

Т. В. Бернюкевич

БУДДИЗМ В РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ

«ЧУЖОЕ» И «СВОЕ»



Т. В. Бернюкевич

**БУДДИЗМ В РОССИЙСКОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ:
«ЧУЖОЕ» И «СВОЕ»**



URSS
МОСКВА

Бернюкевич Татьяна Владимировна

Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое».
М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — 160 с.

В настоящей монографии рассматриваются особенности восприятия буддизма в российской философской мысли. Автор анализирует работы русских религиозных философов, в которых в той или иной степени выражено отношение их авторов к буддизму и его идеям, представлено сравнение идей буддизма с христианством. В монографии также содержится исследование трудов русских позитивистов, неокантианцев и космистов (в том числе малоизвестные до настоящего времени работы И. И. Лапшина), где буддийские идеи часто использовались для подтверждения собственных философских концепций. Кроме того, предложена реконструкция взглядов представителей теософии, Агни-Йоги и необуддизма, у которых буддийская философия выступает в качестве одного из источников опыта, необходимого для синтеза восточной и западной мудрости.

Издание рассчитано на специалистов по истории философии, философии культуры и всех, кто интересуется тем, как буддизм представлен в культуре России.

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. В. С. Глаголев;
д-р филос. наук В. Г. Лысенко

Издательство «Книжный дом «ЛИБРОКОМ»».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 9.
Формат 60×90/16. Печ. л. 10. Зак. № 2379.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978-5-397-00531-9

© Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА

E-mail: URSS@URSS.ru
Каталог изданий в Интернете:
<http://URSS.ru>
Тел./факс: 7 (499) 135-42-16
URSS Тел./факс: 7 (499) 135-42-46

6728 ID 87781



Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

Оглавление

Введение	5
Глава 1. Русские религиозные философы о буддизме	9
1.1. Проблемы буддийской философии и тема панмонголизма в работах В. Соловьева	9
1.2. В. А. Кожевников «Буддизм в сравнении с христианством»: апологетика христианства или опыт компаративного анализа? ..	25
1.3. С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев о религиозно-антропологическом содержании буддизма	40
1.4. Буддийская концепция перевоплощения и проблема перевоплощения в работах Н. О. Лосского и С. Л. Франка	49
1.5. Евразийцы о роли буддизма в мировой и российской истории ...	58
Глава 2. Буддийская философия в творчестве русских неокантианцев, позитивистов и космистов	65
2.1. Анализ метафизики и этики буддизма в позитивизме В. В. Лесевича	65
2.2. И. И. Лапшин о проблеме «чужого я» в европейской и индийской философии	90
2.3. Влияние буддийской философии на концепцию безначальности и вечности жизни В. Вернадского	99
2.4. Идеи «деятельностной нирваны» в «космической философии» К. Э. Циолковского	106
Глава 3. Роль буддизма в развитии теософии, учения Агни-Йоги и необуддизма	111
3.1. Буддизм в теософии Е. П. Блаватской: к проблеме «философского изобретения»	111

3.2. Агни-Йога: в поисках Шамбалы и новых источников знания....	129
3.3. Синтез западной и восточной мудрости в необуддизме Б. Д. Дандарона	139
Заключение	151
Литература.....	155

Введение

Известный французский писатель Ромен Роллан сравнивал влияние Востока с «пьянящим ароматом акаций», который «живет не только в се цветущих ветвях, но «он разлит в воздухе; его переносят ветры; через открытое окно он врывается в дом; он пропитывает твою постель, и ты вдыхаешь его в волосах возлюбленной...»¹. Роллан писал, что «Азия издавна проливали свой елей на величайших гениев Европы. И, развертывая их свитки в разрушенном саркофаге их книг, мои пальцы пропитались запахом далекой акации...»².

А когда и как началось наиболее активное влияние буддийской философии на культуру России? Без сомнения, это влияние было обусловлено целым рядом историко-культурных факторов. Как известно, исторически буддизм, возникнув в Индии, продвинулся затем в Центральную Азию, на Дальний Восток и в Юго-Восточную Азию. В XVII–XVIII вв. в состав Российской империи вошли буряты и калмыки — народы, принадлежащие к буддийской культуре, тесно связанные в своей духовной традиции с Монголией и Тибетом. Таким образом, мы можем говорить о взаимодействии с народами, носителями буддийской культуры, теми, кто принял буддизм до включения в состав Российской империи — как об одном из самых значительных факторов вхождения буддийской философии в российскую культуру. Россия «в течение всех прошедших столетий вырабатывала механизмы... сглаживания межэтнических и межконфессиональных противоречий, взаимоприспособления историко-культурных регионов, объединенных единой российской государственностью»³.

¹ Ромен Роллан. Воспоминания. М.: Изд-во «Художественная литература», 1966. С. 197.

² Там же.

³ Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 186.

По мнению многих исследователей, освоение буддизма в культуре России было тесно связано с отечественным востоковедением XIX–XX вв., с деятельностью таких ученых, как Н. Я. Бичурин, В. Б. Васильев, В. М. Алексеев, Ф. И. Щербатской, Е. Е. Обермиллер, О. О. Розенберг, С. Ф. Ольденбург, Н. И. Конрад, В. В. Бартольд, Б. Барадийн, А. Н. Востриков и др. В частности, известный индолог И. Б. Минаев (1840–1890), с именем которого связано становление научного историзма в буддологических исследованиях, сформулировал «идею типологического сходства проблематики древнеиндийской философии и европейской мысли»⁴: «В общей обширной литературе мы сталкиваемся с вопросами, вечными для человечества: о причине всех причин, об отношении духа и материи, о создании мира, о судьбе и т. д.»⁵. Эта идея была затем конкретизирована в работах Ф. И. Щербатского, С. Ф. Ольденбурга, О. О. Розенберга. Подчеркивая значимость научной деятельности российских востоковедов, В. Н. Лысенко пишет: «Если в Европе индийская философия привлекла к себе всеобщее внимание и стала интеллектуальной модой после того, как ее истолковали для европейцев Шопенгауэр и Ницше, в нашей стране роль культуртрегеров сыграли сами востоковеды, и, прежде всего Ф. И. Щербатской, пытаясь привлечь внимание специалистов по западной философии, заставил индийских мыслителей говорить на страницах переводов языком Канта, Юма и Гуссерля...»⁶

Достоинна осмысления социокультурная обстановка XIX–XX вв. в России, с точки зрения развития интереса к буддийской философии, в которой, безусловно, важную роль сыграли повышение активности институтов буддизма в России, деятельность выдающихся представителей буддийского духовенства, бурятской и калмыкской интеллигенции.

Не менее интересной и важной является проблема восприятия, а точнее реакции философов России на буддизм и буддийскую философию, поскольку вопросы определения места и роли буддизма в философии России к XIX – первой половине XX вв., воздействия буддийской философии на проблематику и обновление тематики философов России тесно связаны с целым рядом более общих проблем: проблемой диалога и межкультурного взаимодействия, проблемой «перевода» языка буддийской культуры на язык европейской цивилизации, осмыслением роли философии в культуре.

Эти общие проблемы нельзя решить без ответа на целый ряд частных вопросов: каким образом осваивалась буддийская философия русскими

⁴ *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. СПб.: Наука, 1998. С. 161.

⁵ Цит. по: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. С. 161.

⁶ *Лысенко В. Г.* Компаративная философия в России // Сравнительная философия. М.: Восточная литература. РАН, 2000. С. 149.

религиозными философами? какую роль отводили буддизму русские религиозные философы в развитии универсального учения о Боге, Мире и Человеке? какие сходства и различия, универсальные черты обнаруживали философы, сравнивая целый ряд идей буддизма и европейской философии, христианства, например, идей перевоплощения и переселения душ на Западе и Востоке?

Попытка анализа «буддизма в трудах русских философов, мыслителей, богословов» представлена в монографии Е. Сафроновой «Буддизм в России» в ряду других историко-культурных проблем. Данный вопрос рассматривается автором в контексте конфессиональных подходов, которые, по ее мнению, не позволили как богословам, так и русским философам «увидеть в догматике буддизма глубокую религиозную и философскую систему, оценить ее своеобразие и отнестись к ней как к равной и достойной более внимательного и конструктивного анализа»⁷.

Следует заметить, что обращение к буддийской философии представителей российской культуры и науки, по-видимому, имело своей задачей не только постижение новых культурных смыслов, но и подтверждение, обоснование собственных гипотез и философских концепций, коррелирующих с мировоззренческими установками и идеями иной, в частности, буддийской культуры. Это нашло яркое отражение в творчестве философов России, не принадлежащих к направлению, обозначенному историками русской религиозной философии как «русская религиозная философия»: в работах русских позитивистов, представителей русского академического неокантианства, в русском космизме.

Особого внимания заслуживает и вопрос о буддийских основах различных форм российского небуддизма и теософии. Тем более, что в литературе к XIX–XX вв. широко обсуждался, как с позитивными, так и чаще с негативными оценками, вопрос о трансляции буддийских идей в европейскую культуру через различные формы небуддизма и теософии.

Таким образом, рассмотрение проблем отношения к буддизму русских философов, влияния буддийской философии на проблематику и тематику философии России к XIX–XX вв. позволит дать ответ на целый ряд интересных вопросов. Насколько значимой представлялась буддийская философия для философов России в вопросах развития нравственного сознания, формирования ценностей, лежащих в основе культурных универсалий, развития мышления, решения проблем познания и т. д.? Какое место они отводили буддийской философии не только в истории мировой философии, но и цивилизации в целом? Эти проблемы ставились философами, которые имели различные убеждения (в том числе и религиозные), принадлежали к разным философским направлениям (В. Соловьевым, Н. Лосским, Н. Бердяевым, С. Франком, В. Кожевниковым, И. Лапшиным, В. Лесе-

⁷ *Сафронова Е. С.* Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998. С. 153.

вичем, В. Вернадским, К. Циолковским, Е. Блаватской, Н. Рерихом, Е. Рерих, Б. Дандароном, и др.). Их решение связывалось с вопросами культурной идентификации самой России, развития европейской культуры, которые не потеряли актуальности и сегодня.

Представленная работа имеет «мозаичный» характер. Ее цель — рассмотрение вышеназванных проблем путем анализа конкретных работ российских философов. На наш взгляд, без детального содержательного рассмотрения трудов философов, которые в большей или меньшей степени касались вопроса о месте и роли буддизма в мировой культуре, критиковали или, напротив, отмечали черты сходства буддизма в его сравнении с христианством, использовали буддийские идеи в качестве аргументов для обоснования собственных концепций, предметный разговор о более широких проблемах — путях, особенностях и направлениях того самого диалога Востока и Запада, взаимодействия европейской и восточной философии — становится невозможен. Кроме того, подобные исследования, вероятно, способны пролить свет и на сложнейшую проблему специфики культуры самой России, включившей в себя как Запад, так и Восток, ее идентичности и вероятного будущего.

Мы попытались рассмотреть проблему восприятия буддизма, отношение к нему, специфику анализа и использования идей буддийской философии в работах ряда философов России к XIX – нач. XX вв. в контексте их творчества, идей и проблем их философии в целом (например, нравственной философии В. Соловьева, персоналистского учения Н. Лосского, идей безначальности и бесконечности жизни В. Вернадского, концепции синтеза науки и религии Б. Дандарона и т. п.). Именно такой подход, на наш взгляд, будет способствовать пониманию особенностей освоения буддизма в философии России, поможет избежать узкой тенденциозности в оценке восприятия российскими философами буддизма как исключительно его критики (а именно так оцениваются в этом ракурсе работы русских религиозных философов) или апологетики (таким часто бывает восприятие теософии и необуддизма).

Глава 1

Русские религиозные философы о буддизме

1.1. Проблемы буддийской философии и тема панмонголизма в работах В. Соловьева

Следует отметить, что на фоне возрастающего интереса к тому какую роль сыграл буддизм в российской культуре XIX–XX вв. возникает вопрос о месте и оценке буддийской философии в работах русских религиозных философов. Безусловно, в современной научной литературе ставится вопрос о месте и об оценке буддийской философии в работах русских религиозных философов, но исследовательских работ, посвященных этой проблеме немного. Примером может служить работа Е. С. Сафроновой «Буддизм в России» (1998), где в главе «Буддизм в трудах русских философов, мыслителей, богословов XX» рассматривается анализ буддизма в трудах таких религиозных философов, как В. Соловьев, В. Кожевников, С. Франк, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Булгаков¹. Однако в этой в целом интересной работе содержится ряд положений, с которыми вряд ли можно согласиться. Так ее автор обращает внимание на то, «что православие потерпело неудачу в христианизации буддистов, буддизм начал наступление на нетрадиционные для него регионы России, причем его новые последователи обращались не столько к буддийской практике, сколько к буддийской философии, к отдельным доктринальным положениям и концепциям буддизма. Это вызывало не просто тревогу у православных священников, богословов, религиозных философов, но и побуждало их серьезно заняться критикой буддизма с точки зрения православия. При этом нельзя отрицать и познавательный интерес с их стороны к буддийской философии»². То

¹ Сафронова Е. С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998. С. 172.

² Там же.

есть, задачи и цели рассмотрения и критики буддизма в работах священников, богословов и религиозных философов полагаются совершенно одинаковыми. Такое объединение разных по своим интересам и предметам задач не может быть методологически правильным приемом, поскольку богословие и философия различаются своими теоретическими задачами.

Тем более православное духовенство, что совершенно понятно, имеет собственные конфессиональные интересы. Православных священников изучение буддизма касалось по роду их служения. А вот богословы и религиозные философы, вероятно, в большей степени беспокоились по поводу широко распространяющегося в Европе и России необуддизма. (См. Предисловие В. Кожевникова к его работе «Буддизм в сравнении с христианством»³).

Кроме того, в каждом конкретном случае в работах религиозных философов буддийские идеи выполняли свою специфическую функцию, в зависимости от общего смысла его философских концепций, на что в монографии Сафроновой мало обращается внимание. В большей степени, чем к кому-либо, это относится к позиции В. С. Соловьева. Следует заметить, что его отношение к буддизму необходимо рассматривать в контексте его философии всеединства. Интересен, к примеру, вопрос о том, какое место отводил Соловьев буддизму в развитии лично-общественного сознания, к которому мы и хотим далее обратиться.

Следует особо заметить, что отношение к буддизму данного оригинального, не уместяющегося в рамки ни одного современного ему направления, философа нужно рассматривать именно с точки зрения целей всей философии всеединства Соловьева. Поэтому вряд ли правомерны выводы лишь о негативном восприятии идей буддизма, как противоречащего христианству, в работах этого философа.

Гораздо интереснее и важнее вопрос о том, какое место отводил, например, Соловьев буддизму в развитии как раз лично-общественного сознания. В работе Соловьева «Оправдание добра» (1899) мировоззренческие основы буддизма интересуют автора в связи с основаниями нравственной философии, а также с анализом взаимосвязи личности и общества. В главе, посвященной этой проблеме, «Историческое развитие лично-общественного сознания в его главных эпохах», выстраивая историю и логику развития этой формы сознания, Соловьев выделяет три этапа данного развития в истории человечества: буддизм, греческую философию (платонизм) и христианство.

Но вначале обратимся к краткой истории и замыслу написания всей работы «Оправдание добра». «Оправдание добра» — основное сочинение Вл. Соловьева в области нравственной философии. Идеи нравственной философии Соловьева начиная с 1894 г. излагались сначала в отдельных стать-

³ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. М.: Изд. дом Грааль, 2002. Т. I. С. 5–9.

ях, из которых возникло первое издание всего трактата в 1897 г. и второе издание в 1899⁴. А. Лосев отмечал, что трактат Соловьева построен триадично, что, в общем, соответствует строению его многих работ («Три свидания», «Три разговора»)⁵, и выделял принципы построения этой диалектической триады: «Поскольку Вл. Соловьев является последовательным идеалистом, для него весьма существенной выступает противоположность материи и идеи с последующим слиянием этих двух сторон действительности в одной и уже максимально реальной области, которая одинаково требует для себя и материи, и идеи. Попросту говоря, сначала есть человек как предварительный и еще несовершенный тезис. Дальше выступает Бог как предельное совершенство. И, наконец, человеческая история, где человек как отвлеченная ступень и Бог как тоже отвлеченная ступень объединяются вместе и становятся на этот раз уже максимально конкретным бытием, а именно человеческой историей. Поэтому неудивительно, что первая часть так и озаглавлена — „Добро в человеческой природе“. Также понятен заголовок второй части — „Добро от Бога“, как и заголовок третьей части — „Добро чрез историю человечества“. Нам представляется, что если читатель усвоил себе диалектическую триаду как материю, как идею и как становящееся единство того и другого, то тем самым для него станет вполне понятным также и тройное деление всего трактата „Оправдание добра“»⁶.

Лосев предлагает определить первую часть трактата как «учение о природной и непосредственно данной материи нравственности, или, вообще говоря, материал нравственности», на основании которого, по мнению Лосева и «строить и все прочее здание нравственного мира»⁷. Ко второй части трактата, по мнению Лосева, мы приближаемся, продвигаясь от понятий «нравственный долг», «человеческая нравственность» к понятию «нравственная цельность» и к переходу к «области надчеловеческой» через осознание «целостной жизни». Именно трансцендентным основаниям нравственности, «бытию всеобщему и нерушимому» и посвящена вторая часть трактата.⁸

В третьей части «Оправдания добра» рассматривается «в первую очередь диалектика личности и общества»⁹. Именно в третьей части, в главе «Историческое развитие лично-общественного сознания в его эпохах» (глава одиннадцатая) Соловьев определяет место и роль буддизма в развитии данного типа сознания и в связи с этим его историческое значение: «Все-

⁴ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 261.

⁵ Там же. С. 263.

⁶ Лосев А. Владимир Соловьев и его время. С. 264.

⁷ Там же. С. 265.

⁸ Там же. С. 266.

⁹ Там же. С. 267.

мирно-историческое значение буддизма состоит в том, что здесь впервые личность человеческая стала цениться не как член рода, касты, союза национально-политического, а как носитель высшего сознания, как существо, способное пробудиться от обманов житейского сна, освободиться от цепей причинности. Таким существом может быть человек всякой касты и народности, и в этом смысле буддийская религия знаменует в истории — после родового и национально-государственного партикуляризма — открытие новой стадии — всечеловеческой, или универсальной¹⁰.

В то же время, философ убежден в том, что это «отрицательный универсализм», поскольку он имеет отвлеченный от действительной жизни и отрицающий ее характер: «...Отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний — и затем все остается по-прежнему: задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не сознается и не ставится; универсализм монашеского ордена — буддизм не идет дальше этого»¹¹. Причиной ограниченности универсализма буддизма, по мнению Соловьева, является то, что «безусловный характер личности» понимается только отрицательно, это свобода от всего, которая не требует никого восполнения, все отношения к другим представляют собой только «лестницу, которая отбрасывается, когда достигнута вершина абсолютного безразличия». Поэтому, делает вывод Соловьев, «в силу отрицательного характера буддийского идеала не только общественность, а и сама нравственность имеет здесь лишь условное и переходящее значение»¹². Следствием этого является то, что само «религиозно-нравственное чувство благоговения (*pietas*) не имеет в буддизме настоящего и вечного предмета. Все познавший и от всего освободившийся мудрец не находит уже ничего такого, перед чем бы он мог поклониться»¹³.

Поскольку Будда — это человек, который «собственной силой» сделался богом и достиг того абсолютного состояния, которое является высшей целью для «всякого существа», то благоговение перед Буддой, перед его «памятью и реликвиями» сопровождают учеников, находящихся в «несовершенном состоянии». При достижении совершенного состояния, т. е. нирваны, буддист уже не отличается от Будды (Будда — человек) и теряет предмет религиозного чувства. По мнению Соловьева, буддизм — это не только религия отрицания, но и религия самоотрицания, поскольку — в идеале здесь упразднен сам предмет религиозного отношения¹⁴.

¹⁰ Соловьев В. С. *Оправдание добра* / Владимир Сергеевич Соловьев. Сочинения в двух томах. 2-е изд. Т. 1. М.: Изд-во Мысль, 1990. С. 314.

¹¹ Там же. С. 314.

¹² Соловьев В. С. *Оправдание добра*. С. 315.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 316.

Соловьев отмечает, что на высших ступенях истинного пути отпадает и альтруистическая часть нравственности, «ибо здесь признается пустота всех различий. Между прочим и тех, в силу которых известные предметы, явления и состояния вызывают в нас чувство жалости. „Будь милосерд ко всем существам“, — говорит элементарное учение сутр; „Никаких существ нет. И всякое чувство есть плод неведения“ — провозглашает высшая метафизика Абидармы»¹⁵. Для аскетической нравственности в буддизме тоже нет положительного оправдания, поскольку, как считает философ, буддийские монастыри — это «только убежища для созерцателей, отрешившихся от мирской суеты и ожидающих своего перехода в нирвану»¹⁶. Положительный нравственный аскетизм — «борьба с плотью для укрепления духа и для одухотворения тела» — не входит в круг понятий буддизма, так как в буддизме дух «есть только познание, а тело — призрак, познанный как таковой»¹⁷. Как отрицательное универсалистское учение буддизм, по мнению Соловьева, связано только с тем, что отрицает — с материальным миром, а о том, что он «утверждает, что признает не пустым, он не имеет никакого положительного понятия и выражения, а одно только отрицательное указание: нирвана — недеяние, неподвижность, тишина, небытие»¹⁸.

Отсюда Соловьев приходит к выводу о завершенности первого этапа в развитии мировоззренческого универсализма и переходе ко второму этапу: так как буддизм познает только низшее, а высшее и совершенное (нирвана) им не познается, а только «*требуется*», то «идею дали нам не индусы, а греки»¹⁹. Вероятно, значительный интерес для понимания оценки Соловьевым буддизма имеет сравнение его со вторым этапом исторического развития лично-общественного сознания — греческой философией. В буддизме личность, по мнению Соловьева, находит свое «безусловное значение» лишь в отрицании бытия недостойного. В греческом мировоззрении, воплощенном в Сократе и Платоне, эта безусловность уже «оправдывается утверждением бытия достойного — мира идей и идеальных отношений»: «...вместо нирваны выступил Космос вечных умопостижимых сущностей — идей (у платоников) или организм всеобщего разума (у стоиков). Личность человеческая утверждает здесь свое безусловное значение не чрез отрицание только того, что ложно, а чрез умственное причастие тому, что истинно; личным носителем этого высшего универсального сознания является не мудрец-монах, отрешившийся от пустоты бытия реального по принципу безразличия, а мудрец-мыслитель, усваивающий полноту бытия идеального во внутреннем единстве его многообразия»²⁰.

¹⁵ Соловьев В. С. *Оправдание добра*. С. 316.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 317.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 319.

Соловьев пишет о том, что отношение к действительности и в буддизме, и в греческой идеалистической философии — это презрение, но в то же время у греков это презрение другого свойства, нежели в буддизме. Будда презирает мир, потому что все «пусто». В этой всеохватности презрения кроется и ее неопределенность, поскольку здесь «все одинаково негодно» и «никто в частности этим не обижен». Нирвана — это абсолютное состояние, а норм для состояний относительных, земных, в буддизме нет. По мнению Соловьева, у греческих идеалистов такая относительная норма есть, идеалист осуждает жизнь не за ее неизбежную причастность всеобщей пустоте, а за ненормальность, неразумность и несоответствие идее. Это не безразличное презрение, а требование и вызов реальному миру. Отсюда и трагедия идеалиста: «обычная вражда, а иногда преследования и чаша с ядом»²¹.

В то же время, и у буддизма, и у греческого идеализма есть общее качество, определяющее их историческую ограниченность — их несоциальность (асоциальность). Платонический идеализм и буддийский нигилизм, хотя и подняли человеческую личность на «безусловную высоту», но не создали для нее общественную среду, которая бы соответствовала этому безусловному значению. И община буддийских монахов, и государство философов — это только «временная сделка мудреца с ложною жизнью, настоящее же его удовлетворение — только чистое безразличие нирваны в первом случае и чисто мысленный мир идей — во втором»²². Тогда и для идеалиста действительная жизнь бессмысленна. И, как считает Соловьев, с этим внутренним противоречием человеческое сознание не могло смириться.

Причина неполноты платонизма в том, что он не увидел и не признал, что кроме «нравственной и политической есть еще в мире третья типичная неправда — физическая, именно смерть»²³. Следствием этого явилось то, что «...нелогичная остановка на первых двух аномалиях — дурной души и дурного общества — искусственный перерыв мысли между жизнью нравственно-общественною и жизнью природно-органическою» стала чертой, характерной для всего идеалистического мирозерцания «как посредствующего и переходного, половинного и недосказанного универсализма»²⁴.

Что же, а вернее, кто может спасти этот мир? Мир (и душевный, и политический, и физический) страдает и нуждается в помощи. По мнению религиозного философа, этому миру не поможет «ни безволие аскета, отрешившегося от всякой жизни и жизненной среды, ни неумственное созер-

²¹ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 320

²² Там же. С. 321.

²³ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 323–324.

²⁴ Там же.

цание философа, живущего только мыслию в области идей». Этот реальный мир может спасти только «совершенный человек, или Богочеловек, не уходящий из мира в нирвану, или в царство идей, а приходящий в мир, чтобы спасти его и переродить в Царство Божие, — чтобы совершенная личность была восполнена совершенным обществом»²⁵.

Именно в христианстве, считает Соловьев, выражено нравственное значение человеческой личности, которое «требует для нее совершенства или полноты жизни»²⁶. Как же может быть выполнено это требование? «Это требование не удовлетворяется ни простым отрицанием несовершенства (как в буддизме), ни одним идеальным причастием совершенству (как в платонизме и вообще идеализме); оно может быть удовлетворено только действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке и во всем его жизненном круге, который прямым или же посредствующим образом обнимает все существующее. Таков истинный характер христианства и его существенное отличие от буддизма и платонизма»²⁷. Лично-общественный смысл христианства в том, что оно утверждает на идее «действительно совершенного человека и совершенного общества», Соловьев определяет логику движения идеи совершенства как венца развития личностно-общественного сознания, выделяет ее этапы: буддизм — греческий идеализм — христианство через отношение к действительности, развития идеи достойного бытия и путей его достижения. Первым шагом к достижению этой идеи является неудовлетворенность ограниченной и недостойной действительностью, отречение от нее. Этот шаг к «всеобщему человеческому сознанию» сделал буддизм. Второй шаг — понимание идеи достойного бытия вслед за отрицанием недостойного — представлен в идеализме. Но истина в мире не может быть лишь мыслимой и не наполняющей всю жизнь. Поэтому третий шаг, сделанный благодаря христианству — это «положительное осуществление достойного бытия во всем»²⁸.

Таким образом, исходя из концепции универсализма, объемлющего все стороны бытия и реализующего всю его полноту, Соловьев определяет место и роль этих учений во всемирно-историческом развитии, с точки зрения прогресса этого универсализма и развития в нем нравственного учения: «Нирвана буддистов находится *вне всего* — это есть универсализм отрицательный; идеальный космос платонизма представляет только одну умопостигаемую, или мысленную, сторону всего — это есть универсализм половинный; только Царство Божие, открываемое христианством, действительно обнимает собою все и есть универсализм положительный, це-

²⁵ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 324–325.

²⁶ Там же. С. 325.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 325.

мый и совершенный. Ясно, что безусловное начало в человеческом духе на первых двух степенях универсализма не доходит до конца и потому остается бесплодным²⁹. Преимущество христианства как раз в том, что оно опирается на религиозную нравственность, преодолевающую дуализм действительности и идеи, свойственный идеализму³⁰.

Русский религиозный философ принимает буддизм и платонизм как «необходимые переходные ступени универсального сознания», их значение определяется значимостью в развитии этого универсализма в развитии личностно-общественного сознания, это необходимые этапы, но не последнее слово вселенской истины. Вне этого прогресса развития универсальной идеи личностно-общественного бытия, соразвития общественно-человеческого и естественно-природного и буддизм, и греческий идеализм не имеют всемирного значения: «Сами по себе они не только ничего не дали, но ничего не обещали. Было от века противоположение „нирваны“ и „сансары“ — пустоты блаженной для духовно пробуждающихся и пустоты мучительной для духовно спящих, и был непреложный закон причиняющих дел и причиненных состояний (карма), который путем бесчисленных перерождений ведет существо из мучительной пустоты в пустое блаженство. Как это было до Будды, так осталось и после него и останется до бесконечности... Точно то же в конце концов и с точки зрения идеализма. Есть вечный истинно-сущий мир умопостигаемых идей и кажущийся мир чувственных явлений; между ними нет действительного моста, быть в одном — значит не быть в другом. такое раздвоение было всегда и останется вовеки — идеализм не дает примирения в настоящем и не обещает его в будущем»³¹. Итогом развития универсального личностно-общественного сознания, по Соловьеву является христианство, которое дает людям обещание реализации целостного, объемлющего собой и низшее, и высшее; и действительность, и идею бытия; и личное, и общественное; и природное, и социальное, представленного в образе Христа как телесно-воскрешающей личности³².

В конце нашего анализа рассмотрения роли буддизма Соловьевым в его работе «Оправдание добра» хотелось бы обратиться еще раз к работе Сафроновой. Буддизм, по мысли современной исследовательницы, находит свое, закономерное место в теоретическом построении Соловьева как этап отрицательного универсализма с тем, «чтобы с наибольшим основанием показать универсализм положительный — христианский»³³. Но го-

²⁹ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 326.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 327.

³² См.: Соловьев В. С. Оправдание добра // Владимир Сергеевич Соловьев. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 1. С. 328.

³³ Сафронова Е. С. Буддизм в России. С. 136.

ворить, что Соловьев придавал буддизму «чисто отрицательное, негативное содержание», совершенно неправомерно. У Соловьева характеристика буддизма как «универсализма отрицательного» не имеет негативной окраски, а определяет, согласно содержанию одной из основных работ русского религиозного философа, во-первых, отрицание им «прежнего значения кастовых и этнологических перегородок»³⁴, во-вторых, отрицание как такого материального мира, «со всей чувственной и смертной жизнью»³⁵, и, наконец, «отрицание бытия чрез познание его»³⁶. Владимир Соловьев определяет значение буддизма, как необходимого, первого этапа в развитии универсального сознания, а не только выявляет преимущества «универсализма положительного» — христианства в сравнении с буддизмом как универсализмом отрицательным.

В этой работе описан прогресс развития идей нравственной философии и, в частности, личностно-общественного сознания: буддизм как универсализм отрицательный (отрицающий действительное бытие через его познание) — идеализм как универсализм односторонний, половинный, дуалистический, увидевший мир в его раздвоении ущербного низшего бытия и идеи абсолютного блага — христианство как универсализм положительный, целый, реализующий эту целостность и полноту бытия через идею Богочеловека, образ Христа как телесно-воскрешающей личности.

В контексте данных универсалистских идей Соловьев вряд ли мог обращаться к российскому буддизму (в чем видит один из недостатков его работ Сафронова). Ценность буддизма для Соловьева как раз определяется его всемирно-историческим значением, преодолением этнических и национальных различий: «...буддийская религия знаменует в истории — после родового и национально-государственного партикуляризма — открытие новой стадии — всечеловеческой, или универсальной»³⁷. Именно поэтому Соловьев ставит буддизм в ранг мировых учений.

Прежде, чем приступить к анализу последнего крупного произведения Соловьева, где представлена в том числе и тема, отношений Европы и Азии и высказан ряд замечаний относительно буддизма и теософии, «Три разговора», имеет смысл обратиться к определению особенностей русской религиозной философии в их соотносительности с особенностями европейской культуры к. XIX – и XX вв. Так, к примеру известный сегодня исследователь русской философии В. Н. Порус подчеркивает, что «особенностью новой исторической и социокультурной ситуации» этого времени «являлся кризис европейской культуры и ощущение надвигающейся катастрофы. То, что ... казалось абсолютно невозможным в европейском чело-

³⁴ Соловьев В. С. Оправдание добра. С. 314.

³⁵ Там же. С. 317.

³⁶ Там же. С. 315.

³⁷ Там же. С. 314.

вечестве, воспитанном на началах античной культуры, христианского сознания и великого гуманитарного движения новой истории, — рабство, жестокости далеко превосходящее его формы в древности, массовое истребление целых народов, обращение с человеком, как со скотом, циничное презрение к самым элементарным началам права и правды — осуществилось с поразительной легкостью...»³⁸. По его мнению, «трагическое величие русской философии (и не только религиозной) в том, что она смогла ощутить кризис культуры и в труднейших исторических условиях, как могла, противостояла ему»³⁹.

Обращаясь к творчеству Соловьева, Порус пишет: «Культурная утопия Соловьёва основывается на двух принципах. Во-первых, это принцип реализации нравственных (шире — духовных) потенциалов человека. „Испорченная природа“ может и должна „исправляться“, вбирать в себя исцеляющие воздействия разума... Во-вторых, это принцип опоры на „иной порядок бытия“: действие объединяющих людей в человечество сил, служащих добру и разуму. Отсюда политические и теократические идеи Соловьёва, составившие наиболее утопическую часть его учения.

Соловьев, как известно, в конце жизни разочаровался в этих идеях. По замечанию В. Ф. Эрн, он „ощутил дурную схематичность прежних своих философем. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема высшего соединения церковей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал трагизм и катастрофичность истории“⁴⁰.

Трагизм и катастрофичность истории нашли яркое выражение в «Трех разговорах». В Примечаниях к этому произведению говорится, что «Три разговора» — последний труд Вл. Соловьева, его своеобразное завещание, в котором он с горечью фиксирует крушение собственных теократических надежд и предрекает миру весьма печальное будущее. Эта книга, написанная в то время, когда философа уже одолевало предчувствие близкой смерти, является как бы итогом его многолетних историко-философских раздумий»⁴¹. Автор Примечаний С. Л. Кравец пишет, что «...в биографии Вл. Соловьева, приводимой его племянником в предисловии к сборнику стихотворений Владимира Сергеевича (2921), можно прочесть краткую историю создания и публикации текста «Трех разговоров»: «Полемика с Толстым по вопросу о воскресении Христа, апология войны войны (о взглядах

³⁸ Цит. по: Порус В. Н... Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 407.

³⁹ Порус В. Н. У края культуры (философские очерки). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. С. 4.

⁴⁰ Там же. С. 62–63.

⁴¹ Примеч. С. Л. Кравца // Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Избранное. М.: Советская Россия, 1999. С. 471.

Вл. Соловьева на войну см. восемнадцатую главу „Оправдания Добра“ — „Смысл войны“, которая, впервые появившись в 1895 г. в „Литературном приложении к „Ниве““, сразу вызвала ожесточенную полемику (напр., рецензия А. Волянского в девятом номере „Северного Вестника“ за тот же год. — С. К.) и платоновская форма философского диалога — все это объединилось в его последнем произведении „Три разговора“ с приложением „Повести об Антихристе“...»⁴².

О целях своей работы Соловьев говорит: «Моя задача здесь скорее апологетическая и полемическая: я хотел, насколько мог, ярко выставить связанные с вопросом о зле жизненные стороны христианской истины, на которые с разных сторон напускается туман, особенно в последнее время»⁴³. Начинает Соловьев свое изложение с упоминания о новой религии — религии вертидырников, или дырмоляев: «Много лет тому назад прочел я известие о новой религии, возникшей где-то в восточных губерниях. Эта религия, последователи которой назывались *вертидырниками* или *дырмоляями*, состояла в том, что просверлив в каком-нибудь темном углу в стене избы дыру средней величины, эти люди прикладывали к ней губы и много раз настойчиво повторяли: „Изба моя, дыра моя, спаси меня!“. Никогда еще, кажется, предмет богопочитания не достигал такой крайней степени упрощения»⁴⁴. Дальнейшее развитие этой религии, а вернее ее идеи пустоты, Соловьев увидел в учении Л. Н. Толстого, конечно же, не утверждая при этом «прямой исторической или „генетической“ связи между первоначальной сектой дырмоляев и проповедью мнимого царства Божия и мнимого евангелия...»⁴⁵. Близость дырмоляев и сторонников «нового евангелия», по Соловьеву, в том, что «...хотя „интеллигентные“ дырмоляи и называют себя не дырмоляями, а христианами и проповедь свою называют евангелием, но христианство без Христа и евангелие, то есть *благая весть*, без того *блага*, о котором стоило бы возвещать, именно без действительного воскресения в полноту блаженной жизни, — есть такое же *пустое место*, как и обыкновенная дыра, просверленная в крестьянской избе»⁴⁶. Отсюда «истинная задача» полемики Соловьева — «не опровержение мнимой религии, а обнаружение действительного обмана»⁴⁷.

Поэтому, с точки зрения Соловьева, было бы честнее этим людям, проповедующим христианство без Христа и евангелие без блага, опереться на «другой» авторитет, более для них «подходящий». Таким, по мнению,

⁴² Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Избранное. М.: Советская Россия, 1999. С. 472.

⁴³ Там же. С. 232.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 233.

⁴⁶ Там же. С. 234.

⁴⁷ Там же.

религиозного философа, конечно, является Будда. «Он ведь действительно проповедовал то, что им нужно: непротивление, бесстрашие, не-делание, трезвость и т. д. ... Священное Писание евреев и христиан наполнено и насквозь проникнуто положительным духовным содержанием, отрицающим и древнюю, и новую пустоту, и чтобы привязать ее проповедь к какому-нибудь евангельскому или пророческому изречению, необходимо всеми неправдами разорвать связь этого изречения и с целой книгой и с ближайшим контекстом, — тогда как буддийские *сутты* дают сплошными массами подходящие поучения и легенды, и ничего нет в этих книгах по существу или по духу противного новой проповеди. Заменяя для нее „галилейского раввина“ отшельником из рода шакев, мнимые христиане ничего действительного не потеряли бы, а выиграли бы нечто очень важное — по крайней мере на мой взгляд — возможность быть и при заблуждении добросовестно мыслящими и в некоторой мере последовательными. Но они этого не захотят...»⁴⁸. Несмотря на резкость и принципиально христианскую позицию автора этих слов они направлены не против буддизма как такового, а против „мнимых христиан“, отвергнувших Богочеловеческую личность Христа, являющуюся символом всеединства Соловьёва и условием спасения мира и человека.

Объясняя структуру своей работы, Соловьёв пишет, что то, что касается самого происхождения антихриста и его значения непосредственно связано с самим содержанием Св. Писания: «Темное и специально греховное происхождение самого антихриста, действием злой силы приобретающего свое внешнее положение всемирного монарха, общий ход и конец его деятельности вместе с некоторыми частными чертами, характерными для его лжепророка, например „сведение огня с неба“, убийство двух свидетелей Христовых, выставление их тел на улицах Иерусалима и т. д., — все это находится в Слове Божием и в древнейшем предании»⁴⁹. Но, как замечает философ, «...во всем том, что говорится у меня о панмонголизме и азиатском нашествии на Европу, также следует различать существенное от подробностей. Но и самый главный факт здесь не имеет, конечно, той безусловной достоверности, какая принадлежит будущему явлению в судьбе антихриста и его лжепророка»⁵⁰.

Для понимания всех особенностей отношения к нехристианской, восточной религии в трудах русского религиозного философа необходим анализ еще одной темы, связанной у Соловьёва с отношением Европы и Азии, а именно — угрозы «панмонголизма». В связи с этой проблемой чрезвычайно остро прозвучавшей в «Трех разговорах» А. Лосев пишет: «Еще в 1890 г. Вл. Соловьёв страшился уничтожения западной цивилизации но-

⁴⁸ Соловьёв В. С. Три разговора. С. 236.

⁴⁹ Там же. С. 240.

⁵⁰ Там же. С. 241.

вым монгольским нашествием, и на это раз — из Китая. Эта идея панмонголизма, как и вообще все главнейшие соловьевские идеи, была продумана им обстоятельно и глубоко на основании анализа всей исторической жизни Китая. Вл. Соловьёв стал полагать, что в этом столкновении Китая с западной цивилизацией китайская идея порядка столкнется с западной идеей прогресса. «Мы должны отстоять свой прогресс своей любовью и свободой, своей убежденностью в равноправии всех народов, а не путем физического сопротивления и насилия» (VI, 147–150). В стихотворении 1894 г. „Панмонголизм“ философ напоминает, как изменившаяся своим идеалам Византия пала в свое время в результате торжества чуждого ей народа и чуждой религии. Так и мы, изменяя своим идеалам прогресса, тоже можем подпасть под власть чуждого для Европы народа и чуждой для нее религии. Но что этот ужас перед новым монгольским завоеванием не покидал Вл. Соловьёва до его последних дней, видно из его рассуждения 1900 г., где он прямо высказывает такой тезис: „Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который. Впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно“ (XX, 226). Таким образом, ожидание панмонголизма не покидало Вл. Соловьёва в течение всего последнего десятилетия его жизни. Даже более того, Л. М. Лопатин говорил, что Вл. Соловьёв в возрасте 12–13 лет с воодушевлением доказывал, какую огромную опасность для России и всей Европы представляет в будущем Китай. Л. М. Лопатин по этому поводу заметил, что „предчувствие монгольской опасности проснулось в Соловьёве гораздо раньше, чем думают обыкновенно“ (Лукиянов С. М. Цит. Соч. Т. III. Вып. I. Пг., 1921. С. 82)⁵¹. Лосев замечает: «Немного более успокоительно Вл. Соловьёв рассуждает о Японии (VI, 173). Но что касается Китая, то его столкновение с Европой, по-видимому, переживалось Вл. Соловьёвым как историческая необходимость, поскольку в своей фантастической картине последних времен он отвел панмонголизму не только огромное, но и ужасающее место (X, 193–196)»⁵².

И на самом деле эти страницы в «Трех разговорах» отличаются необычайной яркостью в описании. «Двадцатый век по Р. Х. был эпохой последних великих войн, междоусобиц и переворотов. Самая большая из них войн имела свою отдаленную причинную возникшее в конце XIX в. в Японии умственное движение *панмонголизма*. Подражательные японцы, с удивительной быстротой и успешностью перенявши вещественные формы европейской культуры, усвоили также и некоторые европейские идеи низшего порядка. Узнав из газет и из исторических учебников о существовании на Западе паннэллинизма, пангерманизма, панславизма, панисламизма. Они провозгласили великую идею панмонголизма, т. е. собравшие воедино, под своим главенст-

⁵¹ Лосев А. Соловьёв и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 87.

⁵² Там же. С. 88.

вом, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т. е. европейцев. Воспользовавшись тем, что Европа была занята последнею решительною борьбою с мусульманским миром в начале XX в., они приступили к осуществлению Великого плана — сперва занятием Кореи, А затем и Пекина, где они с помощью прогрессивной китайской партии низвергли старую манчжурскую династию и посадили на ее место японскую. С этим скоро примирились и китайские консерваторы. Они поняли, что из двух зол лучше выбрать меньшее и что свой своему поневоле брат...

...Богдыхан вторгается в нашу Среднюю Азию и, поднявши здесь все население, быстро двигается через Урал и наводняет своими полками всю Восточную и Центральную Россию... При отсутствии предварительного плана войны и при огромном численном перевесе неприятеля боевые достоинства русских войск позволяют им только гибнуть с честью...

...Оставив часть своих сил в России, чтобы мешать формированию новых войск, а также для преследования размножившихся партизанских отрядов, богдыхан тремя армиями переходит границы Германии...

...Через год все европейские государства признают свою вассальную зависимость от богдыхана, и, оставив в Европе достаточное оккупационное войско, он возвращается на Восток и предпринимает морские походы в Америку и Австралию...

...Полвека длится новое монгольское иго над Европой... в практических областях жизни наиболее характерными становятся три явления: широкий наплыв в Европу китайских и японских рабочих и сильное обострение вследствие этого социально-экономического вопроса; продолжающийся со стороны правящих классов ряд паллиативных опытов решения этого вопроса и усиленная международная деятельность тайных общественных организаций, образующих обширный всеевропейский заговор с целью изгнания монголов и восстановления европейской независимости...⁵³

О своем предвидении панмонголизма Соловьев пишет и в предисловии к данной работе, обозначая ряд европейских проблем и предпосылок, например, в виде тайных обществ, которые могут обеспечить быстрый успех панмонголизму, например «тайная и неустанная деятельность религиозно-политического братства *Сенусси*, имеющего для движений современного мусульманства такое же руководящее значение, какое в движениях буддийского мира принадлежит тибетскому братству *Келанов* в Лхасе с его индийскими, китайскими и японскими разветвлениями»⁵⁴. В то же время, философ подчеркивает, что он далек от безусловной вражды к буддизму и исламу, но замечает, что «отводить глаза от существующего и грядущего положения дел — слишком много охотников и без меня*»⁵⁵.

⁵³ Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Избранное. С. 382–387.

⁵⁴ Там же. С. 241–242.

⁵⁵ Там же. С. 242.

Так что же такое панмонголизм в последнем труде Соловьева? Это отнюдь не конец европейской истории, это еще одно испытание, перед возможностью объединения христианских народов, когда «великое и славное освобождение достигнуто международной организацией соединенных сил всего европейского населения»⁵⁶. К сожалению, на смену этого освобождения приходит еще одна теперь уже внутренняя катастрофа европейской культуры и мыслимого Соловьевым теократического государства: «Историческим силам, царящим над массой человечества, еще предстоит столкнуться и перемешаться, прежде чем на этом раздирающем себя звере вырастет новая голова — всемирно-объединяющая власть антихриста, который „будет говорить громкие и высокие слова“ и набросит блестящий покров добра и правды на тайну крайнего беззакония в пору ее конечного проявления, чтобы — по слову Писания — даже и избранных, если возможно, соблазнить к великому отступлению»⁵⁷.

Определенные черты пагубного соединения европейских знаний и восточного мистицизма мы видим в образе «великого чудодея» Аполлония, прибывшего с Дальнего Востока и выступившего в «Трех разговорах» олицетворением хитрости и лицемерия: «Этот чудодей, по имени Аполлоний, человек несомненно гениальный полуазиат и полувропеец, католический епископ *in partibus infidelium*, удивительным образом соединит в себе обладание последними выводами и техническими приложениями западной науки с знанием и умением пользоваться всем тем, что есть действительно солидного и значительного в традиционной мистике Востока... Очарованный им император примет его как дар свыше и, украсив его пышными титулами, не будет уже более с ним разлучаться. И вот народы Земли, облагодетельствованные своим владыкой, кроме всеобщего мира, кроме всеобщей сытости получают еще возможность постоянного наслаждения самыми разнообразными и несожданными чудесами и знаменами. Кончался третий год царствования сверхчеловска»⁵⁸.

По поводу имени чудотворца Аполлония С. Л. Кравец пишет: «В имени „чудодея“ из соловьевской повести — *Аполлонии* — усматривается явная переключка со знаменитым полумифическим Аполлонием Тианским, реальным историческим лицом, вошедшим в историю античной культуры благодаря написанному знаменитым ритором Флавием Филостратом „Жизнеописания Аполлония Тианского“ как великий провидец, философ и маг»⁵⁹. Своих высот в чудесах Аполлоний достигает, когда становится «новым папой чудотворцом»⁶⁰.

⁵⁶ Соловьев В. С. Три разговора. С. 387.

⁵⁷ Там же. С. 242.

⁵⁸ Там же. С. 400.

⁵⁹ Там же. С. 485.

⁶⁰ Там же. С. 417.

Вероятно, заслуживает внимания и затронутый в этой работе Соловьева вопрос об его отношении к модной в то время теософии Блаватской. Видимо, этот вопрос неоднократно звучал в адрес Соловьева, потому что он сам с некоторым раздражением пишет в примечаниях к предисловию в «Трех разговорах»: «*Кстати. Мне продолжают приписывать враждебно-обличительные сочинения против основательницы неосбуддизма Е. П. Блаватской. Ввиду этого считаю нужным заявить, что с нею никогда не встречался, никакими исследованиями и обличениями ее личности и производившихся ею явлений не занимался и ничего об этом никогда не печатал (что касается до „теософского“ и его учения, см. мою заметку в Словаре Венгерова и рецензию на книгу Блаватской „Key to the sekret doktrin“ в „Русском обозрении“)⁶¹. Как указывает С. Л. Кравец в Примечаниях к данному произведению Соловьева: «Вл. Соловьев писал о Е. Блаватской дважды. Первый раз — в уже упомянутой рецензии на ее книгу в 1890 г. второй — в небольшой статье в Словарь С. А. Венгеру (Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1892. Т. III. С. 315–319; Собр. Соч. Т. 6. С. 394–400). Путаница в читательском восприятии его с братом Всеволодом Сергеевичем Соловьевым, серьезно занимавшимся творчеством знаменитой теософки Блаватской, преследовала Вл. Соловьева до конца жизни. 22 апреля 1900 г. он пишет в письме к А. Н. Шмидт: „Вы продолжасте меня путать с моим старшим братом Всеволодом Сергеевичем, имевшим какие-то темные дела с госпожою Блаватскою и написавшим об этом какую-то серую книгу, чему я ни душою, ни телом не причастен“ (Шмидт А. Н. Из рукописей. М., 1916. С. 285)⁶². А А. Лосев отмечает: «Немного больше < по сравнению с модным тогда вульгарным материализмом Л. Бюхнера > заслуживает критики у Вл. Соловьева тоже модная в те времена теософия Блаватской. Теоретически вся эта теософия есть для него только жалкое самообожествление (VI, 288). Практически же это просто шарлатанство, хотя благодушный Вл. Соловьев не возражает, что, может быть и в теософии есть нечто положительное (VI, 398). Телепатия (VII, 63) и медиумизм (VII, 110–112) если как-нибудь и возможны, то ни с какой стороны не допускают научного экспериментального к себе подхода, а это уже делает их для него весьма сомнительным предприятием»⁶³.

Определяя место буддизма в проблематике работ русского религиозного философа В. Соловьева, конечно, необходимо рассматривать отношение Соловьева к буддийской философии в контексте всей его концепции всеединства и Богочеловечества; утопии единения христианских церквей как залога единения европейской культуры в целом и ее прогресса; разви-

⁶¹ Соловьев В. С. Три разговора. С. 242.

⁶² Там же. С. 475.

⁶³ Лосев А. Соловьев и его время. С. 499.

тия нравственной философии и универсалистских форм лично-общественного сознания как пути к реализации положительного универсализма — христианства, где буддизм, по его мнению, выполнил роль первого необходимого этапа, а именно универсализма, презирующего и отрицающего низшее бытие — действительность.

Не менее важно для подобного анализа и рассмотрение ярко выраженного предчувствия и страха близкой катастрофы европейской культуры у Соловьева, в том числе, как ему казалось, и под воздействием внешних сил с Востока. Так, А. Лосев в своем анализе страха Соловьева перед панмонголизмом отмечает: «Само собой разумеется, что дать нам сейчас научный отчет в правильности всех этих исторических ожиданий Вл. Соловьева совершенно невозможно... Однако то, в чем мы безусловно уверены и что можно научно подтвердить анализом сочинений Вл. Соловьева, это, несомненно, есть предчувствие каких-то несбываемых мировых катастроф, как бы эти катастрофы ни изображались самим философом и как бы мы сами ни оценивали их в настоящее время. Нужно просто сказать, что Соловьев мучительно ощущал надвигающуюся гибель новейшей цивилизации. Об этом спорить невозможно, но это-то и есть для нас самое важное. Фактическим доказательством глубочайших предчувствий грядущей катастрофы является произведение Вл. Соловьева „Три разговора“»⁶⁴.

В то же время, было бы ошибочным утверждать, что Соловьев предвещал гибель европейской культуры и ее христианских оснований от «зверя с Востока»: в его антиутопии «Три разговора» «всемирно-раздирающая власть» антихриста выросла на «раздирающемся себя звере» — в самой Европе⁶⁵.

1.2. В. А. Кожевников «Буддизм в сравнении с христианством»: апологетика христианства или опыт компаративного анализа?

Определяя особенности влияния буддийской философии на культуру России, нельзя не учитывать многоплановость этого воздействия, вследствие чего его анализ должен включать исследование многих философско-культурологических проблем, среди которых: вопросы формирования философской культуры России, куда органично входила проблема Восток-

⁶⁴ Лосев А. Соловьев и его время. С. 88.

⁶⁵ Соловьев В. С. Три разговора. С. 234.

Запад; проблемы изучения культуры как таковой и понимания чужой культуры, способов этого понимания и его методов. Необходимо выявление социокультурных и исторически-конкретных условий, при которых происходило это влияние буддизма на российскую культуру.

В данном контексте важным является и вопрос о том, как воспринимался и исследовался буддизм в русской философии. В этом случае значительного внимания заслуживает объемный труд В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством». В 2002 г. исполнилось 150 лет со дня рождения и 85 лет со дня смерти Владимира Александровича Кожевникова. В связи с юбилеем было осуществлено переиздание его исследования о буддизме, давно ставшее библиографической редкостью. В 1916 г. вышло в свет два достаточно объемных тома этого труда, третий (это было в разгар войны) издан не был⁶⁶.

К сожалению, работ, посвященных творчеству этого философа, немного. Среди них можно отметить публикацию в журнале «Вопросы философии» (1991, № 6) «Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова», вступительную статью к вышеназванному изданию А. В. Шургая «Православный ученый-энциклопедист» и предисловие к нему В. К. Шохина, предисловие к недавно вышедшей книге «Владимир Александрович Кожевников. Опыт изложения учения Н. Ф. Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам» (2004) Д. А. и А. Д. Кожевниковых.

Какими проблемами занимался Кожевников? В чем значение его работ в истории русской философии? Чем интересны замыслы и труды Кожевникова для современного читателя? В предисловии к книге «Буддизм в сравнении с христианством» приводятся следующие слова философа о его исследовательских задачах: «В 70-х гг., отчасти под впечатлением книги Лекки и в противовес его „Истории рационализма“, меня охватила мысль написать историю перехода европейского сознания от религиозного миро — и жизневоззрения к светскому, гуманистическому, историю (за неимением другого термина) обмирщения, „секуляризации“ европейской культуры от Возрождения до XIX в.»⁶⁷.

Более известен Кожевников как популяризатор идей религиозного философа Н. Ф. Федорова. В то же время исследователи указывают, что «„слияние“ с идеями Н. Ф. Федорова... не означало безоговорочного принятия его учения. Еще при жизни Н. Ф. Федорова Кожевников высказывал несогласие с некоторыми важнейшими постулатами „проекта“, поскольку в нем не все согласовывалось с учением Православной Церкви»⁶⁸.

После смерти Н. Ф. Федорова В. А. Кожевников примыкает к «Кружку ищущих христианского просвещения», в который входили или симпатизировали ему М. А. Новоселов, еп. Федор (Поздеевский), о. П. Флоренский, С. Н. Булгаков, Ф. Д. Самарин, П. Б. Мансуров, В. П. Свенцицкий, В. Ф. Эрн и др.⁶⁹ В. А. Кожевников «видел задачу кружка в „соединении ‘неветшающего’ древнего со здоровым новым“, в том, чтобы, оставаясь верным церковному преданию и духу, стоять на высоте современного знания и понимания»⁷⁰. В то время им были опубликованы работы: «Исповедь атеиста. По поводу книги Ле Дантека „Атеизм“» (1910); «О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем» (1910); «Отношение социализма к религии вообще и к христианству в частности» (1908); «Современное научное неверие. Его рост, влияние и перемена отношения к нему» (1912); «Религия человекобожия у Фейербаха и Конта» (1913); «Мысли об изучении святоотеческих творений» (1912) и др.⁷¹

Вот только грандиозный замысел ученого — издание труда по истории «секуляризации» европейской культуры — не был осуществлен. И даже те работы, которые В. А. Кожевников успел подготовить к печати (30 томов), были утрачены⁷².

Что касается книги «Буддизм в сравнении с христианством», то в основу этого тоже незаконченного, основательного труда В. А. Кожевникова были положены публичные лекции, прочитанные автором в Медведниковской гимназии в Москве и в собраниях «Кружка ищущих христианского просвещения» в 1908–1909 гг. За два года до этого была издана работа «Индусский аскетизм в добуддийский период» (1914), которую, по мнению В. К. Шохина, можно рассматривать «как своего рода историко-религиоведческую прелюдию к его буддологическому изысканию»⁷³.

В. А. Кожевников в «Предисловии» определяет не только направления данной работы («рассмотрение связи между характером, жизнью и деятельностью Будды и общими условиями предшествующей и современной ему индусской культуры»), «включение в изложение возможно большего количества данных, почерпнутых непосредственно из столь обширной, но еще столь мало известной и трудно доступной буддийской словесности»), но и трудности, к которым он относит «трудность одоления огромного предлагаемого материала». Однако она уступает другой трудности — трудности «усвоения того своеобразного духовного настроения буддизма». Как пишет Кожевников: «Настроение это настолько отлично от преобладаю-

⁶⁶ См.: Шургаия А. В. Православный ученый-энциклопедист // Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. М.: Изд. дом Грааль, 2002. Т. I. С. I.

⁶⁷ Цит. по: Шургаия А. В. Православный ученый-энциклопедист // Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. М.: Изд. дом Грааль, 2002. Т. I. С. III.

⁶⁸ Там же. С. V.

⁶⁹ Шургаия А. В. Православный ученый-энциклопедист С. VII.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. VI, VII.

⁷² Там же. С. III.

⁷³ См.: предисловие Шохина В. К. к книге: Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. С. XVII.

щего европейского миро- и жизневоззрения и даже противоположно ему; все идеи, с которыми приходилось здесь разбираться, все способы рассуждения и выводы из них, все предложения и предрасположения в области мысли и чувства настолько не схожи с обычными нам, что нельзя не согласиться с мнением Уоррена по этому поводу: „пока остаешься в области этого мировоззрения и жизнепонимания, чувствуешь себя непрерывно как бы блуждающим в какой-то фантастической зачарованной стране“⁷⁴. Отсюда и необходимость «двойного расширения» и углубления избранной темы. Изложение жизни и деятельности Будды выполняется на фоне «общиндусской культуры», поскольку, как убежден Кожевников, только так можно было выяснить происхождение буддизма и определить, «в какой мере он является творением личной гениальности своего основателя, и в какой следствием совокупности предшествовавших ему или окружающих его условий»⁷⁵.

Другое направление — включение в работу «обильных текстов» из первоисточников, которое было необходимо автору для того, чтобы «при посредстве их, можно было свыкнуться с самой атмосферой буддийского мировоззрения и жизнепонимания, освоиться и сжиться с нею...»⁷⁶.

Кожевников достаточно четко определяет необходимость и задачи своего труда, обоснованность применяемых им методов. Исследователь считал, что большинству «русской читающей публики», несмотря на растущий интерес к буддизму, сами произведения «буддийской словесности» остаются труднодоступными, а многочисленная популярная литература, в том числе небуддийская и теософская, идеи и тенденции «первоначального буддизма» передает в неточном и даже превратном виде. Поэтому русский читатель рискует получить весьма искаженное представление о буддизме. Это осложняется тем, что увлечение необуддизмом в России, по примеру Европы, начинает получать «не малое практическое, жизненное значение»⁷⁷. Поэтому автор «решился на самостоятельную попытку дать обзор жизни и деятельности Будды после образцовой по научной основательности и классической по содержательной сжатости изложения книги Ольденберга и еще более кратких, но знатоками предмета написанных очерков Рис-Дэвидса и Пишеля»⁷⁸. Еще одним «добавочным побуждением» к работе автор называет «желание противодействовать вышеуказанным, объективным способом тем грубо ошибочным представлениям о сходстве буддизма с христианством и о влиянии первого на второе, которые находят такое широкое и нередко сочувственное распространение,

⁷⁴ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. С. 6.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же. С. 7.

⁷⁸ Там же.

благодаря массе непрерывно умножающихся книг и книжонок на эту „пикантную“ тему»⁷⁹.

Отсюда особый подход в исследовании Кожевникова. Сравнение буддизма с христианством. Автор, по его собственному замечанию старался проводить не путем сопоставления «мелких деталей» и не «полемическим обличением» (хотя полемичность в целом присуща этой книге), а путем «разоблачения его существенных основ, тенденций и целей, настолько противоположных христианским, что после освоения с ними вопрос о мелких аналогиях и случайных, самобытно возникавших совпадениях в некоторых частностях, представляется уже лишним значения»⁸⁰. Работа Кожевникова — это не просто детальный очерк жизни и деятельности Будды и буддийской общины, а попытка радикального «разоблачения» буддизма, в самых своих основах, по мнению автора, противоположного христианству и западной культуре.

В связи с названием книги возникает вопрос: как вообще относился Кожевников к сравнительным исследованиям, в частности к сравнительному религиоведению, которое в то время становилось значимой отраслью гуманитарного знания? В первой главе своего труда «Значение сравнительного изучения религий вообще и в частности к христианству» Кожевников весьма высоко определяет значимость сравнительного изучения религий в общем процессе историко-критического понимания религии во второй половине XIX в. По мнению автора, «только этим путем могли быть исправлены преобладавшие до тех пор и поверхностные точки зрения на религию: отвлеченно-деистическая и тенденциозно-рационалистическая»⁸¹. Другой положительной чертой развития данного направления явилось то, что «тем же путем, без полемического задора, опровергаемый одними фактами исторического опыта, пал длинный ряд тенденциозных предубеждений рационализма относительно религии. Развитие верований, учения и устройства церкви, культа и религиозной нравственности оказались далеко не такими простыми и стройными, какими их изображали в систематическом построении философских умов»⁸². Кожевников отмечает позитивное, благоприятное значение результатов сравнительного изучения религий для христианства, так как благодаря знакомству с другими верованиями «особенно ярко выяснилась и ценность христианства по существу и величине его исторической задачи, и его огромные культурные заслуги»⁸³.

В то же время, как пишет автор, наряду с «крупными научными приобретениями», можно отметить и «некоторые опасные злоупотребления»

⁷⁹ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. С. 7.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 12.

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 14.

использования этого метода. Автор это связывает с употреблением его среди «противников христианства» или в «боевой литературе неверия»⁸⁴. Но наибольшую опасность по сравнению с этой памфлетной литературой, по мнению Кожевникова, представляют рассуждения, которые «облекаются в форму спокойного, популярно-научного изложения в произведениях писателей, отрицательно относящихся ко всякой религиозности и потому способных по существу правильно понять психологическую сторону обсуждаемого предмета»⁸⁵. Кроме того, как он отмечает, даже у «очень почетных ученых представителей веровередения» встречается «недооценка значения элемента чистой веры и Откровения при переоценке факторов антропологических и исторических в процессе развития религии...»⁸⁶.

Особое внимание в начале своей книги Кожевников уделяет проблеме, выносимой им в название одного из разделов, «Сближение буддизма с христианством новейшей критикой и современное сочувствие буддизму на Западе. — Буддофильская пропаганда. — Важность изучения буддизма в наше время». Именно в данной части Кожевников пишет о «неумышленных заблуждениях» или «заведомо ложных выводах», приравнивающих буддизм к христианству. В качестве примера «недоразумения» он приводит сказание о Варламе и Иосафе, пользовавшееся исключительным успехом на Востоке и Западе⁸⁷.

Но ничего общего, по мнению исследователя, с этой «благонамеренно-наивной» переработкой буддийского материала «в христианском смысле» не имеют современные ему сознательные сближения двух религий. Например, он пишет о работах лейпцигского профессора Руд Зейделя «Евангелие Иисуса в его отношениях к легенде о Будде и к его учению», «Легенда о Будде и жизнь Иисуса по евангелиям, преследование их взаимоотношений», в которых автор «старается убедить в будто бы „поразительном тождестве“ многих сторон в повествованиях о Будде и о Христе и приходит к выводу о том, что какая-то, основанная на первоначальных документах, переработка биографии Будды, могла послужить одним из прототипов евангелий»⁸⁸.

Такие «фальшивые выводы», по мнению Кожевникова, представляют собой большую опасность, особенно, когда они «прикрываются» именами известных ученых или иных знаменитостей: «В этом смысле несомненно вводит в заблуждение многих излюбленный прием разных западных публицистов, а у нас Л. Н. Толстого, сближать историческое и нравственное значение Христа с личностью и учением Будды либо Конфуция, словно

⁸⁴ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. С. 14.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же. С. 15.

⁸⁷ Там же. С. 16.

⁸⁸ Там же. С. 17–18.

между этими почетными мудрецами и Учителем из Назарета нет никакой существенной разницы»⁸⁹.

Более того, пишет Кожевников, «другие сторонники буддизма выступили с открытой проповедью его, как замены самого христианства для современной цивилизации». Такое «предрасположение к буддизму» на Западе было создано в значительной степени благодаря философскому учениям Шопенгауэра и Гартмана, учениям, от которых, по выражению Кожевникова, «всёт холодом буддийского пессимизма». Кроме того, Кожевников отмечает «опыты построения уже целой религиозно нравственной системы, предназначенной для замены собой христианства»⁹⁰. К таковой он относит произведения Теодора Шульце.

В этом смысле показательна, описанная Кожевниковым, деятельность Теософического Общества: «Основанное в 1875 г. полковником Олькоттом и пресловутою госпожою Блаватской и влачившее жалкое существование, пока оно ограничивало сферу своей деятельности Соединенными Штатами Америки, Общество быстро окрепло, как только перенесло ее в Индию (1879) и выступило в тесную связь с индуизмом и буддизмом. В 1884 г. оно имело 99 отделений, в 1890 г. уже 241, а к концу 1905 г. — 579... Эта „Религия Мудрости“ претендует сочетать положительную науку Запада с тайными знаниями древнего и нового Востока, причем нравственное учение свое заимствует преимущественно из буддизма...»⁹¹. Знаменательным событием явилось то, что в 1881 г. был издан составленный Олькоттом «Буддийский Катехизис», приспособленный для сингалезских школ и введенный в них, благодаря чему это, «далеко несправедливое изложение буддийского учения, получило широкое распространение на Цейлоне, в Индии, Бирмании, Японии, Австралии, Америки и Европе»⁹².

Кожевников возмущенно пишет, что «буддофильская пропаганда теософов не замедлила перенестись и в Европу». «Катехизис» Олькотта издавался на немецком, английском и французском языках, в конце концов эти переводы уже насчитывали 20 языков, в 1904 г. вышел третий катехизис — Бредно Фрейданка. В Германии сформировалось «буддийское Общество в Германии», к нему примкнул «Лейпцигский Буддийский Миссионерский Кружок» с книгоиздательством и книжным складом⁹³. Он анализирует мотивы привлечения к новой вере, которая предлагается «тем, кто не способен видеть цели жизни только в материальном прогрессе, кого не удовлетворяют, с одной стороны, омертвевшая догматика религии, а с другой — отрицательные выводы современного знания, тем предлагается здесь, будто

⁸⁹ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. С. 22.

⁹⁰ Там же. С. 24.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же. С. 24–25.

⁹³ Там же. С. 26.

бы очищенное от суеверий и детских грез прошлого, учение, свободное от формальностей, согласное с законами природы с наукой вообще, с Дарвиновой теорией развития в частности, одинаково удовлетворяющее запросам ума и влечением сердца. Не забыто и предлагаемое, будто бы „поразительное сходство важнейших страниц жизни Будды и Христа“...»⁹⁴.

Автор указывает и на первые опыты «рекламы северного буддизма», что было особенно актуальным для России, ввиду наличия этнических, исповедовавших именно эту форму буддизма. В частности, он пишет о небольшой книжке Куроды о Магайяне, в английском и немецком изданиях, цель которой «построить для европейцев эти „первые уроки в мудрости северного буддизма“, в твердой уверенности и радостной надежде на успешное развитие буддийского движения Германии»⁹⁵. Гораздо более серьезным подходом, по мнению Кожевникова, отличаются «Очерки махаянского буддизма» японского буддолога Судзуки, с которыми тот выступил для того, чтобы «опровергнуть множество ошибочных мнений о северной системе „со стороны западных критиков и толпы читателей, подобных слепцам, следующим за учеными, но слепыми же вождями“»⁹⁶. Кожевников даже считает, что уже выработан план подготовки в десятилетний срок миссионеров для обращения Европы к этому «Свету Азии»⁹⁷.

При этом, по мнению исследователя, происходит приспособление к современному западному маловерию и неверию, когда на первый план выдвигается и рекламируется все им соответствующее и, наоборот, «бесцеремонно замалчивается или устраняется то, что в историческом буддизме не соответствует преобладающим тенденциям новейшей западной интеллигенции»⁹⁸. Как раз против такого «ревизионизма» и направлена работа Кожевникова.

Автор с сожалением отмечает, что немало способствовало сочувствию к буддизму и искусство XIX в., которое воплотило «разочарование в жизни и жажду покоя небытия». Это поэзия таких поэтов, как Леконт де-Лилль, Каролина Аккерман, Метерлинк, Гофмансталь, где «призыв к отречению от жизни, к блаженной нирване звучит нередко со всем буддийским вдохновением». Кожевников особо акцентирует внимание на музыке Рихарда Вагнера и поэме Эдвина Арнольда «Свет Азии», которая «явилась художественным прославлением Будды» и имела очень широкий успех⁹⁹.

Чтобы лучше понять проблематику и уместность этого произведения, можно обратиться к некоторым эпизодам данной книги, в которых

⁹⁴ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. С. 26.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же. С. 27.

⁹⁸ Там же. С. 28.

⁹⁹ Там же. С. 31.

наиболее ярко проявился ее полемический пафос. В начале части III первого тома «Очерк истории священных книг буддизма», который посвящен анализу «буддийских сакральных текстов», Кожевников пишет о том, что «в отличие от неподвижного ислама, в отличие от христианства, столь богатого способностью к внутреннему развитию и к разнообразию внешних проявлений, при сохранении, однако очень большой определенности в своих основных началах, буддизму свойственна не только существенная изменчивость в процессе его исторической жизни, но и удивительная неясность и неопределенность в самых важных чертах учения...»¹⁰⁰. И в качестве доказательства приводит слова Эдмунда Гарди: «...Под именем буддизма должно разуметь в высшей степени различные образы мыслей и направлений жизни. Тщетны были бы усилия найти такой догмат, который объединил бы всех буддистов прошлого и настоящего»¹⁰¹.

Но, подчеркивая, что священное писание буддизма не исчерпывает собою всего содержания его духовной жизни, Кожевников в то же время считает, что «ознакомление с этим своеобразным духовным миром связано прежде всего с вопросами о происхождении, содержании и свойствах его священного канона»¹⁰². Этим обусловлена его попытка «в кратких чертах разобраться в этих крайне сложных и спорных вопросах»¹⁰³.

Кожевников выделяет характерные черты «буддийского канона», и первой такой отличительной чертой, по его мнению, являются «громкие размеры даже в так называемом „южном“ (палийском) своде священных книг (Трипитаке)»¹⁰⁴. Второй характерной чертой буддийского священного писания он называет «сложность, разнородность и значительную разноценность его состава»¹⁰⁵. Третья характерная черта буддийских священных книг состоит «в решительном преобладании дидактической (поучительной) стороны над исторической и в преобладании отвлеченного учения над живой личностью учителя»¹⁰⁶. В этом он видит еще одно их отличие от Священного Писания: «Библия не ставит своей главной целью научение историческое, главное назначение Библии иное, несравненно высшее — религиозное и нравственное научение»¹⁰⁷.

Особенности буддийских доктринальных текстов — «беспредельность во времени и неопределенность в пространстве — две характерные черты всякого индуистского, и, в частности, буддийского повествования»¹⁰⁸. Отсю-

¹⁰⁰ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1. С. 36.

¹⁰¹ Цит. по: Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. С. 36.

¹⁰² Там же. С. 46.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же. С. 117.

¹⁰⁵ Там же. С. 125.

¹⁰⁶ Там же. С. 127.

¹⁰⁷ Там же.

¹⁰⁸ Там же. С. 134.

да Кожевников выводит еще одно значительное отличие буддизма от христианства — «затмение» личности Учителя самой буддийской доктрины. Учение же Христа, как он пишет, «неразделимо без нее, как единственной в своем роде, исключительной, ни с какой другой несравнимой и неповторимой личности»¹⁰⁹.

И последняя характерная черта, которую выделяет в «буддийском священном писании» автор данного труда, — это преобладание рассуждения, «рефлексии» над чувством: «Готама всегда обращается не к чувству человека, не к сердцу, а к рассудку, и первое условие для успешного принятия его учения — не душевное настроение, не порыв сердца, а ясность ума, способность правильно и последовательно, без ошибок и пропусков, хладнокровно разобраться между истиной и заблуждением. По Христу, совершенство — в полноте любви; по Готаме — в полноте знания»¹¹⁰.

В заключение этого раздела Кожевников делает вывод о том, что самое существенное отличие буддизма от христианства, которое в принципе не позволяет говорить о сходстве между ними, — это то, что буддизм «есть учение о спасении без спасителя»¹¹¹. С данным тезисом — о «спасении без спасителя» — кетати, соглашались и признанные в России буддологи: «Действительно, он <буддизм> не знает Творца наподобие человека, он не знает сотворения мира в пределах истории, он не знает исторического Спасителя, он отрицает познаваемость того Высшего, которое у индийцев называется мировым духом. Тот, кто признаком религии считает эти факторы, тот, конечно, не признает буддизм за религию»¹¹². Но в то же время известный буддолог О. О. Розенберг отмечал, что: «В основе своей буддизм — прежде всего именно религия. Он не только рассуждает о спасении, а стремится к конкретному осуществлению его, развивая в созерцании религиозный опыт человека. Он создает общину — церковь, создает культ и проникается идеей миссионерства»¹¹³.

Во втором томе «Буддизма в сравнении с христианством» Кожевников подробно рассматривает деятельность и состав буддийской сангхи, обращая внимание на ограничение круга лиц, для которых предназначалось буддийское учение, что опять-таки, по его мнению, значительно отличало ее от христианской церкви: «Учение Будды в его строгом смысле и полном составе относилось не ко всем желавшим внимать ему, а только вступившим в учрежденную им монашескую общину, сангху. Только принятые в нее и принесшие установленные обеты иноки (бикху, бикшу) и инокини (бикхуни, бикхушунни) считались полноправными, истинными правове-

¹⁰⁹ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. С. 134.

¹¹⁰ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. С. 141.

¹¹¹ Там же. С. 140.

¹¹² Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 40.

¹¹³ Там же. С. 40.

нами; миряне же (упасаки) и мирянки (упасики), хотя бы и признававшие учение, оставались на особом, преуговорительном положении, в качестве лишь отчасти оглашенных учением, с пониженными от таких лиц исповедальными и нравственными требованиями, но и с соответствен меньшими правами на участие в жизни общины, а, главное, с меньшими средствами и надеждами на духовный прогресс и на достижение конечной цели»¹¹⁴.

Автор останавливается на отношении буддизма к труду и к проблеме «делания» и «неделания», на отношении к женщине и семье. Особое внимание обращается на воспитание чувств к живому в буддизме и осуществление добра для этого живого, Кожевников подчеркивает «пассивную добродетель дхаммы»: «Эта „метта“, эта буддийская любовь, точнее перелаваемая словом „благорасположенность“, проявляется однако, согласно с общей негативной тенденцией буддийской аскетики, более в пассивном воздержании от дурного, нежели в энергичном осуществлении добра»¹¹⁵. При этом он замечает и положительное влияние ряда буддийских идей на индийское общество, полагая, что «решительный отказ самого Готамы и его последователей от животных жертв оказался чрезвычайно влиятельным на окружающую среду», и в этом Кожевников видит «одну из главных заслуг буддизма в деле нравственного перевоспитания индусского общественного сознания»¹¹⁶.

В целом же автор уверен в асоциальности буддизма и его безразличии к решению общественных проблем и даже считает, что буддизм свою доктриную непротравления злу оказал разлагающее влияние на государственную и политическую жизнь народов, которые его исповедуют: «Ограничившись поощрением кротких и благодушных настроений, без настаивания на том, чтобы они переходили в действие, он поощрил и без того присущую Дальнему Востоку и индусскому Югу склонность к социальной апатии, подорвал значение жизненной энергии, приостановил рост мужественных добродетелей, создавая, в лучшем случае, квиетистов неделания и мучеников непротравления, но не героев активного подвига»¹¹⁷.

На протяжении всего текста Кожевников неоднократно подчеркивает сложность усвоения и, следовательно, принятия буддизма европейцами ввиду чуждости западного и восточного мироощущений и ограничений, связанных с переводом на европейский язык основополагающих буддийских понятий: «Суждения о духовном устройстве буддизма для европейца задача не только в высшей степени трудная, но, пожалуй, даже и неразрешимая в ее строгой точности. От подлинного усвоения этой задачи нас отделяет, с одной стороны, крайняя противоположность западно-европейского

¹¹⁴ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. II. С. 335.

¹¹⁵ Там же. С. 350.

¹¹⁶ Там же. С. 355.

¹¹⁷ Там же. С. 426.

жизнепонимания индуистскому вообще и буддийскому, в частности, а, с другой — недостаток в нашей религиозно-философской терминологии выражений, которые достаточно верно и точно могли бы передать многие и, в том числе, основные, существенные начала, положения и определения буддийской психологии и аскетике»¹¹⁸. Противоположность мировосприятий обусловлена прежде всего, по его мнению, тем, что в западной культуре крайнее «пессимистическое и пассивное настроение» духа и такое же направление жизни было до сих пор второстепенным и, по большей мере, временным, в буддизме же пессимизм неизменно преобладает, и то, на что на западе привыкли смотреть как на явление болезненное, всегда считалось на Дальнем Юго-Востоке «явлением нормальным»¹¹⁹.

Какова же все-таки историческая миссия буддизма, его роль в познании сущности человеческого бытия? Кожевников пишет: «Глубже и живее кого-либо буддизм познал правдивость трагического вопля страждущего человека: „немощен есмь!“ и в этом — всемирно-историческая заслуга буддизма, в воспитательном, показательном смысле не изжитая еще и ныне»¹²⁰. Но, как считает православный философ, буддизм не познал второй истины, неизбежно следующей за первой: «...он не расслышал или не захотел услышать второго клича души человеческой, клича верующего во спасение Благодатию Божией: „помилуй мя, Господи, яко не токмо немощен есмь, но и Твое есмь создание“ (3-я молитва пред святым причащением Симеона Метафраста). В лице буддизма тварь забыла и отинула своего Творца и Промыслителя, поставивши на Его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил. Отсюда — неутешная, неисцелимая скорбь буддийского пессимизма. Этого законченного воплощения „души, не имеющей упования“»¹²¹.

Автор «Буддизма в сравнении с христианством», подробно анализируя верно выделенные им составляющие буддийской религии [трирагна («три сокровища»): Будда, его учение (дхарма) и община (сангха)]¹²², в итоге приходит к выводу о полной противоположности буддизма христианству и «чуждости» его западному мышлению и о несомненном превосходстве веры в Христа-спасителя. В пылу полемики Кожевников даже патетически восклицает: «Возможно ли какое-либо сравнение там, где царит полная противоположность. Ибо трудно было бы представить себе больший контраст как тот, который обнаруживается здесь»¹²³.

¹¹⁸ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. II. С. 170.

¹¹⁹ См.: там же. С. 170–171.

¹²⁰ Там же. Т. II. С. 683.

¹²¹ Там же.

¹²² См., предисловие Шохина В. К. к книге: Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. М.: Изд. дом Грааль, 2002. Т. I. С. XXI.

¹²³ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. II. С. 215.

В качестве некоторых штрихов к краткому и схематичному описанию культурного фона создания анализируемого произведения можно привести ряд интересных примеров, свидетельствующих о вхождении восточной философии в интеллектуальную жизнь России начала XX в. Например, в 1910–1912 гг. в Санкт-Петербурге был издан учебник «Общая история философии» В. Вундта, Г. Ольденберга, И. Гольциэра, В. Грубе, Тетуджиро Инуйе, Г. фон Арнима, К. Бэймейкера, В. Виндельбанда, в переводе В. Яшунского, под редакцией проф. А. И. Введенского и Э. Л. Радлова. В этом учебнике в первом томе есть раздел «Индийская философия», написанный Г. Ольденбергом. В нем отсутствуют темы, посвященные непосредственно буддизму, но автор достаточно основательно анализирует философию брахманизма, санкхьи, философию шанкары, вайшешику и ньяю, учение чарваков. При этом выдающийся представитель немецкого востоковедения, на работы которого прежде всего опирался В. А. Кожевников, приходит к выводу о несовместимости западной и индийской философий в целом, о том, что несмотря на то, что «многие, вероятно, поверят и, пожалуй, верят тому, на что надеялся Шопенгауэр, а именно, что наша духовная жизнь так же обогатится и углубится под влиянием санскритской литературы, как некогда, с XV в., под влиянием оживления древнего греческого мира»¹²⁴, но как раз ввиду отсутствия рефлексивной четкости в индийской философии: «Надежды Шопенгауэра не осуществлялись и не осуществляются. Слишком воздушна игра этой философии, слишком она подобна сну, видению, полету Икара. Не было философии, исследующей действительность ясно и точно, беззаветно и успешно, а были только скудные зачатки естествоведения, истории. Спекулятивное мышление не было воспитано в строгой школе науки. Индийские философы — братья индийских поэтов... Для человека Запада: „Какое зрелище! Но, увы, одно лишь зрелище!“»¹²⁵.

«Буддизм в сравнении с христианством» В. А. Кожевникова был написан в то время, когда в России активно развивалась Санкт-Петербургская буддологическая школа. Публиковались труды И. П. Минаева, Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга, С. Ф. Ольденбурга, в которых присутствовало желание ввести буддийскую философию в историю мировой философии и культуры, познакомить читателя с образцами восточной мудрости, рассмотреть не только историко-философские, но и современные для того времени философские проблемы в контексте буддийских идей.

Так, яркий представитель этой плеяды востоковедов О. О. Розенберг был убежден в высокой роли буддизма и значимости его изучения для

¹²⁴ Общая история философии. В. Вундта, Г. Ольденберга, И. Гольциэра, В. Грубе, Тетуджиро Инуйе, Г. фон Арнима, К. Бэймейкера, В. Виндельбанда. СПб., 1910. Т. 2. С. 38.

¹²⁵ Там же. С. 38.

диалога Запада и Востока: «Быть может, пропасть, разделяющая душу Запада от души Востока, не столь глубока, быть может, уже перекинут через нее мост буддизмом, который на религиозной почве соединил Индию с Дальним Востоком. Ведь то, что мы находим в лучших и самых глубоких произведениях литературы и искусства Дальнего Востока — это буддийская мысль или отголоски ее, то есть мысль индийская, во многих отношениях столь близкая и родная нам. Это она с Дальнего Востока возвращается обратно на Запад. Она укажет нам путь к пониманию и того действительно нового, чего нет ни в Индии, ни у нас. И нет сомнения, что со временем, когда больше станет известным культурное богатство Востока, многое из того, что нам кажется странным и непонятым, будет понятно и превратится в близкое и знакомое нам, станет нашим»¹²⁶.

Эти примеры — свидетельство того, что в начале XX в. возникла ситуация напряженного интереса к восточным учениям, в том числе и к буддизму, в России, что связано, как уже отмечалось, с геополитическими интересами страны, влиянием западноевропейской философии, прежде всего Шопенгауэра, развитием отечественных востоковедных исследований, появлением необуддизма и теософии. Отношение к Востоку отличалось в это время чрезвычайным разнообразием: от жаркого интереса и поиска ответов на вопросы, связанные с кризисом западной цивилизации, до настороженного неприятия как антипода опять-таки западной (христианской) культуры.

Так, в 1917 г. в 1-м номере журнала «Христианская мысль» была опубликована рецензия на «Буддизм в сравнении с христианством», написанная В. В. Зеньковским. Известный религиозный философ и историк русской философии отмечает целый ряд достоинств труда Кожевникова, среди которых «ясность изложения и литературные достоинства», сочетающиеся у автора книги с «превосходным знанием литературы вопроса и с настоящей глубиной философского умозрения», «глубокое знание не только буддизма, но и христианства»¹²⁷. Зеньковский подчеркивает: «Все изложение В. А. Кожевникова проникнуто нежным чувством к чужим религиозным внехристианским переживаниям, ему чуждо пренебрежение, высокомерное презрение...». При этом ему «Кожевникову» «открыта относительная правда этих внехристианских достижений именно потому, что ему открыта полнота христианской истины»¹²⁸. С присущей ему эмоциональной искренностью Зеньковский говорит о вреде теософии и о своей солидарности с идеями работы Кожевникова: «Открытое и ясное сознание несоединимо-

¹²⁶ Розенберг О. О. Труды по буддизму. С. 42.

¹²⁷ Зеньковский В. В. Библиография. В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I-II. Петроград, 1916 г. // Христианская мысль. Ежемесячный журнал. Киев, 1917. Январь. № 1. С. 137–138.

¹²⁸ Там же. С. 138.

сти христианства с неоиндуизмом, сознание единственности христианства составляет необходимое условие здоровой религиозной культуры»¹²⁹.

Достаточно интересным, с точки зрения определения особенностей труда Кожевникова, может стать его рассмотрение в рамках общих целей и проблем компаративистики, анализу которых посвящен целый ряд работ современных исследователей. Говоря о специфике труда Кожевникова именно как опыта российского сравнительного исследования, целесообразно обратиться к очерку известного востоковеда В. Н. Лысенко «Компаративная философия в России». Анализируя особенности развития отечественной сравнительной философии, его автор приходит к печальному выводу о «несвободе» российской компаративистики как таковой. Она пишет, что «традиция „чисто академического“ философствования, чуждая профетизму и не претендующая на разрешение насущнейших смысложизненных проблем с трудом приживается в нашем отечестве... Проблема Восток-Запад — это предмет не столько отечественного академического интереса, сколько нашей экзистенции»¹³⁰. Вероятно, важный объективный фактор наличия этой ситуации в сравнительной философии — это то, что Россия географически близка Востоку, исторически включает Восток, и, следовательно, сама — отчасти Восток. Проблема Восток-Запад, различные варианты ее решения всегда были для России возможностью и средством исторической и культурной идентификации. В какой-то мере близостью к собственному буддийскому Востоку обусловлен и особый пафос апологии христианства в работе Кожевникова.

В таком случае, по справедливому замечанию отечественного исследователя-компаративиста А. С. Колесникова, анализ компаративных исследований позволяет увидеть «отличия русской философии и от западной, и от восточной, поскольку культурно-исторические особенности русского государства накладывают отпечаток как на менталитет русского народа, так и, в первую очередь, на менталитет философов, мыслителей, вообще интеллигенции»¹³¹.

И, возвращаясь к вопросу, является ли работа «Буддизм в сравнении с христианством» лишь апологетикой христианства или это опыт компаративного анализа. Бесспорно, целью труда Кожевникова является прежде всего демонстрация превосходства веры в Христа при использовании сравнительно-сопоставительного анализа. Бесспорно, выводы этого сравнительного анализа предопределены религиозно-философскими целями, которые Кожевников назвал в предисловии к своей книге. В то же время эта работа

¹²⁹ Зеньковский В. В. Библиография. В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. С. 138.

¹³⁰ Лысенко В. Г. Компаративная философия в России. С. 165–166.

¹³¹ Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 202.

имет несомненное значение в истории русской философии и отечественных сравнительных исследований.

В данном обширном труде этого, далеко еще не оцененного по достоинству, философа содержатся достаточно полные сведения о развитии западной классической буддологии, поскольку работа Кожевникова базируется на многочисленных исследованиях европейских востоковедов. Здесь, как отмечает Шохин, большую роль сыграло «историографическое трудолюбие» Кожевникова, освоившего «практически всю буддологическую литературу своего времени едва ли не на всех языках (начиная с работ первопроходцев научной буддологии Б. Ходжсона, Э. Бюрнуфа, С. Харди)... Труды английской (во главе с Т. Рис-Дэвидсом), немецкой (во главе с П. Ольденбергом), голландской (во главе с Г. Керном), франко-фламандской (во главе с С. Леви), русской (во главе с В. П. Васильевым) школ XIX–XX вв., равно как и все доступные в его время переводы буддийских текстов, были освоены непрофессионалом в буддологии с беспрецедентной тщательностью»¹³². Работа Кожевникова дает представление об уровне религиозно-ведческих знаний философов и ученых того времени и их отношении к сравнительному изучению религий, в том числе и самого автора. Исходя из полемики Кожевникова с современными ему «любителями буддизма», можно также судить о степени распространенности и о влиянии на культуру Запада и России необуддизма и теософии.

И, наконец, «Буддизм в сравнении с христианством» — это интересный историко-философский источник, свидетельствующий об особенностях восприятия буддизма в русской религиозной философии того периода и о тех вопросах, которые стали разрабатываться в русской философии под влиянием отношений с буддийской.

1.3. С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев о религиозно-антропологическом содержании буддизма

У русского религиозного философа С. Н. Булгакова, конечно же, нет работ, специально посвященных буддизму, и вообще буддийской философии в его работах не уделяется много внимания. За исключением, пожалуй, его самого сокровенного произведения «Свет невечерний», после написания которого Булгаков практически полностью посвящает свое творчество богословию.

¹³² Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. С. XX.

О своем произведении Булгаков пишет: «В этом „собрание пестрых глав“ мне хотелось выявить в философствовании или воплотить в умозрении религиозные созерцания, связанные с жизнью в Православии»¹³³. Писалась данная работа долго, в годы социальных катаклизмов, в годы острого предчувствия кризиса культуры, обусловленного крушением ее ценностей: «Книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 гг.), а заканчивалась она уже под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в „новое время“, война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшие скрижали и опрокинула общечтимые идола. Напротив, в религиозном мироощущении катастрофа эта внутренне предугадывалась как надвигающаяся вместе с созреванием исторической жатвы»¹³⁴.

«Свет невечерний» тесно связан с философской и религиозной биографией самого философа, сложной эволюцией его мировоззрения. Эта книга, как ее называет сам автор, «духовная автобиография или исповедь» («...является обобщающим постижением, как бы итогом всего мною пройденного, столь ломанного и сложного — слишком сложного! — духовного пути, я в ней благодарно его озираю. В жизни час вечеряющий на небосклоне духовном тихо восходит „звезда светлая и утренняя“, и дальний доносится благовест из храма Света Незаходимого. Но зноем палящим томит еще день, круто подымается в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...»¹³⁵).

К теме буддизма Булгаков обращается тогда, когда пишет о природе религиозного сознания, сущность которого он связывает с сущностью понятия Бога. При этом сам автор «в самом широком и неопределенном смысле» определяет понятие «божество» и «бог» как «формальную категорию», применимую «ко всевозможному содержанию», чтобы объять различные религии¹³⁶. В качестве основного существенного признака, «устанавливающего природу религии», принимается «объективный характер» религиозного поклонения, связанный с «чувством трансцендентности божества»¹³⁷. По мнению философа, именно такому требованию отвечают все исторические религии, и «такова природа религии вообще»¹³⁸. В этом смысле для Булгакова не представляется исключением и буддизм. Несмотря на то, что, как пишет Булгаков, что он слышит обычные в таких случаях возражения, он уверен, что «возможна и существует атеистическая религия, утверждаю-

¹³³ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Изд-во Республика, 1994. С. 3.

¹³⁴ Там же. С. 4.

¹³⁵ Там же. С. 6.

¹³⁶ Там же. С. 21.

¹³⁷ Там же. С. 21.

¹³⁸ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения.

шая своей основой не Бога, но небытие, ничто, и религия эта имеет мировое значение, считает сотни миллионов последователей: это — буддизм...»¹³⁹.

Философ приводит следующие аргументы. Во-первых, по мнению Булгакова, «нужно отличать религиозную практику от богословской спекуляции», поскольку известно, что «народный, экзотерический буддизм», а именно ему, как считает автор, обязана эта религия «обширностью своего распространения», содержит в себе элементы «конкретного политеизма, даже фетишизма» (т. е. божества и объекты обожествления), а не ограничивается одной «нетовщиной»-нигилизмом.¹⁴⁰ Во-вторых, и это самое главное, как считает религиозный философ, буддийское «ничто, небытие, нирвана, всеединство безразличия (tat twam asi — это есть ты)» не представляет собой лишь отрицательное понятия, но «вполне подходит» под общее, т. е. то самое «широкое», определение Божества: «...И это ничто не есть круглый нуль, но является величиной в высшей степени положительной: именно здесь разумеется то, что существует под покрывалом Майи, которое только застилает наш взор миром явлений; это положительное ничто и составляет подлинную, хотя и трансцендентную для нас действительность, по отношению к которой и устанавливается типически религиозное отношение. В замкнутом субъективизме, имманентизме и психологизме неповинна поэтому даже и эта религия, как бы ни было скудно ее положительное учение о Боге»¹⁴¹. Пожалуй, в данном случае Булгаков единственный из русских религиозных философов пишет о «положительном» и божественном значении нирваны.

А в примечаниях к вышесказанному, говоря о божестве как объекте религиозной функции, ссылаясь на работы Гартмана, Булгаков конкретизирует положительное определение нирваны: «И в буддизме ничто есть 1) абсолютное основание мира, именно положительная причина полагающей мир иллюзии, 2) абсолютное существо (хотя и ничто), которое лежит в основе феноменального мира, 3) абсолютная цель мира, к которой стремится мировой процесс и в котором он находит абсолютное искупление и 4) носитель и источник религиозно-нравственного миропорядка, который представляет единственно истинное и постоянное в иллюзии и лишь который делает единственный мировой процесс действительным процессом спасения»¹⁴². Он делает вывод, что во всех этих четырех случаях Ничто — это объект «религиозной функции или предмет религиозного отношения», а атеизмом буддизм является не потому, что он отрицает бога как предмет религиозного отношения, а потому, что он делает богом «ничто a privativum»: «Если бы он совершил первое, он перестал бы быть религией: но

¹³⁹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 21–22.

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же.

так как он делает последнее, он остается религией и лишь ставит нам проблему, как возможно обожествлять „ничто“»¹⁴³.

К проблеме развития нехристианских религий и их отношения с христианством Булгаков обращается в разделе «Человек», в теме «Свет во тьме». Все нехристианские религии он делит на две большие группы. Одни из них развивались наряду с христианством и в борьбе с ним и имеют в большей или меньшей степени враждебный христианству характер — таков, по его мнению, талмудический иудаизм и мусульманство. Другие развивались вне видимого влияния христианства и по отношению к нему еще недостаточно самоопределились, при этом, хотя «естественно предполагать и в их отношении к христианству наличность соперничества и враждебного от него отталкивания», речь идет о браманизме, буддизме, конфуцианстве и др.¹⁴⁴ Возникает правомерный вопрос, как относиться к этим чуждым христианству религиям. Булгаков определяет два варианта. Первый, весьма распространенный в конце XIX — начале XX в. с помощью «всенивелирующего рационализма под разными флагами», а именно теософии и толстовства — это поиск во всех этих религиях всего, что есть общего, чтобы «взяв это общее за скобку, объявить его квинтэссенцией религиозной истины»¹⁴⁵. Второй — «признав этот факт множественности религий во всей его для нас непонятности, смириться пред тайной». Как он считает, «...невозможно никакое отступление от абсолютной истины христианства в угоду нехристианству. Можно и должно чтить всякую искреннюю молитву, и однако, христианин не станет молиться с мусульманином в его мечети или браманистом в его пагоде. Такая молитва непосредственно, помимо всяких рассуждений, ощущается как кощунство»¹⁴⁶. Это связано с самим происхождением веры, с тем, что «границы вер установлены не человеческой волей и не должны быть преступаемы произвольно. Здесь тайна Промысла: не всем людям открыта в этой жизни истина христианства»¹⁴⁷. Но в то же время, по мнению Булгакова, «мы не можем отрицать положительного религиозного содержания в язычестве», и еще меньше для этого оснований в отношении «великих мировых религий, по-своему взыскующих Бога и духовно согревающих паству»¹⁴⁸. Подвижников восточных религий Булгаков ставит в один ряд с европейскими, полагая, что «подвижники религии суть всегда вожди человечества. И, напр., Рамакришна принадлежит не только Индии, но и европейскому миру»¹⁴⁹.

¹⁴³ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 22.

¹⁴⁴ См.: там же. С. 283.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Там же.

Христиане должны «уважать и ценить чужие веры, но *быть* надо лишь самим собою», поскольку, как считает христианский философ, «...истинная религия только одна, хотя от этого и не становятся обманом другие, в каком-то ином смысле тоже „откровенные“ религии»¹⁵⁰. При таком «свете христианской веры» пишет Булгаков, могут получать вполне справедливую оценку те истины, которые «наличествуют в догматических учениях нехристианских религий, и те черты подлинного благочестия, которые присущи их культуре», и для этого вовсе не нужно «стремиться во что бы то ни стало устроить какой-то религиозный волапюк или установить международное эсперанто»¹⁵¹.

К теософии и оккультизму Булгаков, как и практически все русские религиозные философы, относился резко отрицательно. В работе «Свет Невечерний» дается следующая характеристика теософии: «...особую разновидность естественной религии, или „религии вообще“ составляет так наз. теософическая доктрина, согласно которой все религии имеют общее содержание, говорят одно и то же, только разным языком, причем надо отличать *эзотерическое* учение, ведомое лишь посвященным, и *экзотерическое*, существующее для profanum vulgus, различия символики и обряда, обусловливаемые историческими причинами, существуют только во втором, но не в первом. Это учение опирается на смелые аналогии и отождествления, особенно же на сближения моральных учений, в которых, вообще говоря, легче найти эту близость нежели в догме и обряде»¹⁵². Итогом теософских религиозных изысканий, по мнению Булгакова, является то, что обесцвечиваются «оригинальные краски исторических религий», все конкретное, т. е. само содержание религиозной жизни, отходит в экзотеризм, а в качестве подлинного эзотерического содержания «подставляется» доктрина самого теософического общества, основной целью которого и была популяризация «универсального религиозного волапюка»¹⁵³.

Исследователи отмечают яркое своеобразие религиозно-философского произведения Булгакова «Свет Невечерний», в котором он «в диалоге и полемике с различными философскими и религиозными течениями — стремится выработать универсальное мирозерцание, которое связало бы в единое целое Бога, Мир и Человека, не отождествляя их и не уничтожая качественного различия и специфики, присущих каждому из них, дать всестороннее обоснование новой антропологии — онтологическое, гносеологическое, космологическое, аксиологическое, эсхатологическое, научное и религиозное»¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 283.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Там же. С. 56.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Долгов К. Искатель религиозного единства жизни // Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. С. 360.

Пытаясь определить сущность и особенности универсального религиозного мирозерцания, Булгаков не обходит вниманием и буддизм, который он уверенно относит к «великим мировым религиям», в силу наличия в нем объекта религиозной веры, «чувства трансцендентности божества». Это, во-первых, по мнению философа, доказывается фактом присутствия в простонародных буддийских практиках веры в персонафицированные божества. И, во-вторых, автор высказывает оригинальную и отличную от мнения большинства русских религиозных философов мысль, что буддийское Ничто, т. е. Нирвана представляет собой положительный объект обожествления, это Ничто, по мнению Булгакова, и есть Бог (в том широком всеобщем понимании которое даст философ в этой работе) буддистов. Следовательно, несмотря на внешний атеизм, буддизм — это полноправная «историческая религия». Булгаков с искренним уважением относится к «положительному содержанию» «великих мировых религий» и, в том числе буддизма, обосновывая при этом историческую «истинность» христианства и категорически выступая против всех видов нового синкретизма, в лице теософии, толстовства и, как он пишет, всяческого религиозно-«международного эсперанто».

* * *

Определить особенности присутствия буддийской философии в проблематике творчества Н. А. Бердяева к буддизму можно только в контексте всего антропологического содержания его работ. Так, во вступительной статье к книге «О назначении человека» П. П. Гайденок отмечает: «...основным предметом интереса Бердяева всегда оставался человек: как бы ни менялись политические симпатии и философские увлечения Бердяева на протяжении его жизни, какие бы влияния ни претерпевал он в ходе своего развития, центральной темой его мысли был человек, его свобода, его судьба, смысл и цель его существования. В этом плане Бердяев — глубоко русский мыслитель, в этом родство его с русской литературой и русским искусством»¹⁵⁵. А сам Бердяев пишет: «Основной, изначальной проблемой является проблема человека, проблема человеческого познания, человеческой свободы, человеческого творчества. В человеке скрыта загадка познания и загадка бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть носитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Вступ. статья Гайденок П. П. // Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Изд-во «Республика», 1993.

¹⁵⁶ Бердяев Н. А. О назначении человека. М.: Изд-во «Республика», 1993. С. 28.

Н. А. Бердяев обращается к теме буддизма при рассмотрении проблемы страдания в работах «О назначении человека (опыт парадоксальной этики)» и «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого». Он сравнивает отношение к страданию в христианстве, стоицизме и буддизме. Определяя стоицизм и буддизм как «высокие типы нехристианских нравственных учений», он говорит, что они «боятся страдания и учат, как избежать страдания, как стать к нему нечувствительным, как достигнуть бесстрастия». Бердяев полагает, что буддизм видит только физическое, а не нравственное зло. Зло «есть боль, страдание» и «всякое бытие есть боль и страдание» и буддизм не имеет мужества принять это страдающее бытие, отказывается от него и «бежит в небытие». Отрицающий страдающее бытие буддизм не знает «как жизнь может быть выносимой при принятии страдания, не знает тайны креста»¹⁵⁷. Признавая сострадание буддизм, пишет Бердяев, отрицает любовь «ибо сострадание может быть путем избавления от муки бытия, любовь же утверждает бытие и, следовательно, муку, любовь умножает скорбь и страдания»¹⁵⁸. Христианство имеет мужество принять боль и страдание.

Бердяев достаточно высоко оценивает сотериологию буддизма, называя его «великим учением о спасении от мук и страдания без Спасителя», сущность буддийского спасения Бердяев видит в том, что оно «есть спасение через знание той истины, что бытие есть страдание, т. е., в конце концов, спасение для немногих, ибо лишь немногие — знающие»¹⁵⁹. Общим в учениях Востока и стоиков является, по его мнению, то, что Конфуций, Будда, стоики как все мудрецы мира «искали покоя для человека, свободы от страдания и муки»¹⁶⁰, «буддизм и стоицизм интересны тем, что они поняли, что жизнь есть страдание, буддизм — прямо, стоицизм — косвенно»¹⁶¹.

Бердяев считает, что страдание является основной темой христианства, которое раскрывает истинное значение страдания и делает его выносимым, поскольку «оно дает смысл страданию через тайну креста»¹⁶². Философ определяет причины, виды и исход страдания. Человек переживает двойное страдание. Он страдает не только от реальных «ниспосланных» ему испытаний: смерти, болезней, нужды, измены, одиночества, разочарования и др., но и от «бунта и возмущения» против испытываемых им страданий, страдает, проклиная сами страдания. И это второе страдание куда «горше» первого. И только, когда человек, наконец, соглашается выносить страдание, принимает сам «смысл ниспосланного ему страдания», страда-

¹⁵⁷ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 111–112.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же. С. 111.

¹⁶⁰ Там же.

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же.

ние облегчается, делается меньше, «выносимее»¹⁶³. Это и есть «просветление» страдания: «Темное страдание, т. е. самое страшное, и есть страдание, которого человек не принимает, против которого он бунтует и злобствует. Светлое страдание, т. е. возрождающее, и есть то, которое он принимает, в котором видит высший смысл. И в этом смысл Креста. „Возьми крест свой и следуй за Мною“»¹⁶⁴.

Из различий в понимании значения страдания в жизни человека вытекает, по Бердяеву, и различие в отношении к состраданию в христианстве и буддизме. «Сострадание в буддизме есть желание небытия для страждущего, есть отказ нести страдание не только для себя, но и для других. Сострадание в христианстве есть желание просветленной и возрожденной жизни для страждущего, согласие разделить его страдание. Есть сострадание как отказ от жизни, и есть сострадание как утверждение жизни. Всякая жизнь в мире есть несение креста. И я должен нести крест не только свой, но и чужой, крест моих ближних. И я должен искать для других не страдания, а несения креста, потому что несение креста есть просветление страдания и муки жизни»¹⁶⁵.

К проблеме страдания Бердяев обращается в одной из последних работ «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» (1944–1945). Он определяет свою книгу как «не догматическую» и «совсем не теологическую», но стремится к тому, чтобы «иметь право сказать, что она верующая». Автор полагает, что необходимо отказаться от сциентизма как ложной и ограниченной философии и обратиться к философии, ориентированной не только на научное знание, но и на религиозный опыт. Бердяевым движет желание «выразить пережитую внутреннюю духовную борьбу последних лет, испытанные муки и страдания и их преодоление, пережитые надежды». Философ пытается охватить мыслью «начальное и конечное» и «допускает единственно возможную метафизику — метаисторию», поскольку «...все экзистенциальное есть история, динамика, судьба — человек есть история, мир есть история, Бог есть история, совершающаяся драма. Философия, которую я хотел бы выразить, есть драматическая философия судьбы, существования во времени, переходящего в вечность, времени, устремленного к концу, который есть не смерть, а преображение»¹⁶⁶. Такая экзистенциальная философия: «есть выражение (экспрессионизм) моей личной судьбы, но судьба моя должна выражать и судьбу мира и человека»¹⁶⁷.

В главе V, названной «Страдание», философ, как и в работе «О назначении человека» сравнивает три учения, где, по его мнению, обнаружен

¹⁶³ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 112.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же. С. 254.

¹⁶⁷ Там же.

особый, экзистенциальный, смысл страдания — буддизм, стоицизм и христианство. Эти ответы, полагает автор, являются основными и сегодня. Общность буддизма и стоицизма в том, что они не принимают страдания, стремясь уйти и спастись от него. Для буддизма уход от страдания — это победа над желанием «привязывающим к миру» и путь к достижению нирваны. При этом, Бердяев замечает, что Нирвана «не есть небытие, как обычно думают западные люди, и лежит по ту сторону бытия и небытия, не есть ни существование, ни не-существование»¹⁶⁸. Японский дзен-буддизм, по мнению автора, «модернизирует учение Будды, так как объясняет учение Будды не в смысле отрицания воли, а в смысле просветления, т. е. прежде всего победы над эгоцентризмом»¹⁶⁹. Бердяев оценивает буддизм как новую ступень развития индийского мировоззрения, поскольку тот «имеет большие преимущества перед браманизмом: сострадание, чувство зла мира, отсутствие ритуализма и невыносимой гордости иерархии браманов», но буддизм «уходит от человеческой и мировой жизни, не хочет, чтобы человек взял на себя ее бремя и нес крест»¹⁷⁰. Стоицизм — это попытка «внутреннего освобождения от страдания через изменение отношения ко всему» и стремление принять мир и «согласовать жизнь человека с законом космического разума». В уходе от страдания — общность стоиков и буддистов. Христианство дает третий ответ — «принимает страдание, принимает крест и в просветленном перенесении страдания ищет освобождения и спасения»¹⁷¹.

При этом Бердяев высказывает достаточно неожиданное для христианского философа мнение, что в христианской, «совсем иной морали» и в христианском отношении к страданию «можно встретить буддийские и стоические элементы»: «Христос учит нести крест жизни. Значит ли это, что нужно увеличить страдание и искать его? Конечно, не таков смысл несения креста. Несение выпавшего на нашу долю креста значит просветленное переживание страдания, т. е. уменьшение страдания по сравнению с непросветленным, темным переживанием страдания»¹⁷².

Бердяев обращается к буддийским идеям при рассмотрении основных проблем своей экзистенциальной философии, в частности такой, как страдание, о которой он писал, что «...страдание есть основной факт человеческого существования. Судьба всякой жизни в этом мире, достигшей индивидуализации, есть страдание»¹⁷³. Это обращение обусловлено двоякой задачей. С одной стороны, желанием обосновать саму антропологическую

¹⁶⁸ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 293.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ Там же. С. 293.

¹⁷¹ Там же.

¹⁷² Там же.

¹⁷³ Там же. С. 289.

значительность проблемы страдания, и способы ее глубокого решения в истории человечества (которая носит, по мнению Бердяева, пророческий характер). И буддизм в этом случае является одним из исторически значимых ответов на вопрос о страдании человека и отношении к нему, наряду со стоицизмом и христианством. С другой, показать спасительный путь решения этой проблемы в христианстве как путь восхождения к божественному, путь просветления и преображения. К сказанному следует добавить, что Бердяев демонстрирует глубокое знание ряда значительных буддологических работ того времени: Г. Ольденберга, Д. Судзуки, Л. Дела Вале-Пуссэна.

1.4. Буддийская концепция перевоплощения и проблема перевоплощения в работах Н. О. Лосского и С. Л. Франка

Теме перевоплощения у Лосского был посвящен ряд работ: «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозисе»¹⁷⁴, «Учение о перевоплощении»¹⁷⁵. Труды с названием «Учение о перевоплощении» издавались несколько раз. Вероятно, первый раз при жизни автора в 1936 г. в Париже в сборнике «Переселение душ», затем, вероятно, этот же сборник, в том числе и с данной работой, был переиздан Ассоциацией Духовного Единения «Золотой Век» в 1994, в 1992 г. вышло в свет издание «Учение о перевоплощении. Интуитивизм», в котором как сказано в предисловии, опубликованы работы Лосского, никогда не публиковавшиеся полностью, написанные им в конце жизни (предположительно, в начале 50-х гг.), хранящиеся в Институте славянских исследований в Париже¹⁷⁶.

В первой главе «Учения о перевоплощении» (издания 1992 г.) Лосский определяет мировоззренческие установки, в рамках которых было разработано данное учение, и именно персоналистские основания этой концепции. Он поясняет: «Согласно этому учению, весь мир состоит из лично-

¹⁷⁴ Лосский Н. Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозисе // Сборник, опубликованный Русским научно-исследовательским институтом в Праге в 1931 г. на русском языке, а также см. на немецком языке в «Archiv für Geschichte der Philosophie». 1931. XL («Архив истории философии»).

¹⁷⁵ Лосский Н. Учение о перевоплощении // Сб-к Переселение душ. Париж, Изд. YMCA-PRESS, 1936.

¹⁷⁶ См., предисловие к Лосский Н. О. Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Изд-я группа «Прогресс» VIA, 1992. С. 6.

стей (persona), действительных или потенциальных (возможных). Под словом „потенциальная личность“ разумеется при этом существо, способное, развиваясь, стать с течением времени действительной личностью. Примером такого мировоззрения может служить философия Лейбница, согласно которой весь мир состоит из монад и каждая монада есть действительная или потенциальная личность»¹⁷⁷.

Во введении к этому изданию Лосский говорит о значимости теории перевоплощения в истории мировой мысли. Он отмечает, что Шопенгауэр, который утверждал, что более половины человеческого рода верит в перевоплощение, без сомнения был прав. Поскольку почти все примитивные народы, а именно африканские негры, американские индейцы, австралийцы, обитатели островов Тихого океана, признают перевоплощение. В Азии же это учение входит в состав религии буддизма, и у этой религии насчитывается до 500 миллионов приверженцев. Кроме буддизма, пишет Лосский, учение о перевоплощении встречается в разных других религиях, например, в браманизме, у египтян в религии друидов. Секта орфиков, гностики, теософы, антропософы, многие оккультисты, как отмечает философ, также придерживаются этого учения¹⁷⁸. Особое значение Лосский придает факту распространенности учения о перевоплощении у примитивных народов: «То обстоятельство, что почти все примитивные народы верят в перевоплощение, не дает права относиться к этому учению с пренебрежением; скорее наоборот. Именно поэтому следует обратить на него особенное внимание»¹⁷⁹.

Но поскольку, по мнению Лосского, это учение хотя и встречается у многих философов, но «обыкновенно лишь мимоходом», то он задался «целью разработать ее систематически» на основе защищаемого им философского мировоззрения, а именно персонализма¹⁸⁰. Философ замечает, что «учение о перевоплощении есть не философская теория, а гипотеза», поскольку к области философии в точном смысле слова относятся, согласно защищаемой им теории знания, только истины, доказанные вполне достоверно. Но ценность этих догадок, как он считает в том, что они опираются на основные понятия его мировоззрения, которые «относятся к области философии» и которые он считает доказанными в других своих книгах и статьях¹⁸¹. То есть данная гипотеза Лосского, говоря современным языком науки, является теоретически и методологически обоснованной.

Для того чтобы понять восприятие буддийских идей перевоплощения Лосским необходимо понять основания его собственного персоналистско-

¹⁷⁷ Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. С. 13.

¹⁷⁸ Там же. С. 10.

¹⁷⁹ Там же. С. 11.

¹⁸⁰ Там же. С. 12.

¹⁸¹ Там же.

го учения о перевоплощении. В чем видит необходимость данного учения Лосский для развития метафизики и лучшего понимания эволюции от природного к божественному? Основные идеи своего учения Лосский определяет в главе «Достоинства учения о перевоплощении», начинается он с обращения к проблеме обожения. Он пишет: «Бог есть существо всемогущее, всеведующее и всеблагое. Отсюда следует, что он творит мир с целью создать наивысшее возможное добро. Он творит только личности, т. е. существа, наделенные такими свойствами, правильное использование которых делает их достойными обожения по благодати и вступления в Царство Божие»¹⁸².

Достоинством своего учения Лосский также считает его антифиналистский, оптимистический характер, свидетельствующий о глобальной восходящей эволюции всего живого. Он пишет: «Сравнивая историческое настоящее человечества с прошлым и видя постоянные исторические неудачи, можно прийти в отчаяние: особенно в наше время стало очевидно, что в истории человечества нет значительного совершенствования в существенных основах человеческого характера, тогда как идеалы религиозных людей бесконечно высоки. Но если сравнивать настоящее человечество с дочеловеческим царством бытия, понимая его в духе теории перевоплощения как наше собственное прошлое, то прогресс окажется грандиозным и у нас окрепнет вера в бесконечные силы наши и возможности дальнейшего сверхчеловеческого развития, ведущего к порогу абсолютного добра, к вратам Царства Божия»¹⁸³.

По мнению Лосского, каждое из лиц, входящих в состав Царства Божия, есть «космическое тело Христа», имеющее индивидуальное и вселенское значение и назначение. Но тогда возникает важный вопрос: «Когда совершается обожение тех лиц, которые, согласно определению суда Божия, должны стать членами Царства Божия? Возможно ли, чтобы обыкновенный человек, далекий от нравственного совершенства, тотчас после смерти мог удостоиться той полноты душевного и телесного бытия, которая есть воскресение в жизнь вечную?»¹⁸⁴. Как считает философ «скачок от земной жизни человека с его бедным опытом, слабым умом, весьма ограниченными духовными силами и несовершенным телом к бесконечности Божественной жизни и вселенского бытия так громаден и так необоснован, что нельзя допустить, чтобы он осуществлялся хотя бы и в порядке чуда, творимого всемогуществом Божиим...»¹⁸⁵ По мнению Лосского, «неопределенное представление о состоянии развоплощения души и пасивном ожидании ею последнего суда», распространенное в православии

¹⁸² Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. С. 71.

¹⁸³ Там же. С. 70.

¹⁸⁴ Там же. С. 72.

¹⁸⁵ Там же.

не может удовлетворить нашего ума, кроме того «тысячи лет, проводимые душой без творческой духовно-телесной деятельности, без дальнейшего опыта и новых испытаний, не прибавляют оснований для суда и не имеют никакого смысла. Хуже всего то, что нравственное состояние множества людей в конце жизни бесконечно далеко от того, чтобы они были достойны обожения»¹⁸⁶. Лосский считал, что для обожения и, следовательно, спасения необходимо воспитать в человеке любовь к добру; но, к сожалению, «эта цель во многих случаях не может быть достигнута в течение одной жизни человека на земле»¹⁸⁷. Поэтому, по мнению философа, «для справедливого осуществления дела спасения всех, взятого на себя Иисусом Христом, необходимо, чтобы после смерти человека продолжалась жизнь его в новых условиях, с новым опытом, который может быть использован для нравственного совершенствования»¹⁸⁸.

Как полагал Лосский, его теория перевоплощения, развитая на основе метафизики персонализма, может способствовать выработке теодицеи. Поскольку, согласно этой теории, «не только человек, но и всякое существо в природе, если у него есть какие-либо несовершенства и страдания, мучится по своей вине, именно вследствие своего эгоизма; все страдания имеют осмысленный и целительный характер; в конечном итоге несовершенства и всякое зло преодолеваются свободною волею, и все существа рано или поздно будут спасены»¹⁸⁹. И таким образом, пишет философ: «Это учение дает удовлетворение при решении проблем философских наук — метафизики, этики, теодицеи»¹⁹⁰. Данная гипотеза перевоплощения, убежден он, плодотворна и в решении многих проблем в области специальных наук, особенно «при разработке теории развития не только растений и животных», а также «вообще эволюции от неорганической природы вплоть до единого целого вселенной»¹⁹¹.

Сам Лосский в «Истории русской философии» определяет сущность своего учения о перевоплощении следующим образом: «Лосский защищает учение о перевоплощении, разработанное Лейбницем под названием метаморфозиса. Лейбниц считал, что это учение приемлемо для христианской теологии, так как он признавал, что переход монад (субстанциально-го деятеля от животной к рациональной человеческой стадии достигается посредством дополнительного творческого акта бога, названного им „сверхтворением“. Такая концепция происхождения человека сочетает теорию предсуществования души с теорией сотворения мира богом... Лосский го-

¹⁸⁶ Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. С. 73–74.

¹⁸⁷ Там же. С. 76.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Там же. С. 84–85.

¹⁹⁰ Там же.

¹⁹¹ Там же. С. 85.

ворит, что в процессе перевоплощения все деятели рано или поздно преодолевают свой эгоизм и удостоиваются обожествления через посредство благодати. Но так как процесс развития совершается посредством свободных творческих актов, он часто не является прямым восхождением в царство божие, но содержит временные грехопадения и заблуждения. Лосский называет нормальной эволюцией ту линию развития, которая ведет прямо к вратам царства божиего»¹⁹².

Нужно также заметить, что в вышеописанной работе «Учение о перевоплощении» Лосский полемизирует с критиками и противниками данной гипотезы, а именно с Вышеславцевым, Франком, Бердяевым, Зеньковским, Флоровским, Павлом Сивеком, от. Иоанном Шаховским¹⁹³.

Так, каким же образом относился Лосский к одной из самых распространенных форм учений о перевоплощении — той, что представлена в буддизме? Хотя автор в своем введении в качестве доказательства распространенности и, следовательно, правомерности учений о перевоплощении приводит именно эту мировую религию, указывая на огромное число ее последователей, но в главе шестой «Философы, признающие перевоплощение» он достаточно подробно, опираясь на исследование известного буддолога О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», анализирует буддийскую теорию перевоплощения и приходит к выводу о том, что «изложенная им теория перевоплощения во многом прямо противоположна учению буддизма»¹⁹⁴. При этом Лосский в целях определения онтологического статуса человека в буддизме вводит в свою работу описание буддийской метафизики: «Исходный пункт и основная задача буддийской метафизики, говорит Розенберг, есть анализ человека, именно анализ потока индивидуального сознания. Каждое конкретное переживание, напр., радостное восприятие восхода солнца, можно разложить на ряд элементов: в нем есть 1) сознательное чувственное восприятие чего-то объективного — нечто светлое, круглое и т. п.; 2) сознательные психические состояния — напр., чувство радости, какие-либо воспоминания и т. п. Эти элементы объединяются, вступают в связь друг с другом и сменяют друг друга»¹⁹⁵. Останавливается Лосский и на связи этих элементов — карме, совершенно правильно, в том числе и с точки зрения современной буддологии, определяя ее как «обуславливающий способ их сплетения», от которого зависит характер личности и характер переживаемого ею внешнего мира: «Этот организующий элемент или формирующая сила буддистами называется „карма“»¹⁹⁶. Лосский цитирует слова Розенберга о том, что «нет ни солнца,

¹⁹² Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 336–337.

¹⁹³ Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. С. 87–100.

¹⁹⁴ Там же. С. 101.

¹⁹⁵ Там же. С. 102.

¹⁹⁶ Там же.

ни человеческого я, нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то *закономерным образом*; в результате получается сложное явление — человек, видящий предметы и переживающий психическую жизнь, а не человек и предмет отдельно»¹⁹⁷.

Анализируя буддийские метафизические идеи, философ обращает особое внимание на отсутствие свободы в сансарическом мире, личного бессмертия и вообще персонифицированной личности как таковой: «Свободы в таком мире быть не может; в течение его представляется буддизму как цепь необходимых неотвратимых явлений, обусловленных какою-то не зависящую от сознательных существ необходимостью. Личное индивидуальное бессмертие отрицается здесь... Без сверхвременного субстанциального центра личности невозможно для нас достижение индивидуальной и в то же время абсолютной полноты бытия. Отсюда понятно, что буддист, понимая личность только как комплекс переходящих мгновенных событий, замкнутых в себе, считает личное бытие злом, и сущность его он видит только в себялюбии»¹⁹⁸. Этим, по мнению Лосского, и определяется буддийский путь спасения, отрицающий личное бытие человека: «Посредством определенной системы упражнений он старается уничтожить в себе всякое желание и любовь к жизни, чтобы достигнуть уничтожения своей личности»¹⁹⁹. Но именно в этом проявилась, как считает философ, ограниченность и односторонность буддийской философии, поскольку «направив все внимание лишь на временное бытие, буддист не замечает, что личность может быть источником не только себялюбия, но и бескорыстной любви к абсолютным ценностям и центром бесконечного творчества, создающего абсолютную полноту бытия»²⁰⁰.

Говоря о чуждости и даже противоположности буддизма личностной теории перевоплощения, Лосский опять-таки опирается на мнение Розенберга, относительно содержания буддийского «перевоплощения»: «Следовательно, ничего, собственно, не перерождается, происходит не *трансмиграция*, а бесконечная трансформация комплекса дарм, совершается *перегруппировка элементов-субстратов*, наподобие тому, как в калейдоскопе те же частицы группируются в новые, более или менее похожие друг на друга фигуры, но все же индивидуально различные, никогда не повторяющиеся. Каждая отдельная фигура до известной степени обусловлена или связана с предыдущей и в известном смысле влияет на последующую. Процесс такой перетасовки происходит в силу безначальной инерции, и если не произойдет приостановки или пресечения движения, то колесо бытия автоматически должно продолжать свое вращение»²⁰¹.

¹⁹⁷ Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. С. 103.

¹⁹⁸ Там же.

¹⁹⁹ Там же. С. 104.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Там же. С. 103–104.

Таким образом, буддийское учение о перевоплощении играет в персоналистской концепции Лосского двойную роль. С одной стороны, рас пространенность самого буддизма, в котором это учение занимает важное место, есть свидетельство обращения к этой проблеме множества людей, как на Западе, так и на Востоке. С другой стороны, философ показывает противоположность буддийских идей своему персоналистскому учению, в котором он пытается, путем определения метафизических оснований восхождения человека к Царству Божию, эволюции бытия природного к бытию божественному, обожению человека как существа духовно-телесного, решить целый ряд религиозно-философских проблем, например, проблем личного и всеобщего спасения и теодицеи. При этом Лосский демонстрирует уважительное отношение к внешне похожей, но, действительно, противоположной теории самого Лосского, буддийской концепции. Кроме того, его работа есть свидетельство восприятия буддологических религиозно-философских знаний в философии и науке России, в чем немалая заслуга представителей Санкт-Петербургской буддологической школы.

* * *

Известный русский философ С. Франк обращается к буддизму также в связи с рассматриваемой им проблемой переселения душ в работе «Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк)». В начале статьи он пишет о различении концепций «перевоплощения души» и «переселения душ». Так он говорит: «Учение о переселении душ нужно отличать от учения о перевоплощении. Последнее относится к первому, как род к виду. Общая мысль, что индивидуальная человеческая душа не привязана раз и навсегда к данному телу, а способна (по смерти, а иногда даже при жизни) от него отрываться и воплощаться в новое тело — в тело другого человеческого существа, животного и растения, и даже в неорганическое тело, например, камень и т. п. — есть едва ли не общая вера всех или большинства первобытных народов.

От этого общего представления большинства первобытных народов о возможности для человеческой души перевоплотиться после смерти или даже при жизни в другое человеческое, животное и растительное существо или даже неодушевленный предмет надо, как указано, отличать учение о переселении душ в точном специфическом смысле этого понятия. Под ним разумеется вера, что нормальной и необходимой формой посмертного существования души является ее переход в другое живое тело — в тело другого человека, животного или растения, вера в существование, „блуждание“ (таков смысл индусского слова „сансара“) души — от одной телесной смерти к другой — через разные органические

тела»²⁰². И, по его мнению, вера в переселения душ — это достаточно редкое исключение, которое встречается у трех древних «арийских» народов: у индусов, кельтов и фракийцев; от которых она перешла в орфическую секту древних греков²⁰³.

Одной из задач работы Франка является рассмотрение, в какой форме впервые проявляются в Индии учения о переселении душ, которые, «в чисто хронологически-генетическом порядке содержат первый зачаток этого учения»²⁰⁴. Он пишет, что следы этого духовного процесса начинают встречаться в древнейших богословских текстах так называемых «брахман». Первоначальным источником древнеиндусского учения о воплощении или переселении душ он считает «жуткое сознание», что ужас смерти есть неоднократное испытание, через которое должен пройти человек. Как считает Франк, «религиозное ударение лежит при этом не на идее новых жизней, а на идее множества смертей»²⁰⁵. В то же время, более поздние представления о переселении душ, хотя и исторически восходят к выше-названному, но по существу коренным образом отличаются от него. Первое есть «лишь потенцирование страха смерти, тогда как позднейшее классическое индусское учение о переселении душ — так же как соответствующее греческое учение — есть, напротив, продукт отвращения и усталости от жизни и жажды окончательного успокоения в смерти (как увидим дальше). Между этими двумя мирозерцаниями и жизнеощущениями лежит эпоха какой-то радикальной духовной революции, недостаточно отмеченной в истории индусской религиозной письменности»²⁰⁶.

Франк уверен в том, что истинное происхождение учения о переселении душ заключено в сочетании «натуралистического мироощущения со свособразной идеей, которая составляет подлинно оригинальное достояние индусской религиозности, — с идеей кармы», которой он дает следующее определение: «Это есть судьба человеческой души в новой земной жизни, определенная ее делами в жизни предыдущей, — имманентное возмездие — награда или наказание, — испытываемое душой в новом воплощении, в итоге того, что ею было совершено в предшествующей жизни. Карма есть, прежде всего, индусская форма теодицеи»²⁰⁷. Франк сравнивает идею кармы с христианским учением о награде и каре на небесах и отмечает, что, несмотря на кажущуюся аналогию, в учении о карме

²⁰² Франк С. Л. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк) // Сборник «Переселение душ». Ассоциация Духовного Единения «Золотой Век». М., 1994. С. 268.

²⁰³ См., там же. С. 270.

²⁰⁴ Там же. С. 271.

²⁰⁵ Там же. С. 272.

²⁰⁶ Там же.

²⁰⁷ Там же. С. 273.

есть и другие черты, «резко отличающиеся от христианского мировоззрения». Это, во-первых, содержащийся в учении о карме «мотив полной деперсонализации человеческой души»: «Человеческая душа распадается здесь без остатка на комплекс или сумму добрых и злых дел... Единственное, что есть подлинно бессмертного в человеке, есть его дела»²⁰⁸. Во-вторых, «абсолютный фатализм» учения о карме, который связан, по мнению Франка, с мыслью о невозможности искупления раз совершенной вины: «Дело, раз совершенное человеком, есть сила, продолжающая жить независимо от него, сила, над которой он более невластен и которая определяет всю его будущую судьбу»²⁰⁹. Из него вытекает третий мотив учения о карме его «двойной пессимизм»: «злые дела обрекают человека и в будущей жизни быть злым и творить новое зло, — но в силу этой закономерности — неуничтожимости раз совершенного зла и порождения им нового зла — количество злых дел и побуждений, а потому и количество бедствий и несчастий в мире должно неустанно накапливаться и возрастать»²¹⁰. Исходя из данного анализа кармы, Франк делает интересный сравнительный вывод о том, что «„Брахма“, с одной стороны, близко к идее божественного „Ничто“ христианских учителей отрицательного богословия, но, с другой стороны, отличается от него абсолютным исчезновением, потуханием в непостижимом всеединстве человеческого сознания»²¹¹.

Рассматривая учение о переселении душ в индийской философии в целом, подчеркивая его распространенность в индийской культуре, Франк останавливается и на буддийской философии. Он считает, что «...буддизм в этом отношении не внес ничего нового в индусское религиозное сознание — он лишь упростил и популяризировал его, уничтожив мистическую метафизику брахманизма... спасение от вечных адских мук переселения душ — спасение это есть и в буддизме... душа есть не что иное, как совокупность, комплекс, „пучок“ желаний, жизненных страстей, ее кажущееся единство лишь мнимо, есть злое наваждение слепой похоти к жизни, и с усмотрением этого заблуждения человек спасется от цепи рождений, окончательно умирает, растворяется в нирване. Будда, так же как мудрецы „Упаншад“ и авторы систем Санкья и Веданты, есть спаситель от жизни, от дурной бесконечности цепи рождений, возвеститель окончательного потухания жизни в вечном покое нирваны»²¹².

Буддизм рассматривается Франком и в контексте компаративистских изысканий: «И если Будда начинает свою проповедь торжественными словами: „Откройте ваши уши. Монахи: спасение от смерти найдено“, то это

²⁰⁸ Франк С. Л. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк). С. 274.

²⁰⁹ Там же. С. 275.

²¹⁰ Там же.

²¹¹ Там же.

²¹² Там же. С. 277.

имеет лишь внешнее сходство или лишь малую точку соприкосновения с Христовым делом победы над смертью. Ибо Будда побеждает смерть именно как переход к мукам новой жизни, или побеждает смерть через уничтожение самого субстрата, которым питается смерть — самой жизни». Западное сознание, полагает Франк, в силу «аксиоматической ценности для него жизни», когда соприкоснулось с буддизмом, «впало в заблуждение, приняв учение о переселении душ за *благу* весть о своеобразном бессмертии, о большей полноте жизни»²¹³. При этом русский философ обращает внимание на некую универсальность учений о переселении душ на Западе и Востоке, указывая на необходимость исследования этой проблемы: «Генетическая связь соответствующих религиозных представлений фракийцев с индусским учением остается невыясненной и, по-видимому, и по существу сомнительной; тем более замечательно, что когда древние греки в лице секты „орфиков“ восприняли от фракийцев вместе с культом бога Диониса и учение о переселении душ, оно имело у них то же содержание, и тот же религиозный смысл, что в Индии»²¹⁴.

1.5. Евразийцы о роли буддизма в мировой и российской истории

Достаточно своеобразным отношением к буддийской философии и к буддизму как религии отличаются работы евразийцев. Несмотря на определение русской культуры как культуры евразийской — срединной между Востоком и Западом, делая особый акцент на монгольском факторе развития России и даже выдвигая оригинальные концепции туранско-татарской русской истории, один из наиболее ярких представителей этого направления Н. С. Трубецкой чрезвычайно негативно и резко (при этом не затрудняя себя глубоким религиозноведческим или философским анализом буддизма, без опоры на широко известную в то время востоковедческую литературу) пишет о буддизме буквально как о логическом завершении развития индийских сатанинских религий.

Так, в самом начале статьи «Религии Индии и христианство» Трубецкой четко определяет свою позицию: «Когда говоришь об исходе к Востоку, о поворотах к Востоку, легко быть неверно понятым. Может создаться впечатление призыва к усвоению одной из „восточных“ культур, или по крайней мере части одной из этих культур. А так как самое бросающееся

²¹³ Франк С. Л. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк). С. 277–278.

²¹⁴ Там же.

в глаза отличие всякой „восточной“ культуры от „западной“ лежит в сфере религиозной, то часто призыв к повороту на Восток понимается в смысле влечения к одной из „восточных“ религий»²¹⁵. По мере чтения статьи создается впечатление, что она и написана главным образом для того, чтобы быть «верно понятым», а именно понятым с точки зрения апологетики православия в его сравнении не только с религиями Востока, но и с протестантизмом и католичеством, поскольку именно духовное разложение Запада, по мысли Трубецкого, способствовало распространению попыток синтеза западных и восточных религий в виде теософии: «В наше переходное время, время разочарований в казавшихся бесспорными ценностях европейской культуры, люди, сбивые с толку, чувствующие, что надо что-то изменить в корне, но не понимающие, что именно, часто направляют свои взгляды именно в эту сторону. Думают произвести какой-то синтез между христианством и „религиями Востока“. Направление это уже давно существует, и возникло оно на Западе, главным образом в англосаксонских странах, где христианство без церковности, христианство без догматов давно уже выродилось в какое-то лицемерное ханжество. И увлечение теософией оттуда проникло к нам, в среду русской интеллигенции»²¹⁶.

Обращаясь к самой проблеме изучения истории религии, Трубецкой отмечает, что есть два типа исследований религии. Например, с точки зрения исторической эволюции религий как таковых, история религий выглядит следующим образом: «В процессе исторической эволюции образы „богов“ политеистического пантеона постоянно изменяются. Границы между отдельными категориями молитв передвигаются. Близкие образы „богов“ ассоциируются друг с другом, влияют друг на друга или сливаются воедино. Вместе с новыми потребностями появляются новые молитвы, которые либо создают для себя новых богов, либо, примкнув к одной из существующих уже категорий молитв, вступают в функциональную связь с одним из старых „богов“, соответственно дополняя или изменяя его образ»²¹⁷. А с точки зрения «христианской оценки» эта эволюция выглядит иначе: «Бес всегда так и останется бесом. Образ его может видоизмениться, из животного превратиться в человекообразный, из страшного в привлекательный. Но, по существу, сверхъестественное существо, о котором с самого начала было известно, что оно принимает и исполняет молитвы, вызванные греховными побуждениями и связанные с греховными сопереживаниями, всегда остается злым, а следовательно, и аморальным, потворствующим дурным инстинктам своих поклонников»²¹⁸. Сам Трубецкой основывается исклю-

²¹⁵ Религии Индии и христианство // Трубецкой Николай. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007. С. 368.

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Там же. С. 373.

²¹⁸ Там же.

чительно на второй точке зрения и убежден в необходимости подобного рассмотрения исторического развития религии Индии²¹⁹.

Именно так Трубецкой описывает, хотя и достаточно схематично (в этой работе практически отсутствуют ссылки на труды российских и зарубежных индологов) историю индийских религий: ведийский период, подробно останапливаясь на описании богов индийского пантеона, период «старого браманизма», буддизм и «новый браманизм». Буддизм рассматривается Трубецким исключительно как путь духовного самоубийства, сопровождающийся «небывалым превозношением человека идет и развитием самого мрачного пессимизма»²²⁰, а сама нирвана есть его результат, это обусловлено, по мнению философа-евразийца самой «сатанинской природой» буддизма: «Печать сатаны видна и в гордыне буддизма, гордыни неслыханной, превозносящей человека над богами и утверждающей, что человек сам может распоряжаться своей судьбой, своей ролью в космосе. Наконец, превращение самопожертвования, любви ко всему существующему и всепрощения в психофизические упражнения, нужные для успешного выполнения духовного самоубийства, особенно ярко свидетельствует о пропитанности буддизма духом сатаны»²²¹. Опасной особенностью буддизма, как считает Трубецкой, является создание поэтического ореола вокруг этого «самоубийства-нирваны», то искусство поэтизации, с помощью которого буддизм умеет «придать привлекательный вид своим отталкивающим мрачным учениям»²²². В этом философ также видит «руку сатаны».

В целом, оценивая историю религий Индии с точки зрения «христианской догматики», Трубецкой приходит к неутешительному выводу: «С точки зрения христианской вся история религиозного развития Индии проходит под знаком непрерывного владычества сатаны... Лишенный разумного Бога и населенный бесами мир бессмыслен и страшен. Появляется стремление куда-то уйти, убежать от кошмарно-бессмысленной закономерности этого мира с его бесконечными повторениями. И тут-то, в учении буддизма, сатана подсказывает человеку страшную мысль о полном самоубийстве, об уничтожении своей духовной жизни с тем, чтобы душа человека растворилась в бездне, превратившись в ничто, в пустоту»²²³.

В данной работе присутствует какая-то особая акцентированность на собственной («евразийской») приверженности православию, некая излишне эмоциональная «верноподданническая» выраженность этой «христианской оценки» религий Востока. Чего нет, к примеру, в работах таких из-

²¹⁹ Религии Индии и христианство // Трубецкой Николай. Наследие Чингисхана. С. 373.

²²⁰ Там же. С. 400.

²²¹ Там же. С. 392.

²²² Там же. С. 391.

²²³ Там же. С. 400–401.

вестных русских философов, как Соловьев, Булгаков, Бердяев, даже Кожевников более умерен в своем описании преимуществ христианства. Трубецкой убежден: «Попытка соединить Бога с дьяволом для христианина всегда останется кошунством. И конечно, не к этому призываемы мы, проповедуя „поворот к Востоку“. Нет, никакой новой веры России искать нечего. Восточное Православие, представляющее из себя самый чистый вид подлинного христианства, сумевшее уберечься как от сатанинского соблазна земного владычества, одолевшего католицизм, так и от поразившего протестанство соблазна гордости человеческого ума и бунта против авторитета, — это восточное Православие всегда и должно остаться тем сокровищем, которое мы должны беречь, и за дарование которого вся Русская земля ежечасно должна благодарить Всевышнего. Ни на какие иные религии, в которых явно или скрыто вест дух сатаны, мы своей веры променять не должны и не можем»²²⁴.

Вероятно, основная причина подобного настроения данной работы Трубецкого как раз выражена в его словах о том, что «поворот к Востоку» вовсе не обозначает «поворота» к восточному мировоззрению, нашедшему отражение в религиях Индии в том числе. Философ-евразиец словно стремился снять с себя все обвинения в «денационализации» и создании «единого фронта со всеми восточно-азиатскими вероисповеданиями против христианских вероисповеданий Запада», звучавшие в то время в русской философии в адрес евразийцев²²⁵.

Как уже говорилось выше, особенно резкой критике в статье подвергается теософия: «...Громадную притягательную силу имеет для каждого европеизированного русского интеллигента так называемая „мистика Востока“, религиозные, философские и мистические системы Индии и суфизма. Именно из этой мистики исходит теософия, стремящаяся синтезировать ее с одной стороны с христианством, с другой — с каббалистикой и примыкающими к каббале магическо-мистическими учениями»²²⁶. Увлечение современниками мистикой Востока связывается философом с двумя «недоразумениями». Во-первых, считает Трубецкой, знакомство с этой мистикой происходит благодаря пропагандистским теософским трактатам, основанным на ненаучных или квазинаучных методах. Во вторых. Те. Кто изучают восточную мистику и стремятся синтезировать ее с христианством и под самим христианством понимают нечто «неопределенное и расплывчатое», поскольку отрывают его от «исторического христианства»,

²²⁴ Религии Индии и христианство // Трубецкой Николай. Наследие Чингисхана. С. 403.

²²⁵ См., статью Бердяева «Евразийцы» // Трубецкой Николай. Наследие Чингисхана. С. 5–16.

²²⁶ Религии Индии и христианство // Трубецкой Николай. Наследие Чингисхана. С. 368–369.

раскрытого в «догматах Церкви, в творениях великих подвижников и отцов Церкви»²²⁷.

Давая однозначно отрицательный ответ на вопросы «Может ли быть произведен синтез между христианством и мистикой Индии? Может ли христианство ужиться с религией Индии так, чтобы от этой совместной жизни получилась какая-нибудь новая, для обеих сторон приемлемая „высшая“ религия?», Трубецкой замечает лишь одну вещь, которую могли бы заимствовать христиане у индийцев — их отношении к религии: «Пусть эта религия с нашей точки зрения есть сатанинское лжеучение. Важно то, что адепты этого лжеучения проявляют к нему именно то отношение, которое следует проявлять к истинной религии... Не изменяя ничего в догматической сути нашей веры, восточного Православия, мы должны эту веру сделать таким же центром жизни, каким для индуса является его вера. Мы должны научиться жить по своей вере и смотреть на нее не как на совокупность отвлеченных формул, а как на некоторый реальный и перво-степенный фактор нашей повседневной жизни»²²⁸.

* * *

Калмык, по национальности и по духу принадлежащий восточной культуре, философ-евразиец, Эренджен Хара-Даван в работе «Русь Монгольская» обращается к теме влияния эпохи Чингисхана на развитие российской духовности. Он уверен, что «...главная доля влияния монгольского ига на Россию относится именно к области духовных связей», и приводит такой аргумент: «Можно без преувеличения сказать, что православная церковь свободно вздохнула во время владычества монголов. Ханы выдавали русским митрополитам золотые ярлыки, ставившие церковь в совершенно независимое от княжеской власти положение. Суд, доходы — все это подлежало ведению митрополита, и, не раздираемое усобицами, не обираемая князьями, постоянно нуждавшимися в деньгах для войн, церковь быстро приобрела материальные средства и земельную собственность, а, главное, такое значение в государстве, что могла, например, позволить себе предоставлять убежище многочисленному народу, искавшему у нее защиты от княжеского произвола»²²⁹.

По мнению Хара-Давана, монгольское иго сыграло большую организационную и консолидирующую роль для развития православия. Особое отношение монголов — язычников и мусульман — к православной вере Хара-Даван объясняет «родством религиозных настроений русского и вос-

точных народов» и цитирует слова митрополита Антония: «В своем бытовом исповедничестве, — пишет митрополит Антоний, русское православие ближе к восточным религиям, чем к западному католицизму и другим христианским исповеданиям»²³⁰. Как считает сам Хара-Даван, к этим словам архипастыря «можно прибавить еще, что русское православие ближе к этим восточным религиям, чем даже к тому же православию у южных славян»²³¹. В этом он видит выражение влияния мистики Востока, распространенность «религиозной напряженности» в народной среде: «На востоке религия в быте и быт в религии — в этом ее манящая сила. В этом ее сила духовной культуры и ее основное преимущество перед материалистической культурой Запада»²³².

Рассуждая о положительных сторонах монголо-туранской психики («ясность, спокойствие и самодавление»), сыгравших, по его мнению, «благотворную роль» в русской истории допетровской Московской Руси, Хара-Даван указывает, что уклад жизни, «в котором вероисповедание и быт составляли одно „бытовое исповедничество“, в котором и государственная идеология, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы, теоретически не выраженной и сознательно не формулированной, но, тем не менее, пребывающей в под-сознании каждого и в бытии самого национального целого — все это носит отпечаток монголо-туранского психического типа»²³³.

Философ-евразиец находит черты сходства государственности и ее мировоззренческих оснований в империи Чингисхана и на Руси, которое проявляется в том числе и в беспрекословное подчинение, которое имело не насильственные, а религиозно-бытовые корни, как в империи Чингисхана, так и в Древней Руси, где «управляющим принципом была православная вера, понимаемая как органическое соединение религиозных догматов и обрядов с особой православной культурой, частным проявлением которой был и государственный строй с его иерархической лестницей; этот высший принцип спаял Русь и управлял ею»²³⁴.

Причина этой близости, по мнению философа в особой роли религии у буддистов, мусульман и православных: «Подобно буддизму у монголов и мусульманству у тюрков монголосферы, вошедших в народный быт, православная вера в древнерусском понимании этого термина была именно той рамкой сознания, в которую само собой укладывалось все: частная жизнь, государственный строй и бытие вселенной»²³⁵. Хара-Даван отмеча-

²³⁰ Эренджен Хара-Даван. Русь Монгольская. С. 242.

²³¹ Там же.

²³² Там же. С. 242.

²³³ Там же. С. 248–249.

²³⁴ Там же. С. 249.

²³⁵ Там же.

²²⁷ Религии Индии и христианство // Трубецкой Николай. Наследие Чингисхана. С. 369.

²²⁸ Там же. С. 404.

²²⁹ Эренджен Хара-Даван. Русь Монгольская. М.: Аграф, 2002. С. 239.

ет непонимание подобного государственного уклада со стороны «иностранных наблюдателей, которые «ничего не видели на Руси, кроме раблепия народа перед агентами власти, а последних перед царем, то они не понимали психологии этого народа»²³⁶, которое, вероятно, связано с тем, что на Западе «религия не влияет на жизнь и не трогает сердца и души своих последователей, ибо они всецело и без остатка поглощены только своей материальной культурой», что нашло выражение в «полном отрыве жизни от религии, заветы которой не исполняются не только мирянами, но и духовенством»²³⁷.

2

Глава

Буддийская философия в творчестве русских неокантианцев, позитивистов и космистов

2.1. Анализ метафизики и этики буддизма в позитивизме В. В. Лесевича

По мнению известного историка русской философии В. В. Зеньковского, в России было немного поклонников О. Конта, среди его наиболее системных последователей Зеньковский особо выделяет «позднего русского позитивиста» В. В. Лесевича. Основными тремя чертами, «тяготевшими к научной философии», Зеньковский называет, во-первых, «веру в единственность научных методов в постижении бытия, преклонение перед научными приемами мысли, наивный рационализм»; во-вторых, «убеждение в относительности нашего знания, в его постоянной эволюции» — «убеждение в „историчности“ всякого знания»; и, наконец, в-третьих, что является важным для понимания отношения Лесевича к буддизму, «отвержение (заранее) всякой метафизики»¹.

В. Лесевичем было написано несколько работ о буддизме: «Буддийский нравственный тип» (1886), «Новейшие движения в буддизме» (1887). Философ-позитивист являлся редактором и автором предисловия к двум изданиям поэмы Эдвина Арнольда «Свет Азии». Во втором издании им были опубликованы его статьи «Буддизм на Цейлоне» и «Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого» (1893), «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами» (1902).

²³⁶ Эренджен Хара-Даван. Русь Монгольская. С. 249.

²³⁷ Там же.

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Ленинград: ЭГО, 1991. С. 6.

В 1886 г. в сборнике «Этюды и очерки» была опубликована статья Лесевича «Буддийский нравственный тип». В начале статьи философ обращается к проблемам возвращения цивилизованного общества к более древним обрядам и верованиям, используя термины Тейлора «переживания» и «оживание». Он пишет: «„Переживания“ (survivals) и „оживания“ (revivals) представляют такие моменты в ходе общественного развития, на которых от времени до времени нельзя не останавливаться с особенным вниманием всякому, не безучастно относящемуся к судьбам этого развития. „Переживания“, — как выяснил Тейлор: — это те обряды, обычаи, воззрения, и пр., которые силою привычки были перенесены в новое состояние общества, отличное от того, которому они были свойственны, и остаются, таким образом, в виде доказательств или примеров прежнего состояния культуры. Из которого развивалось новейшее. „Оживания“ — это те обряды, обычаи, воззрения, и пр., которые, к удивлению мира, считавшего их умершими или умирающими, вдруг возникают вновь, как это обнаружилось недавно в такой замечательной степени в истории новейшего спиритизма»². Среди всех современных «переживаний» и «оживаний» Лесевич выделяет учение о несопротивлении злу. И задает в связи с этим вопрос: «Не есть ли все это оживание буддийской этики в нашей культурной среде?»³ Лесевич отмечает важность выяснения «корней и нитей» «всех интересующего явления нашего умственного развития за последние годы», «изучение прототипа будто бы прогрессивных воззрений»⁴. Для исследования данного прототипа Лесевич пытается хотя бы в общих чертах проследить «генезис тех воззрений, которые подготовили для него почву». Анализируя первобытное знание, он выделяет в нем магическую и мистическую стороны. Причем, Лесевич весьма позитивно оценивает магическое знание: «По целям своим, по духу, его проникающему, это знание активное, действенное, неизменно-применимое и всегда применяемое, но только не успевшее еще найти тех путей, подвигаясь по которым, оно могло бы осуществиться не фиктивно, а реально...»⁵. По мнению философа, уже в Ведах начинается «пышно разрастаться другое знание — мистическое», а позже «теоретическое настроение мысли делает уже решительную попытку выступить на первый план, овладеть руководством в выработке познания и свести его практический, действенный характер на созерцание и самопогружение в глубины мистического экстаза»⁶. Именно в Ведах, наделив Атман атрибутами всех совершенств, индийская фило-

² Первобытная культура. Эд. Б. Тейлора. СПб., 1872. Т. I. С. 15.

³ Лесевич В. В. Буддийский нравственный тип // Этюды и очерки. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича. В. О., 2 л. 7. 1886. С. 366.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 368–369.

⁶ Там же.

софия оставила миру только «бренность, разлад, конечность», в этом случае «действительная жизнь потеряла всякую привлекательность и прелесть, стала юдолью скорбей, страданием; поклонение Атману незаметно перешло в резкое и горькое порицание жизни, в решительное осуждение земного бытия»⁷. Лесевич делает вывод, что пессимистическое настроение, которым так «глубоко проникнуто буддийское мировоззрение» было подготовлено индийским мышлением в целом⁸. А канун возникновения буддизма характеризуется, по мнению Лесевича, тем, что «аскетически-отшельническая жизнь, столь привлекательная созерцателям, выступает теперь на первый план и беспощадно ведет целые поколения к изнурению физическому и психическому вырождению»⁹.

Выход из такого угнетенного состояния и был провозглашен Буддой. Переходя непосредственно к вопросу о буддийском нравственном типе, Лесевич пишет о том, что «хотя нравственный тип, олицетворенный Буддой, и имеет в догматике буддизма совершенно безличное значение, так что индивидуальная роль Сакья-Муни как бы совсем стирается, но не может однако же подлежать сомнению, что в процессе развития и распространения буддийского учения тип этот имеет громадное значение именно постольку, поскольку он представляется в живом и индивидуальном образе обаятельного учителя»¹⁰. Буддийский нравственный тип, по его мнению, был «найден и идеально осуществлен в личности отшельника из рода Сакьев — аскета Готама»¹¹, обаяние которого «до сих пор владеет сердцами более пятисот миллионов поклонников, т. е. около половины всего населения земли»¹².

В то же время, как считает Лесевич, получает наибольшее развитие все та же мистическая направленность индийской философии: «Струя квиетизма и индифферентизма, как истекающая из мистицизма, проникшего все буддийское учение, вносит в это учение столько порчи, что даже лучшая, прекраснейшая часть его оказывается извращенною и подточенною, лишенною того высшего освещения, которое дается основными руководящими принципами доктрины»¹³. И в дальнейшем, по мнению философа, «буддийский нравственный тип весь уходит в отшельничество, иночество, отречение от мира, аскетизм. Только жизнь иноческая признается с буддийской точки зрения путем, ведущим к искуплению; мирская же жизнь объявляется несовершенною, неудовлетворительною, неспособною вывести

⁷ Лесевич В. В. Буддийский нравственный тип // Этюды и очерки. С. 368–369.

⁸ См.: там же. С. 370.

⁹ Там же. С. 371.

¹⁰ Там же. С. 373.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 375.

¹³ Там же. С. 384.

человека к столь страстно жадуемой им Нирваны»¹⁴. В этом, по мнению Лесевича, причина асоциальности буддийского нравственного типа и буддизма в целом.

А одним из самых разрушающих недугов буддизма, по мнению Лесевича является психопатический элемент, который, как он считал в наибольшей мере связан с «удовлетворением аскетической гордости и отшельнического тщеславия»¹⁵. Лесевич в данном случае пытается опираться на мнение известного буддолога Риз-Девидса: «Придавая чрезвычайное значение созерцанию и сопровождающему его экстазу и высоко ставя высшую степень последнего — транс, ступор или столбняк, буддизм, по верному замечанию Риз Девидса, не избег того (свойственного зачаточному состоянию знания) воззрения на аномальные нервные состояния, которое видит в них нечто чудесное»¹⁶.

В целом основанием для критики буддийского нравственного типа у философа-позитивиста является то, что этот тип вырабатывается под влиянием утонченной философской метафизики. И Лесевич, исходя из своих позитивистских убеждений, не мог не подвергнуть критике само метафизическое ядро буддийского учения, и, в виду этого, как он считал, схематичный и отвлеченный характер буддизма: «Буддизм, в своей чистой форме и в самом строгом своем выражении, имеет целью, как мы знаем, отрешение от мира и жизни, выводимое из известных абстрактных метафизических положений. Он представляет поэтому учение сухое, отвлеченное, мало годное для удовлетворения нравственных потребностей масс»¹⁷. Кроме того, он касается и вопроса, является ли буддизм религией или все-таки — это в большей степени философия. «Философский элемент занимает в нем такое выдающееся место, что некоторые исследователи, как например, Бастнан, затрудняются в решении вопроса: считать ли буддизм философскою или религиозною системою. Другие, например, Лайтфут, утверждают прямо, что буддизм следует признать скорее философией, нежели религией. Третьи, наконец, как Моньер Уильямс стоят на том, что буддизм есть система нравственности и только. И в самом деле, метафизика и основывающаяся на ней этика составляют в буддизме все, или почти все. Без теории „причинной связи возникновения“ учение Сакья-Муни теряет свое основание. Без разума этой теории буддист не может дать себе отчета в необходимости и возможности искупления, а потому всякий „ученик“, а не „почитатель“ только Будды должен быть хоть до известной степени метафизиком»¹⁸.

¹⁴ Лесевич В. В. Буддийский нравственный тип // Этюды и очерки. С. 375.

¹⁵ Там же. С. 390.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 402.

¹⁸ Там же.

Лесевич в данной работе не смог удержаться от критики метафизики как таковой и ее сравнения с наукой, так, по его мнению, сущность любой метафизики, и, в том числе буддийской, заключается «в искусстве пользования тем приемом, или, точнее, уверткой, посредством которой является возможность обходить объявившиеся уже трудности процесса изучения действительности и, таким образом, маскировать собственно несостоятельность и малосодержательность пышными обобщениями, обработанными с внешней стороны в форме законченных теорий»¹⁹. Основная черта этого неизменного приема, по его мнению, заключается в подмене познания пониманием (соотносительно — объяснением), «т. е. в подмене результата систематического наблюдения и опыта, долженствовавших быть, действительно имеющим место произвольным отнесением данного, еще непознанного явления к другому, совсем неизвестному. Таким образом, что-либо, известное только наглядно и не обследованное научно, сводится на нечто другое, лежащее всего чаще даже вне области возможного опыта, а потому и недоступное наблюдению. Едва мерцающее замещается совсем темным — в этом вся метафизика»²⁰.

И в данном случае, как считает Лесевич, современная философия со своими претензиями на понимание мира ничем не отличается от философии более древней: «Чем философия Шопенгауэра, например, этого „Hindou contemplatif, Bouddhiste egare en Occident“, состоятельнее философии буддистов Востока? И та, и другая одинаково допускают подмену знания пониманием, одинаково приходят к приплетанию к известным им фактам произвольного измышления, одинаково предлагают ученикам своим фантастическое всепонимание, всепостижение, как последнее слово мудрости»²¹.

Несмотря на то что такие выделяемые философом-позитивистом в проистекающем из буддийской метафизики буддийском нравственном типе черты, как «квиетизм, индеферентизм, мистицизм, созерцание, экстаз, галлюцинация», не могут, как он пишет, привлечь «наши симпатии к буддийскому нравственному типу», всё же «...осуждая его в общем, мы не можем вовсе упускать из виду большую сложность этого типа и не можем не признать, что он содержит в себе некоторые черты, которые хотя и не могут изменить его существенно, могут, однако, в некоторых частных случаях, когда оне, благодаря индивидуальным условиям, выдвигаются на первый план, придавать типу особенную мягкость и искренность. Эти частные воплощения буддийской этики могут иногда достигать такой степени привлекательности, что даже некоторые европейцы, далеко неспособные к обмену своих идеалов на буддийские, не могли не отдать им должной дани справедливости. Риз-Девидс и Чайльдерс, оба представителя деятельнейшей

¹⁹ Лесевич В. В. Буддийский нравственный тип // Этюды и очерки. С. 402.

²⁰ Там же. С. 402–403.

²¹ Там же. С. 404.

и энергичнейшей расы всего света — единогласно утверждают, что в лице некоторых цейлонских иноков они встретили „что-то неотразимо-привлекательное, какую-то простоту и кроткость, которые внушали уважение“»²².

В целом же развитие человеческой мысли и познания, по мнению философа-позитивиста, должны идти по другому пути и их перспективы выглядят весьма оптимистично: «Наука, на той высоте, на которой она теперь находится, дает уже богатые средства для исправления ошибок прошедшего и предотвращения новых в будущем. Все более и более растет и крепнет убеждение, что для цивилизованного человека настало уже время совершить переход от бессознательного, руководящегося эгоистичными расчетами споспешествования общественной эволюции к споспешествованию сознательному и систематическому, что в осуществлении этого убеждения заключается одна из его религиозных обязанностей. В этом духе и делаются попытки начертания общей схемы такой деятельности, которая способна была бы заменить слепую случайность бессознательного процесса эволюции сознательным, целесообразным и систематическим, раскрывающим и поднимающим психические силы, а не губящим и надрывающим их»²³.

В 1887 г. в Ежемесячном литературно-политическом издании «Русская мысль» была опубликована статья Лесевича «Новейшие движения в буддизме». Лесевич отмечает особую активизацию «умственной жизни в Европе», ее «изменчивостью текучестью, подвижностью»²⁴. Эта активизация по его мнению наблюдается в науке, где идет «разработка вопросов, вносящая великие перемены в старые понятия», в качестве примеров он приводит открытия «в области математики, благодаря работам Гаусса, Лобачевского, Бельтрами и мн. др., или в области астрономии, вследствие открытия Фрауэнгофера, или в области геологии — трудами Ляйэля, или в биологии — гением Дарвина и, наконец, в обществоведении, благодаря Кетле, Ог. Конту и Ст. Минлю, и что подготавливается в области химии целым рядом работ Менделеева, Лекок-Дюбуабодрана, Крукса, Лотар Мейера и мн. др.»²⁵. Лесевич отмечает также, что большие изменения происходят также в области «так называемой философии», которая «имея целью высшие обобщения в сфере познания», «долго совершала построения этих обобщений „от разума“, т. е. обобщала не то, что было познано, а что было измышлено ею самою»²⁶. Эти значительные изменения, по его мнению, заключаются в том, что она все более и более стремится слиться с наукою,

²² Лесевич В. В. Буддийский нравственный тип // Этюды и очерки. С. 405.

²³ Там же. С. 407.

²⁴ Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами // Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Год восьмой. Книга VIII. М., 1887. С. 1.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

перейти в науку и даже «явно перестает уже существовать, как совершенно опустевшая и лишенная содержания самостоятельная дисциплина»²⁷.

А вслед за философией, и частью в связи с нею, происходит «длиннейший ряд религиозных новообразований в Англии, Америке, Италии и английской Индии». Особенностью этих процессов является то, что они, «охватывая целую градацию цветов и оттенков, начинаются с новотолкований старинной традиции и оканчиваются полнейшими новоизмышлениями, то притягивая в свой состав сторонние и чуждые основной традиции элементы, то вполне отдаваясь свободе творчества и вдохновению возбужденного чувства»²⁸.

Лесевич отмечает, что «упадок преобладания догматической части древней традиции» привел к сближению «адептов разных исповеданий и объединил представителей самых разнообразных толков общностью религиозного чувства», что нашло выражение даже в том, что «в настоящее время можно встретить раввинов и браманов, проповедующих не только в храмах свободных конгрегаций, но даже и в унитаристских церквях. Это сближение частью враждебных между собою, частью далеких друг другу элементов подготовило неосуществимое прежде воздействие восточных религий на европейских рационалистов и породило тот совершенно новый тип религиозного синкретизма, одно из проявлений которого и представляет проповедуемый ныне европейцами „Буддизм“»²⁹. Данный необуддизм, по мнению Лесевича, является такою доктриной, которая «по проникающему ее пессимизму и оказываемому ею влиянию на некоторые нравственные и общественные теории, — но не сознающими, впрочем, этого влияния, — заслуживает наше особенное внимание»³⁰.

Но прежде, чем обратиться к изложению и критике необуддизма, Лесевич дает достаточно подробное описание традиционного буддизма. В частности, отмечая при этом, что «...в настоящее время традиционный буддизм распадается на два главные толка: северный и южный. Северный, имеющий своим центральным пунктом Тибет, распространенный в Непале, Китае, Японии, Монголии, а также и среди бурятов и калмыков; южный — на Цейлоне, в Бирме и в Сиаме. Из этих двух толков южный сохранил первоначальное учение Сакья-Муни в наибольшей чистоте, тогда как северный представляет совершенное извращение основной мысли первоучителя и глубокое падение всей вообще доктрины»³¹.

Философ — позитивист, опираясь на работы известных европейских буддологов, стремится определить «содержание буддийской доктрины, как

²⁷ Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 1.

²⁸ Там же. С. 2.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 2–3.

³¹ Там же. С. 4.

религиозного учения», которое, по его мнению, «как известно, сводится существенным образом к четырем „святым истинам“, составляющим так называемую „дхамму“, или свод учения. Первая из этих истин есть Истина о страдании; вторая — о происхождении страдания; третья — об упразднении страдания; четвертая — о пути к упразднению страдания. Все эти четыре истины, как видно, вращаются вокруг центрального понятия — страдания»³².

Лесевич подробно останавливается на понятии страдания, как «центральном понятии всего буддийского учения», поскольку это и есть то понятие, которым учение это примыкает к метафизической системе самого Будды, не открытой ученикам. Обоснование этого понятия, само по себе неизбежно метафизическое, представляет как бы экскурсию из области догматики в область метафизики и упирается затем в тот ряд вопросов, решение коих «Великий не преподавал», обрывается у порога тех тайн, кои «Великий не открыл»³³. Данное «метафизическое обоснование» понятия страдания и есть, пишет Лесевич, тот «известный всякому буддисту, хотя бы понаслышке, „закон причинной связи“»³⁴. Но при всем при этом. Лесевич указывает, что «переселение Кармы осталось необъясненным учителям и последователям его приходится вскричать», поскольку «...великий учитель открыл только, что причина воспроизведения Кармы есть присущее всему живущему хотение жить, и этим путем пришел к убеждению, что подавлению этого хотения, возможности выхода страдающего существа из роковой цепи причинности, могут служить только аскетизм, отшельничество, созерцание, экстаз»³⁵.

Философ с достаточной долей симпатии пишет о «крупницах истины, которые содержатся в этом учении», которые, как он пишет «несчастью для его последователей, тонут в безбрежном море противоположных и нездоровых элементов», эти «идеи мира и любви», «искры света», сверкают по мнению Лесевича, «во мраке тех нелепых выводов, которые являются последствием смешения экстаза, галлюцинаций, патологического состояния мысли вообще, с высшими стадиями умственного развития и познания»³⁶.

При этом Лесевич особо подчеркивает, что в южном буддизме, где «традиция первоучителя сохраняется с наибольшей неизменностью, светлая и добрая сторона учения выступает настолько ярко и в такой мере кладет свой отпечаток на последователей учения, что эти последние производят на некоторых беспристрастных европейских наблюдателей, живших среди них, са-

³² Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 4.

³³ Там же. С. 5.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 7.

мо отдалное, иногда обаятельное впечатление»³⁷. И поэтому «нельзя пройти молчалием этой привлекательной стороны южно-буддийского типа»³⁸.

Делая акцент на терпимости буддизма, Лесевич указывает на ее рациональные обоснования, приводя ряд цитат из буддийских легенд, из которых следует, что «благодаря такому руководству для умственной деятельности всякого буддиста, на почве благодушия и кротости этого вероучения выработалось известное критическое чутье и здравое суждение, которые могли не мало поражать тех прямолинейных европейцев, которые, не зная хорошо своей новой среды, легкомысленно надеялись легко и скоро все переделывать на свой лад и всех обратить на желаемый путь»³⁹.

«Блестящим образцом такого рода буддийской полемики» Лесевич называет сиамского министра, Чао-Фиа-Типакона, «автора книги *Кичану-кит*, т. е. „книги, объясняющей многое“, отчасти переведенной, отчасти пересказанной в сочинении переводчика при английском консульстве в Сиаме Генри Элебестера». Лесевич пишет: «Достопочтенный Чао, в книге своей, полной юмора и здравой сметливости, рассказывает немало о своих пререканиях с европейскими миссионерами»⁴⁰. Но, по мнению Лесевича этот сиамский политический деятель еще интересен тем, что он в своей книге излагает «именно тот новый, выработанный под влиянием европейской науки буддизм, к которому англичанин Генри Элебестер мог отнестись с большим одобрением и сочувствием. Творцом этого необуддизма следует, собственно говоря считать сиамского короля Сомдет-Фра-Парамедра — человека большого таланта и обширных знаний — а Чао — его министр с 1856 г. по 1858 г. (умерший слепым около 1870 г.) — является только истолкователем и докладчиком этого учения»⁴¹.

В чем же особенность данной формы необуддизма, вероятно, сегодня не очень знакомой читателям и даже исследователям. Лесевич пишет: «Необуддизм этого толка утверждает, что всякий человек, какова бы ни была его религия и каковы бы ни были его верования и сомнения, необходимо признает существование самого себя и существование бесконечности и, вместе с тем, стремится к установлению связи между ними. Руководимый этим стремлением, человек или дает смелое определение неопределимому и сообразно тому устанавливает законы своей религии, или — как то и имеет место в буддизме — сознавая невозможность разумения бесконечного ни в каком из его проявлений, прислушивается к своему внутреннему голосу и радостно принимает учение тех людей, во вдохновенность которых

³⁷ Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 7.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 8–9.

⁴⁰ Там же. С. 10.

⁴¹ Там же. С. 11.

он верит, и таким образом, во многих отношениях находит достаточное и удовлетворяющее его назидание»⁴².

Лесевич достаточно подробно пересказывает сущность этой новой формы буддизма: «Буддийское учение, говорят нам его новые толкователи, преподает законы деятельности человека и, следовательно, необходимо предполагает веру в совершенное их правосудие, ибо вера в законы, не опирающиеся на правосудие, ужасна.

Но если существуют законы совершенного правосудия, то в виду многообразного положения и разнообразной участи людей, следует заключить, что теперешнему их существованию предшествовали и вслед за ним последуют и другие существования, которые, будучи взяты в общей совокупности, могут установить равновесие между счастливою и несчастливою участью каждого отдельно взятого существования. Никакой математик не может установить, в смысле прогивовеса, конечность бесконечности. Соизмеримость неотделима от правосудия; ограниченное же время совершенно несоизмеримо с вечностью: бесконечность может быть уравновешена только бесконечностью. Возможно, конечно, уравновешивать бесконечное прошедшее, пройденное в бесчисленных состояниях возрождения, с бесконечным будущим; возможно также верить, что жизнь есть явление нарушенного или возмущенного покоя, и что при существовании принципа развития подъема и падения возмущенных волн должны быть взаимно пропорциональны, и что их взаимодействие может продолжаться только до тех пор, пока не уляжется состояние возмущения и не восстановится нарушенный покой. Допустить же, что короткий промежуток времени отдельно взятой жизни может сам собою предопределять характер последующей затем вечности — значит противоречить основной идее вечной правды». Из этих метафизических предпосылок, как пишет Лесевич, вытекает этический вывод: «Вера в переселение, исходящая из такой точки отправления, учит, что всякий человек сам себе подготавливает такие или иные будущие состояния, и, таким образом, вера эта дает глубокий мотив для предпочтения добродетели пороку. А так как добродетель понимается буддистами как любовь и милосердие ко всему живущему, то стремление к добродетели и сливается у них со стремлением к увеличению человеческого благополучия и счастья»⁴³.

Несомненным достоинством для понимания буддизма как такового является то, что «...эта общая характеристика необуддизма, соединяющего, как видно, основные черты вероучения Сакья-Муни, но отвергающего приставшие впоследствии, как полагают нововводители, суеверия и предрассудки, дает нам возможность понять значение термина „Колесо Закона“, который прилагается буддистами к своему вероучению»⁴⁴.

⁴² Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 12.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

По мнению Лесевича, основываясь на том, «мудрость самого Будды. — говорят они <буддисты>, постигла все высшие начала мироразумения, но для нас признание этой истины не должно служить преградой на пути постепенного раскрытия истины, так как не может подлечь сомнению для верующего буддиста, что всякая истина, какую только наука может открыть в будущем, всегда окажется в полном согласии с основами учения всепостижшего Сакья-Муни»⁴⁵, министр Чао «смело подвергает критике книги буддийского писания и остается при убеждении, что Будда открыл только, для чего люди его времени были уже достаточно зрелыми, живи он в позднейшую эпоху, он, наверное, расширил бы пределы своего откровения, так как ему было свойственно всеведение»⁴⁶.

Оценивая перспективы развития данного типа необуддизма, Лесевич приходит к выводу: «Необуддизм короля Сомдета, его министра Чао и их истолкователя Элебестера только в самых общих чертах осуществляет предвидение Гартмана относительно возможности слияния европейских и восточных воззрений»⁴⁷; но этот необуддизм не представляет ни еврейско-индийского „панмонотеизма“, ни — всего менее — имеет шансы получить значение всемирной религии будущего. Как новый фазис в эволюции буддизма, он может даже быть очень поучительным в сопоставлении с теми вздутыми и размазанными афоризмами, которые, под именем новых учений, появляются от времени до времени там и сям на фоне пустомыслия и суемудрия»⁴⁸. Как считает философ, этот тип необуддизма «...несомненно имеет большое преимущество перед этими досужими измышлениями, и прежде всего то, что он не притязателен, не навязчив и не кичлив. Развивая историческое наследие, считающее 25 веков жизни, необуддизм сумел очистить его от множества суеверий и предрассудков, упростить, придать ему стройность; но ему не удалось преодолеть обескураживающего пессимизма и его традиционных, хотя и не связанных с ним логически последствий: аскетизма, экстаза, созерцательности, учения о непротивлении злу и т. д.»⁴⁹.

Описывает Лесевич и другую, известную форму необуддизма, сложившуюся «под влиянием идей, шедших из Европы». По его мнению, это учение «не только не способствовало ослаблению стародавнего суеверия и

⁴⁵ Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 14.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Лесевич указывает следующую работу (ссылается на работу) Гартмана: Ed. Von Hartman: «Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft». См.: Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами.

⁴⁸ Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 14.

⁴⁹ Там же.

древних предрассудков, но ввело новые, позаимствовав их, во-первых, из кишашего нелепостями тибетского буддизма и, во-вторых, из процветающего в Европе и Америке спиритизма. Все это скомбинировалось далеко не так гармонично, как у Сомдета и Чао, но зато представило нечто очень пришедшее по вкусу не только в Индии, но и в Европе»⁵⁰. Речь, конечно, же идет о «Нью-Йоркском теософическом обществе».

Как и многие русские философы того времени, Лесевич крайне негативно относился к теософии. Содержание учения теософов он описывает следующим образом: «„Нью-Йоркское теософическое общество“ считает себя обладающим какими-то таинственными познаниями, будто бы сохранившимися с древнейших времен у некоторых буддийских духовных лиц в Тибете. „Братья“, как называют себя посвященные, т. е. члены этого общества, имеют в виду: 1) основание всемирного братства, 2) изучение древневосточных языков, наук и религий и 3) исследование „таинственных“ сил природы и „скрытых“ психических свойств человека. В области религии они отвергают веру в личного Бога, утверждают, что все люди должны рассматривать себя как временное проявление несотворенного. Вечного и бесконечного нечто; отвергают все сверхъестественное и уверяют, что твердо держатся на почве чистой науки. Заявляя же, однако, притязание на научность, они признают, что рядом с фактами, установленными обыкновенными приемами наблюдения и наведения, существуют „таинственные“ явления и законы, познание которых может быть добыто известным направлением и сосредоточением воли, созерцанием, постом и экстазом»⁵¹.

А об их активной деятельности на Востоке и в Европе он пишет: «Теософы, руководимые, как то заметил философский журнал *Mind*, своєю основательницею — г-жою Блаватскою, „совершеннейшею, остроумнейшею и интереснейшею обманщицей“, завоевали себе, как видно из отчета недавно бывшего там Эдв. Арнольда, блестящее положение на острове Цейлоне. Они переобратили в буддизм, как о том сообщает Гоблз, многие тысячи туземцев, считавшихся уже христианами, и продолжают влиять на них своим журналом *The Theosophist*, издающимся в Мадрасе.

И на Европу также гг. теософы думают влиять своими многочисленными сочинениями, уже переводчиков даже в Германии. Какого рода публику могут они удовлетворять, здесь можно видеть из остроумного разоблачения шарлаганских приемов г-жи Блаватской, взявшейся толковать о философии Платона и наболтавшей целую уйму всевозможной галиматии»⁵².

Для «ближайшее знакомства с содержанием теософо-буддийского учения, имеющего уже, по сведениям *Revue d'histoire des religions* (87, II), по-

⁵⁰ Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 15.

⁵¹ Там же. С. 16.

⁵² Там же. С. 17.

следователей в одной из европейских столиц и во многих отношениях весьма знаменательного для нашего времени» Лесевич предлагает читателю «катехизис, составленный Олькотом», и статью «Цейлон и буддисты», «извлеченную из упомянутой выше книги Эдв. Арнольда» (в переводе А. С. Петрункевич)⁵³.

В 1890 и в 1893 гг. в России была издана весьма популярная в Европе поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» (перевод А. Анненской), эта поэма вышла под редакцией Лесевича, с его предисловием и введением, редактированным им же. Кроме того, во втором издании были опубликованы две работы самого Лесевича: «Буддизм на Цейлоне» и «Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого». Лесевич в предисловии к первому изданию очень высоко оценивает литературные достоинства поэмы, связывая эти достоинства в том числе и с поэтической привлекательностью самих буддийских легенд (к которым он обратится в работе «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами» (1902)). Он пишет: «Эдвин Арнольд, в своей поэме „Свет Азии“, перевод которой мы предлагаем теперь вниманию читателя, дает описание жизни и характера основателя буддизма, индийского царевича Сиддхартхи, и очерк его учения, излагая их от имени предполагаемого поклонника Будды, строго придерживающегося преданий, завещанных предками. Легенды о Будде, в той традиционной форме, которая сохраняется людьми древяго буддийского благочестия и предания, содержащаяся в книгах буддийского священного писания, составляют таким образом ту основу, на которой построена поэма. Эти легенды и предания, помимо того значения, которое они имеют для буддийской религиозной системы, обладают сами по себе такими поэтическими достоинствами, что могут в чисто литературном отношении привлекать к себе внимание и тех, которые нисколько не интересуются буддизмом и никогда не изучали его»⁵⁴. Представляет несомненный интерес и характеристика популярности поэмы Эдвина Арнольда как свидетельство интереса к буддизму в Европе и интереса к тому, как пишут о буддизме в европейских странах, на Востоке. Лесевич отмечает: «Что касается поэмы „The Light of Asia“, то она вышла уже более чем в пятидесяти изданиях и создала автору громкую славу не только повсюду, где читали по-английски, но еще и там, где чтут воснемого им Будду. Король сиамский пожаловал автору орден „Белого Слона“, а цейлонское буддийское духовенство в адресе, поднесенном ему при посещении им о-ва Цейлона, воздало большия по-

⁵³ Лесевич В. В. Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами. С. 17.

⁵⁴ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» / Перевод А. Анненской под ред., В. Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. СПб.: Типография и Литография В. А. Тиханова, Садовая, 27, 1893. С. I–II.

хвалы высоким достоинствам поэмы и признало ее вполне согласной с духом и буквою буддийского священного писания»⁵⁵.

В Предисловии ко второму изданию Лесевич пишет, что «счел полезным дополнить данные, служащие для ориентировки читателя, попытку оценки буддизма, как учения, не только сохранившегося во многих странах Азии до нашего времени, но и обнаруживающего еще в последние годы стремление к распространению и в Европе», при этом он указывает на то, что придерживался указаний специалистов, компетентность которых может считаться общепризнанной. Данная оценка буддизма включена Лесевичем в краткий очерк «его современного состояния на Цейлоне» — «Буддизм на Цейлоне»⁵⁶.

Несмотря на то, что очерк называется «Буддизм на Цейлоне», его автор рассматривает в целом причины возникновения буддизма: «Буддизм возник в Индии, в пределах нынешнего Ауда, за пять слишком веков до нашей эры, под влиянием разнообразных условий, среди которых мертвящему формализму браманства принадлежит едва ли не первое место...

Миллионы существ, согбенных под игом каст, измятых ярмом сурового закона, находившихся вне себя от ожидания неизбежных и вечных мук душекитальчества, почувствовали, что их коснулось великое дыхание любви и милосердия. Избавителем был Будда Сакья-Муни, а доброю вестью, которую он принес в мир, было его учение»⁵⁷.

Лесевич в данной работе отмечает связь буддизма с браманством и индуизмом, но, в то же время, подчеркивает специфику буддизма, то, что хотя буддизм и принял «готовые элементы», но ввел их в «общую органическую связь, целесообразно изменив их». Относительно «самостоятельности» буддизма Лесевич приходит к следующему выводу: «Таким образом, та цельная доктрина, которая известна теперь под названием буддизма, хотя и имеет свои корни, идущие в темную даль прошедшего, все же представляет особый характерный тип, особое своеобразное нечто, которое хотя и имеет свои корни, идущие в темную даль прошедшего, все же представляет особый характерный тип, особое своеобразное нечто, которое хотя и не отрицает собою предшественников своих, носит на себе однако же и свой особый отпечаток, неизбежно предполагавший творческую работу какой-то мощной и обаятельной личности, скрытой в настоящее время от наших взоров туманом легенд и мистических вымыслов»⁵⁸. Говоря о Будде, Лесевич утверждает, что хотя индивидуальное значение Сакья-Муни стирается, однако в процессе развития и распространения буддийского учения этот идеал имел и теперь имеет громадное значение⁵⁹.

⁵⁵ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. II.

⁵⁶ Там же. С. IV.

⁵⁷ Там же. С. 277–278.

⁵⁸ Там же. С. 280.

⁵⁹ См., там же.

В этом очерке философом позитивистом выражено удивительное уважение к Будде, несмотря на то, что автор этих строк являлся достаточно последовательным критиком буддийской метафизики (как впрочем любой другой метафизики): «И мы, живущие через двадцать веков после этого великого отречения не можем не признать, что в этом бескорыстном господстве высшей руководящей идеи, олицетворенной Готамою, заключается столько обаяния и прелести, что преклонение перед Буддою миллионов и миллионов его почитателей не должно казаться нам загадочным. Да и мы сами как бы отрицательно ни относились к пессимизму и мистицизму Сакья-Муни, как бы ни оценивали его идею искупления от страданий жизни, несчетно повторяющейся в силу переселения Кармы, и его мысли поднимать уровень человеческой нравственности через посредство аскетизма, — мы все же не можем однако отказать в глубоком уважении человеку несомненно возвышенного и благородного характера, одному из первых провозвестников милосердия и сострадания, великому представителю беззаветного служения идее, сознательно, последовательно и безраздельно посвятившего ей всю свою жизнь»⁶⁰.

Лесевич обращает особое внимание на сложность вопроса общей оценки буддизма. На то, что поскольку «метафизическая струя» играет в буддизме выдающуюся роль, то возникает вопрос: является буддизм религиею или философией? Лесевич приводит мнения известных буддологов: «Ад. Бастиан не решается дать на вопрос этот какой-либо окончательный ответ; Керн признает буддизм философскою системою, возведенною, в силу непрерывности авторитета учителя, до значения религиозной; английский епископ Лайтфут утверждает, что буддизм следует признать скорее философией нежели религиею, а Моньер Уильямс считает доктрину Сакья-Муни одною лишь системою нравственности — и только»⁶¹. Сам Лесевич считает, что «...метафизика в такой степени не выделима из общего состава буддийского учения, что едва ли есть основание отвергать мнение, что самое учение это лишь постольку становится религиею, поскольку является приложимым и прилагаемым к практическому решению вопроса об искуплении»⁶². Более того он пишет о том, что в буддизме метафизика принципиально поглощает собою теологию и метафизику следует считать «краеугольным камнем всего буддийского учения»⁶³.

Обращаясь к буддизму как к «исключительно-религиозной системе» Лесевич делает акцент на понятии, которое он считает центральным в этой системе — понятии страдания. Также он обращается к теории кармы, считая, что карма — это «нечто трудно определяемое и ближе всего подходящее

⁶⁰ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. 284.

⁶¹ Там же. С. 290.

⁶² Там же.

⁶³ См., там же. С. 294.

к современному понятию о характере»⁶⁴. Далее Лесевич делает переход к понятию Нирваны, отмечая, что «только аскет, отшельник и созерцатель могут рассчитывать на прекращение переселения их Кармы и на возможность погружения в то возделанное состояние, в котором нет ни рождения, ни смерти, ни печали, ни отчаяния, ни слез, которое составляет цель жизни всякого истинного буддиста и которое носит название Нирваны — места вечного успокоения»⁶⁵. Лесевич считает, что термин «нирвана» всегда имел два значения: объективное — «относящее Нирвану за пределы возможного опыта», и субъективное — «сводящее ее на известное состояние сознания, желаемое созерцателем или считаемое им достигнутым»⁶⁶. По мнению Лесевича, как состояние сознания нирвана недоступна представлению, а о нирване как о «трансцендентном нечто» могут рассуждать и спорить одни только метафизики⁶⁷.

Описывая буддизм как религиозную систему, Лесевич обращается к буддийской этике, считая, что ее «первая часть», или «этика в собственном смысле» действительно является привлекательной и для тех, кто относится отрицательно к ее метафизическим основам, поскольку «в век кастовых различий», «бесчисленных тягостных обрядов», «ужасов браманского вероучения»⁶⁸ «...от поклонников, не принявших на себя иноческих обетов. Будда требовал немного, но это немного коренным образом перевертывало всю жизнь новообращенных. Милосердие и сострадание к людям и всем живым существам, отказ от всякого посягательства на чуждое имущество, строгое целомудрие. Правдивость, отвращение от клеветы, злословия и осуждения поступков, слов, верований и мнений ближнего, и, наконец, трезвость — вот все, что нужно соблюдать, чтобы жить по-буддийски, чтобы стать буддистом не на словах только, но и на деле. Что же удивительного в том, что победа буддизма была так решительна и что она оказалась столь долговечной?»⁶⁹

Но при этом, как замечает Лесевич, все же, «полным завершением буддийского идеала признается только отречение от мира, нищенство, аскетическое подвижничество вообще»⁷⁰.

Значительное место в данной статье философ уделяет и вопросу в каком отношении к друг другу стоят северная и южная формы буддийского вероучения, Лесевич обращает внимание на различие точек зрения по этому вопросу в современной ему буддологической литературе. Он приводит

мнение Ольденберга о том, что «палийское предание заслуживает безусловного преимущества перед всеми прочими, особенно же если сравнить его с открытыми в Непале текстами»⁷¹, Риз-Девидса, который утверждал, что «буддийское священное писание явилось значительным звеном долгого разрастания, так что если теперешние книги этого писания и содержат значительную долю старинного материала. — материала, иногда современного самому Будде, то все же окончательная редакция этих книг должна быть отнесена ко времени позднейшему»⁷², и особое мнение Минаева, который «находил, что вследствие недостатка достоверных данных, история канона может быть воссоздана только путем сравнительного изучения, — по памятникам различных буддийских сект, — отдельных догматов в их постепенном развитии, причем для успеха дела необходимо, по мнению Минаева, отречение исследователей от весьма распространенного мнения о какой-то преимущественной древности палийского канона...»⁷³

Несмотря на эволюцию развития буддизма, по мнению Лесевича, в настоящее время мы имеем канон, догматику, этику и метафизику буддизма «твердо установленными в среде последователей буддизма на Цейлоне», а также видим определенное приложение этих доктрин этих к жизни⁷⁴. И в то же время, как считает философ, в своих основных чертах буддийский тип остается одним и тем же: вес уходит в отшельничество, иночество, отречение от мира, аскетизм: «Полное отречение от мира имеет тут значение руководящего правила жизни; странствующий нищий считается ее высшим идеалом»⁷⁵.

Понятно, что для философа-позитивиста, сторонника научного и общественного прогресса в этих чертах «буддийского типа» нет ничего привлекательного. Но, в то же время, Лесевич пишет, что этот тип содержит некоторые элементы, которые в частных случаях «воплощения буддийского мироразумения»придают ему «особенную мягкость и искренность». И в доказательство этого он приводит опять-таки мнения буддологов, непосредственно соприкасавшихся с этими «частными проявлениями»: «Есть основание полагать, что древний дух ордена, исчезнувший в Китае, Японии и даже Тибете, живет и до сего времени среди цейлонской братии. Достоверность этого, замечает Риз-Девидс, подтверждается моим личным опытом: попробуйте вступить в разговор с буддийским иноком и обнаружите при этом, что вы знаете язык и не чужды буддийским идеям, да к тому же не третируйте при сем собеседника нашего как варвара, и вы откроете целый новый мир мыслей и чувств... Чилдерс вполне подтверждает эти сло-

⁶⁴ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. 295.

⁶⁵ Там же. С. 296.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С. 299.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. 299.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 304–306.

⁷⁴ Там же. С. 307.

⁷⁵ Там же. С. 306–307.

ва и дает о всем цейлонском монашестве вообще самый лестный отзыв. И. П. Минаев тоже одобряет цейлонских монахов, как людей услужливых, вежливых, доступных, не сторонящихся от европейцев и не прячущих от них своих святынь и своих книг...»⁷⁶.

В целом данную работу отличает положительное отношение если не к буддизму, то к личности самого Будды; к той части буддийской этики, которая обращена к мирянам; к «частным проявлениям» буддийского благочестия, учености и терпимости. Работа изобилует многочисленными ссылками на труды европейских и российских востоковедов: Густава Ле Бона, А. Барта, Эрнеста де Бусена, Эд. Бастиана., Риз-Девидса, Р. С. Чилдерса, И. П. Минаева.

В Приложении ко второму изданию поэмы Эдвина Арнольда «Свет Азии» содержится статья Лесевича «Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого». В начале статьи он объясняет религиозоведческий интерес к этим эдиктам: «Древнейшая история буддизма обосновывается самими буддистами на предании; но предание это, как показала критика, не дает известий, современных тем событиям, о которых оно повествует»⁷⁷. Особенную важность поэтому получают те известия, которые могут с достаточным основанием почитаться первыми по времени, бесспорно, историческими данными. Такими данными являются надписи Асоки Великого, рассеянные по всей северной Индии. Надписи эти, сделавшиеся доступными изучению, благодаря гениальной проницательности Джона Принсепса, подверглись в настоящее время тщательному критическому исследованию таких первоклассных ученых. Как Керн, Бьюлер и Сенар. Имея теперь в своем ведении не традиционный, а чисто исторический момент развития религиозного сознания буддистов известной эпохи, европейская наука получает возможность выработать правильное о нем понятие»⁷⁸.

В этих эдиктах царь Асока Великий пишет о значимости религии в жизни человека и государства, рассуждает о сущности религии, описывает свои государственные религии, направленные на распространение религии. Приведем некоторые цитаты: «Надпись эта и была вырезана на камне на тот конец, чтобы наши сыновья, внуки и правнуки не думали ни о каких новых завоеваниях. Пусть они не думают, что завоевание мечом заслуживает имя завоевания, а видят в нем потрясение и насилие. Пусть они считают истинными завоеваниями лишь завоевания религиозные. Такие завоевания имеют значение и для того света; пусть они полагают все свое наслаждение в удовольствиях религии, ибо таковые ценны и на этом и на том свете...»

⁷⁶ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. 310–311.

⁷⁷ Буддизм Исследования и материалы. Соч. И. П. Минаева. Т. I. Вып. 1. СПб., 1887. С. 8.

⁷⁸ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. 316.

...Религия прекрасна. Но, скажут, что такое эта религия? Религия заключается в том, чтобы сколько возможно избегать зла, совершать много добра, руководиться состраданием, милосердием, правдивостью, а также и чистотою жизни...

...Я лыщу себя мыслью, что народ извлечет пользу (из моих повелений) и чрез то в том или другом отношении окажет преуспевание в религии, что послужит его благу и счастью, и я принимаю все те меры, которые представляются мне способствующими счастью как моих отдаленных подданных, так и ближайших, а также и собственных моих родственников...

...В видах скорого преуспевания религии, я распространил религиозные увещания и преподавал различные религиозные поучения. Я установил над народом многих (чиновников), каждый из которых имеет свой район. В котором он и распространяет поучения, и развивает (мои мысли)...»⁷⁹.

В своем анализе эдиктов Асоки Великого Лесевич касается проблемы религиозности самого Асоки как выражения понятия о религии у «верующего буддиста III в. до Р. Х.», и то, как с помощью этого понятия обосновывается принцип религиозной свободы. Он пишет: «„Сущность религии“, по эдиктам, сводится к психологическому моменту — к внутреннему настроению, побуждению, импульсу; воззрение, противопологаемое этому понятию „сущности“. Охватывает внешние формы культа: всякий ритуал, обряд, с жертвоприношением, как своим кульминационным пунктом, и всею присущею ему чисто-магической силой. Автор эдиктов, сознавая всю яркую противоположность этих двух принципов, явно стремиться к торжеству первого из них, влагая в пропаганду его всю свою душу... Стремясь расторить отодвинувшийся на задний план ритуалистический элемент, Асока и стремится к торжеству „сущности религии“, и чем отчетливее обозначает он превосходство этой „сущности“ над мертвою буквою обряда, тем яснее становится, что эта „sara“ всецело остается на его стороне и, освобожденная от уз формализма, переходит в жизненное учение о нравственности, — в этику.»⁸⁰

Лесевич приводит слова Сенара о том, что буддизм Асоки «учение чисто этическое, очень мало заботящееся о частностях догмата и отвлеченных теориях»⁸¹. Но, к сожалению, по мнению Лесевича, этот «ранний расцвет буддизма был столь же обаятелен, как и непрочен.», поэтому даже в палийском каноне весьма мало текстов, близких учению надписей царя Пиядасы. Лесевич пишет, что современная ему литература дает «только два таких сближения», а именно: «Известный историк буддизма Рис-Девидс, на ряду с эдиктами о религиозной свободе, ставит начало Брами-джалы Сутты, одно из древнейших во всем каноне и в настоящее еще время очень усердно

⁷⁹ Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. 319–327.

⁸⁰ Там же. С. 340–341.

⁸¹ Там же. С. 341.

читаемой ортодоксальными буддистами, а Сенар сближает учение Асоки с учением тоже очень старой канонической книги — Дхаммапады»⁸².

И в заключение этого краткого анализа данного исторического источника буддизма философ делает вывод о значении идей Асоки и его понимания религии: «...к „сущности религии“, он <Асока> относился с всею страстностью своей пылкой души. В религии он видел тот свод верований, убеждений и упований, которые потому и называются религиозными, что прения о них считаются законченными, и они являются уже не тезисами для дебатов, а проникшими в жизнь мотивами деятельности, представляются слившимися со всем существом человека, чем-то составляющим единое с душою его, драгоценнейшим его достоянием. В этом смысле Асока был человеком религиозным, а идеи, завещанные им, идеями живыми, действительными, не утратившими своего значения и поныне; они навсегда останутся, конечно, выражением прав Асоки на благодарность потомства»⁸³.

В 1902 г. была издана его небольшая по объему книга «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами».

В начале своей статьи Лесевич указывает на единство буддизма как вероучения, которое при всем многообразии буддийских школ имеет «общие основы», он пишет: «Так как во всех пережитых буддизмом исторических варьированиях, равно и теперешних сектах и толках, основная тема учения — то выставляющаяся в большей степени яркости, то более или менее затемняющаяся, все-же таки сохраняется, то и является возможность говорить о буддизме, как об одном вероучении, если только мы имеем в виду при этом одни общие основы его, присущие всем оттенкам его видоизменений»⁸⁴.

Но при этом единстве, по мнению В. Лесевича, «...рассматриваемое буддийское вероучение всегда представляется вам в двух обликах — догматическом и легендарном, в слиянии своем дающих нам идею целого, хотя и лишённого строгой последовательности и связности, но сплоченного преданием и условно однородного по традиции»⁸⁵.

С точки зрения философа-позитивиста, противника умозрительности и всего, что лежит за рамками позитивного опыта, эти части обладают разной значимостью для чувств верующего человека и для восприятия буддизма именно как живой веры: «В догматической своей части буддизм по изложению является проникнутым весьма тонкой и выработанной метафизикой, а по форме — схоластизмом, крайне затрудняющим Учение и без того маловразумительных для обыденного понимания умозрительных теорий. В легендарной же часто, напротив того, буддизм и по содержанию,

и по форме представляется очень простым и потому в высшей степени популярным. Легенды, как продукты пылкой восточной фантазии, блещут яркостью, нередко изяществом, и вместе с тем возвышенным настроением, которое как нельзя лучше завершает их своеобразное и полное привлекательности значение»⁸⁶.

Прежде чем перейти к изложению содержания буддийских легенд и их анализу, Лесевич предлагает читателю краткий схематический обзор догматических положений буддизма, проведя определенную иерархизацию его основополагающих идей. Говоря о сотереологическом ядре буддизма, Лесевич утверждает: «Итак, неразрывная связь жизни и страдания и жажда избавления от страданий чрез прекращение продолжения жизни в новых перевоплощениях, устраняемых благодаря благоговению Будды, указавшему путь к вечному успокоению в Нирване, вот то учение, которое подобно великому морю, проникнутому одним вкусом — вкусом соли, проникнуто также одним вкусом — вкусом избавления». При этом он выделяет «приемы и способы» достижения этого избавления. По его мнению, эти «приемы и способы эти представляются нам подведенными под три основные категории: правдивость, созерцание и мудрость»⁸⁷. Иерархизация этих основ заключается в том, что на различных ступенях, «по которым правоверный буддист подымается к Нирване», преобладает та или иная категория и характер требований к «поклоннику Будды» также меняется⁸⁸: «Мы отделяем одну от другой две главные группы этих оттенков, мы не одинаково относимся к требованию милосердия и сострадания ко всему живущему, к заповеди бескорыстия, строгой нравственной чистоте, трезвости, отвращению к клевете. Злословию и осуждению поступков, верований и мнения ближнего — с одной стороны, и высшей, приближающейся к Нирване заповеди — с другой. Мы не опускаем из виду, то эти высшие ступени восходящей к Нирване лестницы оставляют как бы позади себя законы милосердия и сострадания ко всему живущему и сосредоточиваются исключительно и всецело на мысли о подавлении индивидуальности и на усилении достижения такого состояния, которое, на сколько то возможно, осуществляло бы Нирвану ранее ее действительного наступления»⁸⁹.

Утверждая данное положение, Лесевич опирается на авторитет «цейлонского первосвященника Велигама», который на вопрос Эдвина Арнольда об отношении к человеческим страданиям ответил, что «тот, кто на пути к полному просветлению успел уже достигнуть высокой степени мудрости, способен так же мало отражать в сознании своем все земное и так же мало

⁸² Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии». С. 341–342.

⁸³ Там же. С. 344.

⁸⁴ Лесевич В. В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса. Типография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902. С. 5–6.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Лесевич В. В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. С. 5–6.

⁸⁷ Там же. С. 7.

⁸⁸ Там же. С. 8.

⁸⁹ Там же.

может поддаваться воздействию его на него по отношению к добру или злу, как не может повлиять на наше мнение карканье сидящих там, вдали, на дереве ворон*»⁹⁰.

Но целью работы позитивиста Лесевича является не анализ буддийских положений как таковых, а опровержения той самой схоластики «метафизической точки зрения», выражением которой и являются догматы буддизма. Лесевич предлагает обратиться от «догматических умствований буддийских метафизиков» к «простоте мирозерцания легенд», для того, чтобы «еще и еще раз убедиться в несомненности порчи, вносимой всегда и всюду извращенностью метафизической точки зрения»⁹¹. При этом он ссылается на мнение известного буддолога С. Ф. Ольденбурга, о том, что «в то время, когда догматы почти исключительно обращаются к вопросу о спасении, верования массы, высказывающиеся в легенде, обходят конечные вопросы и касаются главным образом этической непосредственной стороны дела»^{**92}. Исходя из вышеуказанных позитивистских установок, Лесевич выдвигает утверждение, что «...легенды, как и разные притчи и басни, — джатаки и аваданы, — также являющиеся продуктом народного, чуждого метафизике, творчества полны поэтому глубокого интереса»⁹¹.

Вначале Лесевич приводит примеры авадан — рассказов, основанных на сравнении или уподоблении, поясняя, что «оригиналы этих авадан входят в состав сборника на санскритском языке, носящего именно такое заглавие. Ст. Жюльен имел в руках китайский персвод этих „авадан“ и ознакомил с ним европейскую публику посредством своего французского перевода, которым я и пользуюсь для моих извлечений»⁹⁴. Это три аваданы: «Браман и монахиня», «Лев и дикий кабан», «Хлопчатник и смоковница». Излагая и кратко анализируя содержание этих авадан, Лесевич приходит к следующему выводу: «Житейская мораль этих авадан, очевидно, не имеют ничего общего с отторжением от интересов жизни, аскетизмом и пессимизмом, определяющим характер буддийской догматики. Аваданы эти сложились как будто в стороне от метафизических теорий, стремящихся „выфилозофить“ из жизни ее реальное содержание и заменить его туманными отвлеченностями, поэтому-то так широко и глубоко захватывают действительность эти аваданы, поэтому-то не лишены применимости даже и теперь, в нашем столь чуждом древне-индийскому обществе, будь то по отношению обличения лицемерия и ханжества или данных, обуславливающих возможность полемики или осмотрительности к своему соседству. Все это,

очевидно, не выступает за пределы области общечеловеческого. И поэтому народ, как видно, принимал мотивы авадан ближе к сердцу, нежели все умозрительные хитросплетения, якобы способствующие постижению туманных теорий о путях, ведущих в недра маловразумительной Нирваны»⁹⁵.

Следующая часть статьи посвящена так называемым джатакам, т. е. «сказаниям о событиях, в которых доля участия всегда принадлежит Бодисавтве или Бодисату, т. е. тому же Будде в эпоху его перевоплощений»⁹⁶. По мнению Лесевича, они «тоже нередко представляют далекое от обычной догматики содержание»⁹⁷, кроме того они представляют особый интерес, поскольку «некоторые из них являются прототипами наших басен»⁹⁸. Лесевич приводит переводы двух из них: «Шакал и ворона» и «Осел в львиной шкуре»⁹⁹. А также указывает на те джатаки, которые сохранились среди развалин архитектурных памятников Древней Индии, «заключены в барельефных изображениях» и «соответственных надписях» и приводит описания двух джатак — «Сказка том, как царь Фламинго искал супруга для своей дочери» и «Петух и кошка» — которые перевел известный буддолог Минаев, «обозревший эти развалины во время своих путешествий по Индии, оставил нам описание некоторых из этих джатак»¹⁰⁰.

Говоря об их значимости, Лесевич опять-таки опирается на мнение специалиста-востоковеда: «Объясняя значение обеих этих сказок для верующего буддиста, Минаев обращает внимание читателя на то, что значение их заключалось не столько в их назидательности, сколько в том, что „уже ранее сооружения ступы, оне рассматривались в верующей среде, как сказания святые, как эпизод долгой повести о безначальном бытии Будды“. Из чего можно заключить, что общечеловеческая их назидательность в силу связывания ее с буддийским преданием получает характер специально буддийский»¹⁰¹.

В качестве примеров «легенд в собственном смысле этого термина» Лесевич приводит легенду об Арьясанге, изложенную Даранатою в его истории буддизма, и легенду о бодисатве Авалокитешваре, в которой, по его мнению, «творческая мысль народа поднялась еще выше» и «перед нами является апофеоз действительного человеколюбия». На второй легенде Лесевич останавливается более подробно и делает больший акцент на ее религиозной и исторической значимости. В данном случае Лесевич в качестве

⁹⁵ Лесевич В. В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. С. 14.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ См.: там же. С. 14–17.

¹⁰⁰ Там же. С. 17–18.

¹⁰¹ Там же. С. 19.

⁹⁰ Лесевич В. В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. С. 9–10.

⁹¹ Там же. С. 10.

⁹² Там же.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. С. 11.

аргумента приводит слова Г. Н. Потанина о том, что Авалокитешвара представляет собою «самое симпатичное и в научном отношении самое интересное божество монголо-тибетского пантеона; „по-видимому“ божество это занимало центральное положение в культе, предшествовавшем буддизму в средней Азии»¹⁰².

При этом Лесевич обращает внимание на некоторые несовпадения умозрительного философского понимания Авалокитешвары и того, как объясняется его внешний образ в легенде: «Авалокитешвара — это предвидение, забота, сострадание, обращенное в сторону всего того, что дышит и способно к страданию... Поэтому и символизируется он в форме многорукого и многоголового существа, поэтому и снабжают его различными, соответствующими его роли, атрибутами... Легенда, как-то и надо было ожидать, не удовлетворилась всеми этими отвлеченностями, она по своему объяснила происхождение многоголовости и многорукости Авалокитешвары и, конечно, свела их на конкретные представления. Согласно легенде, многие головы и множество рук излюбленного бодисатвы должны напоминать его поклонникам о том, как он, скорбя о пороках одушевленных существ, причинил раздробление своей головы на части, которые и были потом восстановлены Буддой в виде отдельных голов»¹⁰³. Лесевич подробно цитирует яркие страницы одной из центральных легенд северного буддизма: «Его ждало однако же горькое разочарование: когда с вершины „Красной горы“ близ ласы он мог объять взором массу неустрашенного им страдания, он уронил из правого глаза первую слезу; а когда с вершины горы Поталы, где теперь находится резиденция Далай-Ламы), он еще раз принимается обозревать плоды своей деятельности, сердце его преисполняется великим горем, и у него возникает желание возвратиться в лоно блаженства, в рай Сукхавати. И лишь только является у него эта мысль, как голова его рассыпается на тысячу кусков. Будда воскрешает его, однако же и создает из каждой части его головы отдельную голову, а на вершине этой пирамиды водружает свой собственный лучезарный лик, а из тысячи частей распавшегося тела создаст тысячу рук. В этом новом виде и становится Авалокитешвара божеством Тибета и всего тяготеющего к Ласе буддийского мира и поныне»¹⁰⁴.

Еще одно различие метафизических построений и содержания легенды об Авалокитешваре Лесевич видит в том, что «...хотя Будда, Авалокитешвара и Майтрея, как олицетворения все одного и того же явления, должны бы считаться единичными, но, согласно не всегда строго последовательной метафизической теории, Авалокитешвара признается не Буд-

¹⁰² Лесевич В. В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. С. 22.

¹⁰³ Там же. С. 23–24.

¹⁰⁴ Там же. С. 25.

дою, а только бодисатвою. Эту непоследовательность пришлось поневоле допустить в виду действительных элементов, привзошедших в характер Авалокитешвары, но Будде не свойственных. Будды не действуют, так как действительное предполагает страсть: истинный Будда стоит выше всех страстей, желаний, забот: он только изливает свет свой, свет своего учения, озаряющий путь в Nirvanу, куда и сам в определенное время нисходит. И все же это изливание света, эта миссия Будды, как учителя, в одной из легенд приравнивается его деятельности и тем еще более возвышается»¹⁰⁵.

По мнению Лесевича, это еще одно свидетельство того, что «для масс созерцательно-пассивный тон Будды вовсе не представлялся наивысочайшим идеалом совершенства. И если в сознании всякого верующего буддиста нет другого „закона“, как „закона Будды“, то это не мешает ему допускать некоторую непоследовательность в общем строе учения и предоставлять по временам жизненной правде торжествовать над сухой догматикой»¹⁰⁶.

Из данного выборочного, но достаточного подробного анализа конкретных адван, джатак и буддийских легенд Лесевич делает вывод, вполне логичный с точки зрения философии позитивизма с ее критикой умозрительных метафизических схем, к коим автор статьи относит и буддийские догматы: «Таким образом, в конце концов и оказывается, что простоте и ясности легенд удается иногда преобладать прямолинейность и черствость отвлеченной теории. Преобладание этой теории в настоящем случае, как и всегда, остается грезою метафизиков, и к счастью миллионов и миллионов людей, для действительной жизни осуществления не получает»¹⁰⁷.

Таким образом, работы Лесевича, посвященные буддизму, свидетельствуют о достаточно высоком уровне востоковедных знаний философа, его знакомстве с работами выдающихся буддологов своего времени. Безусловно, буддийский материал привлекается Лесевичем для подтверждения собственных позитивистских концепций, иллюстрации ограниченности и «нежизненности» метафизических построений не только в западной, но и в восточной культурах. Так, например, яркое, понятное, близкое мироощущению людей содержание авадан, джатак и легенд, по мнению философа-позитивиста, даст больше для живого религиозного чувства, нежели отвлеченный догматизм философских теоретических схем.

К сказанному можно еще добавить, что с 1915 по 1917 гг. планировалось издание собрания сочинений В. Лесевича в 5 томах, причем в I томе указывалось, что 5 том будет включать в себя религиозоведческие работы с предисловием известного российского востоковеда С. Ф. Ольденбурга. Но, к сожалению, были изданы только первые три тома.

¹⁰⁵ Лесевич В. В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. С. 26.

¹⁰⁶ Там же. С. 27.

¹⁰⁷ Там же. С. 27.

2.2. И. И. Лапшин о проблеме «чужого я» в европейской и индийской философии

В исследованиях, посвященных истории философии и истории восточной культуры, при рассмотрении деятельности Санкт-Петербургской буддологической школы отмечается, что в качестве теоретико-методологических оснований включения буддийской философии в историю мировой философии в работах Ф. И. Щербатского выступили идеи русского академического неокантианства, в частности философов А. И. Введенского и И. И. Лапшина. Об этом влиянии В. К. Шохин пишет: «На университетские годы Щербатского приходился и начальный период преподавания в Петербурге самого видного русского кантианца И. Введенского (1856–1925), который представил диссертацию „Опыт построения материи на принципах критической философии“ и задал кантианское направление всей университетской философии. Наконец, сразу же после того, как Щербатский закончил университет, на тот же факультет поступил И. И. Лапшин (1870–1952), впоследствии талантливый ученик Введенского, продолживший дело „продвижения“ кантовской философии в России. Федор Ипполитович изучал работы обоих русских кантианцев внимание которых было обращено именно на метод философского дискурса и его задачи, в т. ч. на рассмотрение логики в более широком контексте общей теории познания»¹⁰⁸. Т. В. Ермакова в монографии «Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в.» (1998) также отмечает особую значимость исследовательских идей неокантианства в выработке новых исследовательских подходов в работах классика буддологической мысли¹⁰⁹.

В работе, оказавшей значительное воздействие на методологию исследований Щербатского — «Проблема „чужого я“ в новейшей философии» (1910), — Лапшин детально анализирует современный ему историко-философский процесс по отношению к решению вопроса «чужого я» («чужой одушевленности»), создавая определенную периодизацию и структурируя философские направления 2-ой половины XIX в. и начала XX в. Лапшин указывает на сложность и актуальность проблемы «чужого я»: «Этот вопрос — „ахиллесова пята“ современной теории познания — не только „идеалистической“ или солипсической, но решительно всякой»¹¹⁰. Необходимость решения этого вопроса связана с рассматриваемой в современной Лапши-

¹⁰⁸ Шохин В. К. Щербатский и его компаративистская философия. М.: ИФРАН, 1998. С. 66.

¹⁰⁹ Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). — СПб.: Наука, 1998. С. 252–253.

¹¹⁰ Лапшин И. И. Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910. С. 3.

ну философии проблемой солипсизма: «В самом деле, не странную ли позицию занимает современная теория познания, в которой все чаще и чаще встречается одновременное признание „несостоятельности“ и „неопровержимости“ солипсизма?!»¹¹¹.

Также Лапшин отмечает связь этого вопроса и с развитием современной ему науки: «Отсутствие определенного решения проблемы „чужого я“ в теории познания отражается весьма невыгодным образом и на разработке многих вопросов чисто психологических». Так, например, вся судьба зоопсихологии зависит от правильной установки «пределов и признаков одушевленности в природе»; «Не менее важен затронутый здесь вопрос и для эстетики. Проблема чужого „Я“ включает в себя и проблему эстетического одухотворения или вчувствования»; «Нет надобности разъяснять значение намеченной проблемы для этики, права и социологии. В каком отношении стоит индивидуум к себе подобным? Как развиваются социальные чувства? Что такое коллективное сознание и т. д. — все это вопросы, тесно связанные с признанием в той или другой форме реальности множественности эмпирических индивидуумов»¹¹².

В своем исследовании Лапшин опирается на «те течения мысли, которые развивались в новейшее время на почве кантовской критики», на то, «как разрабатывалась интересующая нас проблема у Канта и его многочисленных последователей и противников», имея в виду «как гносеологическую, так и психологическую сторону, то есть и вопрос о доказательствах реальности чужого „Я“, и вопрос о психогенезисе представлений о чужом „Я“»¹¹³.

Структура и содержание работы определяются философом путем установления «нескольких типичных точек зрения» по проблеме чужого «Я», а затем рассмотрения и ряда философских систем, более или менее приближающихся к тому или другому типу, тем самым, создавая определенную периодизацию и структурируя философские направления 2-ой половины XIX в. и начала XX в. Таким способом Лапшин выделяет шесть возможных догматических решений проблемы чужого сознания: 1) Наивный реализм, 2) Материализм, 3) Гилюзоизм, 4) Монистический идеализм, 5) Монадология, 6) Солипсизм. Особое место занимает «критическая точка зрения с ее разновидностями»¹¹⁴.

Философ определяет общую черту пяти описанных выше направлений: «Чужое „я“ рассматривается всеми нами, как нечто существующее вне и помимо единичного эмпирического „Я“, т. е. другие живые существа не суть нечто такое, реальность чего должна мыслиться нами пребывающей вне нашего сознания и независимой от него, но множественность чу-

¹¹¹ Лапшин И. И. Проблема чужого «я» в новейшей философии. С. 3.

¹¹² Там же. С. 5–6.

¹¹³ Там же. С. 7.

¹¹⁴ Там же. С. 8.

жих сознаний есть факт трансцендентный по отношению к моему сознанию»¹¹⁵. Лапшин, как последователь идей А. И. Введенского, останавливается на отношении Канта к «интересующим нас проблемам», которое формулирует следующим образом:

- 1) Наивный реализм, гилозоизм, интуитивизм и материализм, безусловно, отвергаются Кантом. Равным образом им отвергается и монистический идеализм.
- 2) Кант не разграничивает отчетливо в интересующем нас вопросе эмпирической реальности чужих душевных состояний от трансцендентной реальности чужой души, как внепространственной монады, как вещи в себе.
- 3) Эмпирическая реальность «чужого я» не выдвигается им как моральный постулат веры (подобно Фихте), и не обосновывается теоретическими соображениями, в качестве объекта опытного познания, хотя и опосредованного, но скорее служит научной гипотезой, еще подлежащей обоснованию.
- 4) Множественность сознаний, как умопостигаемых бессмертных монад, постулируется Кантом как объект моральной веры.
- 5) Скептический солипсизм признается Кантом полезным методологическим приемом для разрешения проблемы эмпирической реальности чужих сознаний, которая еще не разрушена в теоретической философии¹¹⁶.

Из всего этого философ делает вывод о причинах многообразия подходов к решению этой проблемы в «позднейшем кантианстве» (Риль, Авенариус, Шуппе, Мах, Ренувье, Введенский) и о значимости ее развития в современной философии: «В общем, позиция Канта представляется достаточно неопределенной и дающей повод к развитию в самых различных направлениях, причем нередко замечаются сильные колебания именно по данному вопросу среди представителей новейшего критицизма в самом широком смысле этого слова»¹¹⁷. В своем исследовании Лапшин опирается на «те течения мысли, которые развивались в новейшее время на почве кантовской критики», на то, «как разрабатывалась интересующая нас проблема у Канта и его многочисленных последователей и противников», имея ввиду «как гносеологическую, так и психологическую сторону, то есть и вопрос о доказательствах реальности чужого „Я“, и вопрос о психогенезисе представлений о чужом „Я“»¹¹⁸.

Таким образом, в своей работе «Проблема „чужого я“ в новейшей философии» И. И. Лапшин детально анализирует современный ему историко-

философский процесс по отношению к решению роса «чужого я» («чужой одушевленности»), создавая определенную периодизацию и структурируя философские направления 2-ой половины XIX в. и начала XX в.

В 1914 г. Щербатским планировалось издание трактата Дхармакирти, получившего в русском переводе название «Обоснование чужой одушевленности», совместно с Ольденбургом в серии «Памятники индийской философии». Однако эта книга вышла лишь в 1922¹¹⁹.

В «Предисловии» к данному трактату Щербатской указывает на необходимость анализа вопроса о чужой одушевленности в истории философии и, в частности, указывает на высокую значимость работ И. И. Лапшина: «Вопрос о том, на чем основано наше убеждение в существовании других сознательных существ, кроме нас самих, является одним из самых трудных в философии, хотя обыденное наше мышление и отказывается видеть в нем вообще какой бы то ни было вопрос. И. И. Лапшину мы обязаны прекрасным очерком истории этого вопроса и ответов в разное время на него данных. Из этого обзора явствует, что вопрос важен не столько сам по себе, сколько как пробный камень для философских построений, в которые ответ на него укладывался или более, или менее удачно»¹²⁰.

Что касается самого, переведенного Щербатским трактата, то, как считает, В. К. Шохин, этот «небольшой полемический трактат по онтологии и психологии, с комментариями предшественника Дхармоттары — Винитадэвы (VIII в.)» продемонстрировал преимущества «интерпретирующей» способа перевода буддийских философских памятников и «давал читателю представление о подлинной стихии индийского философствования, так как был составлен в виде живого диспута буддийских философов»¹²¹.

При этом исследователь отмечает «компаративистский аскетизм» Щербатского: «Переводчик трактата Дхармакирти ограничился, как мы видели, фактически только одним сопоставлением, притом не имеющим непосредственного отношения к теме чужой одушевленности — в связи с возможностью постановки вопроса об аналогах представленной гармонии у буддийских идеалистов — не считая нужным как-то „устроить“ персонажей своего диалога буддийских философов в „сетке“ представленной Лапшиным классификации западных философских позиций»¹²².

Сам Щербатской так определяет место проблемы чужой одушевленности («Чужого я») в буддийской философии: «В Индии вопрос этот возник естественно, в связи с установлением в позднейшей буддийской философии спиритуалистического монизма, или, как его обычно называют,

¹¹⁹ См.: Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадэвы / Перевел с тибетского Ф. И. Щербатской. Петроград, 1922. 79 с. Репринтное издание: Изд-во «Ясный свет», 1997.

¹²⁰ Там же, с. VII.

¹²¹ Шохин В. К. Щербатской и его компаративистская философия. С. 93.

¹²² Там же. С. 64.

¹¹⁵ Лапшин И. И. Проблема чужого «я» в новейшей философии. С. 12.

¹¹⁶ Там же. С. 161.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же. С. 7.

идеализма. Раз в философии установилась идеалистическая точка зрения на мир, согласно которой, внешних объектов, вне наших представлений, нет совсем, то естественно возникла мысль, что не существует вне нас и живых существ, что они также являются всего лишь нашими представлениями, т. е. точка зрения прямо приводящая к солипсизму. Но так как человечество по многим причинам не склонно мириться с таким результатом, то реализм, казалось побежденный, гордо подымает голову и ставит вопрос о внешнем одушевлении, не столько для его обоснования, сколько для опровержения идеализма указанием на то, что он приводит к абсурду»¹²³.

Анализируя деятельность Щербатского как философа-компаративиста, в послесловии к монографии «Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия» В. К. Шохин пишет о том, что «смысл существования философской компаративистики развивается — исходя из задач историка философии и философа»¹²⁴. Историк философии, по его мнению, восточно-западные сопоставления позволяют, прежде всего «реконструировать определенные общие интеркультурные архетипы философствования, позволяющие выявить и специфические „прочтения“ сопоставляемых понятий и доктрин ... в различных философских традициях»¹²⁵. При использовании данного подхода в изучении восточной философии это выражается во «введении восточного материала в понятнейшие историко-философские лексиконы»¹²⁶. Эта задача, как считает исследователь, успешно реализуется, «когда (если ограничиться темами, над которыми работал Щербатской) рубрики, посвященные „восприятию“, „суждению“, „силлогизму“, „причинности“, „проблеме чужой одушевленности“ будут содержать полноценно представленный индийский материал»¹²⁷. Так Ф. И. Щербатской писал: «Буддизм выработал для теоретической защиты своих основоположений особую теорию познания в связи с логикой. Главнейшие черты этой теории дают ей право называться критической, она объявляет всякое метафизическое познание невозможным, ограничивает область познаваемого исключительно сферой возможного опыта и задачу философии полагает не в исследовании сущности и начала вещей, а в исследовании достоверности нашего познания»¹²⁸.

Другая историко-философская задача, связанная с компаративистской — выявление сходств и различий в «процессе становления философского дискурса в мировой культуре... и» в сопоставлении процессов в уже

¹²³ Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности. С толкованием Винитадева / Перевел с тибетского Ф. И. Щербатской. Петроград, 1922. 79 с. Репринтное издание: Изд-во «Ясный свет», 1997. С. VII.

¹²⁴ Шохин В. К. Щербатской и его компаративистская философия. С. 214.

¹²⁵ Там же. С. 214.

¹²⁶ Там же. С. 214.

¹²⁷ Там же. С. 214.

¹²⁸ Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению поздних буддистов. Ч. I. СПб.: Аста-Пресс I.TD, 1995. С. 7.

сложившихся философских традициях. В качестве примера Шохин приводит «рассмотрение у Щербатского параллелей в становлении буддийского учения о дхармах и лейбницевской монадологии или спора об универсалиях в западной и индийской философии»¹²⁹.

Смысл же работы философа в поле компаративистики состоит, по мнению В. К. Шохина, «в возможности, использовать восточные, прежде всего индийские, схемы и концепции для разработки его актуальной проблематики», что и было «отчетливо проакцентировано Щербатским»¹³⁰.

Философ-неокантианец И. И. Лапшин, уже будучи в эмиграции, по-видимому, сохранил интерес к востоковедению и развитию российской буддологии. Так на основе анализа изданного Щербатским трактата Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности» Лапшиным была написана небольшая статья «Проблема „чужого я“ в индийской философии». К сожалению, дату ее публикации достоверно трудно определить, статья содержится в отдельном оттиске из XVI тома, номера 1–2 (1947), «Archiv Orientali»¹³¹.

В этой статье автор не ставит целью периодизацию или типологизацию индийской философии в соответствии с решением проблемы «чужого я», что было сделано Лапшиным в отношении современной ему западноевропейской философии в работе «Проблема „чужого я“ в новейшей философии» (1910). Нет здесь и задачи сопоставления индийской и греческо-европейской традиции в целом.

Вероятно, основной целью данной работы является «опровержение солипсизма» как неизбежного вывода из идеализма, но уже не на материале западноевропейской философии (чему посвящены многие работы Лапшина¹³²), а с привлечением индийского материала.

В то же время известный русский философ определяет необходимость и цели изучения восточной философии в контексте всего мирового историко-философского процесса: «Изучение философского творчества у восточных народов представляет высокий интерес отнюдь не узко-специального характера. Общий смысл, генезис и природа философских систем вообще станут нам более понятными только в том случае, если традиционные рамки изучения сулеб будут широко раздвинуты и включают в себя искания философской мысли представителей самых разнообразных культур»¹³³.

¹²⁹ Шохин В. К. Щербатской и его компаративистская философия. 1998. С. 214.

¹³⁰ Там же. С. 215.

¹³¹ Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI тома. № 1–2 (1947). «Archiv — Orientalini (1947)». Б. м., б. г. С. 96.

¹³² См.: Лапшин И. И. Опровержение солипсизма. Б. м., б. г. С. 13–64. <Суля по перечислению Лапшиным своих работ, данная статья могла быть написана после 1923 г.>

¹³³ Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в индийской философии. С. 96.

Философ выделяет особую значимость «изучения философии востока» по ряду пунктов. «Оно прежде всего подтверждает блестящим образом факт единства человеческого разума. Это единство проявляется, между прочим в том, что однородная или сходная идея и даже комплекс идей зарождаются в разных цивилизациях совершенно независимо друг от друга»¹³⁴. По мнению Лапшина, эти «поразительные совпадения в истории мысли — *similitudes spotanees*, как называют их французы, напоминают то явление в области биологии, которое называется конвергенцией — виды, стоящие на обособленных друг от друга линиях развития, обнаруживают между собою сходство — пресмыкающееся — ихтиозавр, рыба — акула и млекопитающее — кит¹³⁵».

Однако, как отмечает философ, «многообразие философских направлений не хаотично и не случайно: основные типы философского мышления немногочисленны, они везде повторяются, в известную эпоху начинают преобладать одно, в другую — другое. Так, например, можно установить несколько максимумов материализма, скептицизма, номинализма, пессимизма и т. д. Для такой «пульсации» в философских направлениях можно указать определенные психологические, политические и экономические причины. Философия востока дает в этом отношении новый богатый материал»¹³⁶. В частности в данной статье Лапшин обращается, в соответствии с основными целями своего философского творчества — анализом проблемы «чужого я» в истории философии — к «максимуму» идеализма в индийской философии, опираясь на мнение Щербатского, высказанное тем в предисловии к переводу трактата Дармакирти (Лапшин приводит эту цитату в своей в статье): «В Индии этот вопрос <проблема „чужого я“> возник естественно в связи с установлением в позднейшей буддийской философии спиритуалистического монизма, или, как его называют, идеализма»¹³⁷.

И третье: «наконец, в исканиях философов востока (особенно в индийской философии) можно найти яркие образчики глубокой мудрости. Не подлежит никакому сомнению большое влияние Упанишад на философское развитие Шопенгауэра и на всю его систему»¹³⁸.

Высланный из России философ с теплотой вспоминает об общении с известным буддологом: «В 1919 г. в трудах Историко-филологического факультета» СПб. университета «напечатан мой очерк истории вопроса о проблеме „чужого я“ или чужой одушевленности. В беседах с академиком Ф. И. Щербатским я полушутя выразил ему пожелание найти среди сочинений индийских философов труд на эту тему. И вдруг оказалось, что он открыл,

¹³⁴ Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в индийской философии. С. 96.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же. С. 97.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Там же.

а позднее (1922) перевел с тибетского языка трактат Дармакирти „Обоснование чужой одушевленности“ и комментарии к нему Винитадевы»¹³⁹.

В содержании трактата Дармакирти, Лапшин выделяет три важнейших пункта спора идеалиста с реалистом, используя при их анализе тот же подход, который он употребляет при их анализе историко-философском очерке «Проблема „чужого я“ в новейшей западноевропейской философии», концентрируя внимание на проблеме солипсизма, его «опровержение» в споре идеалиста с реалистом.

Так Лапшин пишет, что в этом споре идеалист говорит о том, что о чужой одушевленности мы можем судить «опосредованным образом, наблюдая у других людей целесообразные действия, высказывания, жесты, волеизъявления и т. п.»¹⁴⁰.

Философ особо отмечает выделение в трактате двух источников знания: «чувственности» и мысли: «они в нашем мышлении неразрывно связаны, будучи по существу противоположны друг другу. Но в своем чистом виде эти два источника истины нам на опыте неизвестны. Живое чувство реальности дано лишь в единичном моменте ощущения. Он содержит живое чувство реальности. Реальный огонь тот, который жжет... Вот поэтому-то у нас не может быть живого чувства реальности чужих душевных состояний, мы можем о них лишь заключать лишь по аналогии, пользуясь мышлением»¹⁴¹. И таким образом, по мнению Лапшина, из трактата следует, что «мы пользуемся заключением по аналогии, сравнивая свои жесты, высказывания и вообще целесообразные движения, субъективные мотивы коих нам непосредственно неизвестны, с подобными движениями у других, и приходим к заключению о наличности подобных же мотивов у других людей»¹⁴².

Более детально останавливаясь на вопросе отождествления сна и действительности, подробно рассмотренном в трактате Дхармакирти, Лапшин акцентирует внимание именно на проблеме «опровержения солипсизма»: «Если же жизнь есть сон, а физический мир не существует, то не может быть установлено вышеуказанное заключение по аналогии о чужих душевных состояниях по чужим телесным проявлениям, сходным с нашими. Идеалист роковым образом должен прийти к солипсизму, то есть признать, что существует лишь его сознание, окруженное призраками, фантомами, к которым относится и его собственное тело». (При этом Лапшин добавляет свои примеры об отражении идеи отождествления сна и действительности у Платона, в арабской литературе, у Кальдерона, Шекспира и, конечно, у Шопенгауэра).

Лапшин подчеркивает, что Дармакирти склонен рассматривать сновидение, «как состояние сознания ненормальное, ослабленное, но прин-

¹³⁹ Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в индийской философии. С. 97.

¹⁴⁰ Там же. С. 98.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же.

ципально не отличающиеся от сознания бодрствования»¹⁴³. Он пишет: «насмешки крайних реалистов Вайабашитов, пытающихся использовать мотив „жизнь-сон“ в глупом, карикатурном искажении, не смущают идеалиста. Сновидения прерывны, хаотичны, бессвязны, а мир окружающий нас нам представляется и мыслится нами, как закономерное непрерывное единство»¹⁴⁴. Автор статьи пытается пояснить это противоречие, опираясь как на буддийскую онтологию, так и на идеи западных и русских философов: «Этот мир — феномен, но выражаясь словами Лейбница, *phenomenon bene fundatum*. Он есть „правдивая галлюцинация“ (Тэн), порождение закономерной „трансцендентальной иллюзии“ (Шопенгауэр), „систематически организованная иллюзия“, по выражению замечательного русского философа Африкана Александровича Спира. Будда, Всесознание, первоисточник „силы жизни“, истинная сущность. Порождает перед каждым из нас картину мира, представление о нем, и эти иллюзорные представления отдельных людей так точно согласуются между собой, что у нас складывается прочное убеждение в существовании единого для всех „физического мира“, который воздействует на наши органы чувств и т. д.»¹⁴⁵. При этом Лапшин отмечает, что, несмотря на то, что окружающие физический и духовный мир не являются для Дармакирти «истинно сущим, то он не отказывает ему в относительной реальности, для него, как для Шопенгауэра, сохраняется во всей своей силе разница между „миром грез“ и действительностью, а солипсизм он мог бы вместе с Шопенгауэром признать подходящим мировоззрением для дома сумасшедших»¹⁴⁶.

Настоящей причиной данной «трансцендентальной иллюзии», по мнению философа-неокантианца, является тот «примордиальный факт, что наше познание предполагает раздвоение на субъект и объект, необходимым следствием этого является представление о пространственно-временном мире, о причинной обусловленности всех явлений, о множественности духовных существ»¹⁴⁷.

Таким образом, анализ трактата Дармакирти «Обоснование чужой одушевленности» позволяет Лапшину не только сделать вывод о том, что «Дармакирти является чистым представителем метафизического идеализма»¹⁴⁸, но и продемонстрировать пример решения проблемы «чужого я» и «опровержения солипсизма» в буддийской философии. При этом нельзя не отметить, что сама идея подтверждения своей философской концепции — опровержения солипсизма как неперемennого следствия идеализма и необходимости рас-

смотрения проблемы «чужого я» с точки зрения критической философии — с помощью рассмотрения буддийского источника основывается у Лапшина на идее типологического сходства западной и восточной философий.

2.3. Влияние буддийской философии на концепцию безначальности и вечности жизни В. Вернадского

Научно-философский вклад В. И. Вернадского в развитие активно-эволюционной, космической мысли огромен и конкретен, в определенном смысле «его можно уподобить прочному фундаменту, ставящему на почву реальности (в том числе реального будущего) такие дерзновенные идеи и проекты, которые без него могли бы обернуться прекрасными, но всего лишь воздушными замками»¹⁴⁹.

Реализм ученого заключался в стремлении опираться на факты науки, принимая во внимание все, что выработано мыслью и чувствами человека: его философские, религиозные, художественные искания.

Прежде всего, В. И. Вернадского волновал вопрос: куда движется эволюция жизни и человека? Работая над созданием биогеохимии, необходимой для изучения «влияния жизни на историю земных химических элементов» В. И. Вернадский, а он к тому времени был уже известным минералогом, геологом, химиком, изучает огромную литературу по биологии.

Обобщая имеющиеся научные факты, В. И. Вернадский сделал одно из своих основополагающих научных, а вернее, научно-философских утверждений — утверждение вечности и безначальности жизни. Вопрос этот связан не только с естествознанием, но является очень важным в философии и религиозных исканиях. «Было ли когда-нибудь и где-нибудь начало жизни и живого или жизнь и живое такие же вечные основы космоса, какими являются материя и энергия? Характерна ли жизнь и живое только для одной Земли или это есть общее проявление космоса? Имела ли она начало на Земле, зародилась ли в ней? Или же в готовом виде проникла в нее извне из других небесных светил? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо брать жизнь и живое во всем их проявлении, во всех функциях, начиная от высших форм сознания и заканчивая химическими элементами, из которых состоит живой организм. Только тогда можно разрешить „загадку жизни“»¹⁵⁰.

¹⁴³ Лапшин И. И. Проблема «чужого я» в индийской философии. С. 99.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же. С. 100.

¹⁴⁶ Там же.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же. С. 101.

¹⁴⁹ Семенова С. Г. Вернадский и русский космизм // Вернадский В. И. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993. С. 598.

¹⁵⁰ Вернадский В. И. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 310.

В лекции «Начало и вечность жизни», прочитанной в мае 1921 г. в Доме литераторов в Петрограде В. И. Вернадский пытается подойти к вопросу о безначальности и вечности жизни с точки зрения ученого, а не философа, художника или религиозного мыслителя. Для этого он анализирует весь ход мировой научной мысли, работавшей в этом направлении, останавливаясь на трех основных точках зрения по поводу возникновения жизни. Это абиогенез, или археогенез — зарождение вне живого, изначальное зарождение; гетерогенез — разнородное зарождение, т. е. зарождение из умершего или умирающего живого организма, возникновение новых организмов при гниении и разложении старых и, наконец, биогенез — зарождение от живого, «принцип Реди», установленный в XVII в. — все живое из живого.

В результате научных исследований, открытия новых научных фактов, считает ученый, стала бесспорной правильность теории биогенеза так как факты не дают ни одного указания на образование археогенезом из мертвой или неживой материи какого-нибудь организма в природе. Лабораторные опыты синтеза живого также давали отрицательные результаты. Представление об археогенезе (или гетерогенезе) существовали только до тех пор, пока данная группа организмов (для которой предполагались архео — или гетерогенез) была мало изучена. И в настоящее время не осталось ни одного вида животных или растений, допускающих эти способы возникновения. Ученый ставил такие вопросы, ответить на которые можно было лишь рассматривая жизнь во всех ее проявлениях.

Кроме анализа научных фактов В. И. Вернадский обращается и к научным предположениям о космической истории Земли. Он отмечал, что естественно, космическое прошлое Земли еще научно не известно, это еще область научных гипотез, догадок и пока могут быть лишь предположения о генезисе жизни в предшествующие космические периоды. Среди них, по мнению мыслителя, можно выделить два различных направления. Первое это «представление, что абиогенез по той или иной причине произошел единожды в земной истории, причем в дальнейшем жизнь передавалась от организма к организму обычным путем — биогенезом.» Причиной этого могли быть: 1) воля творца, это теологическая точка зрения; 2) «случай», т. е. исключительное совпадение благоприятных возможностей для возникновения жизни на Земле, в принципе это можно проверить опытным путем; 3) особые условия того космического периода, в этом случае абиогенез не может быть воспроизведен в лабораторных условиях, в таком случае — это одна из стадий эволюционного процесса, условия которой нельзя повторить и восстановить, нельзя восстановить самое необходимое для этого — время.

В. И. Вернадский сомневался в логической необходимости представлений о том, что жизнь неизбежно должна иметь начало в косной материи, так как существуют и другие научные представления, признающие отсутствие начала жизни на Земле. В поисках «разгадки жизни» ученый обращается к космологии, считая, что «неизбежно приходится допустить, что

начала жизни в том космосе, какой мы наблюдаем не было, поскольку не было начала этого космоса... Жизнь вечна постольку, поскольку вечен космос, и передавалась всегда биогенезом. То, что верно для десятков и сотен миллионов лет, протекших от архейской эры и до наших дней, верно и для всего бесчисленного хода времени космических периодов истории Земли. Верно и для всей Вселенной»¹⁵¹.

В. И. Вернадский признавал правильной идею Г. Э. Рихтера (1808–1876) — идею вечности жизни. Рихтер считал жизнь не земным, а космическим явлением, признавал ее вечность и полагал, что в то время, когда она не существовала в земных условиях, то была в аналогичных условиях в других мирах. Так называемые «зародыши жизни» носятся в космическом пространстве в латентном состоянии и могут попадать с метеоритами или метеорной пылью на Землю и другие планеты и давать начало жизни. Эти «микроризы» являются проявлением мировой жизни. В. И. Вернадский сожалел, что «эти идеи не оказали большого влияния на научную мысль, ибо хотя возможность занесения этим путем жизни и неоспорима, но существование такого занесения не было нигде и никогда установлено»¹⁵².

«Космическая пыль», постоянно падающая на Землю, остается пока без изучения. Но жизнь есть явление космическое, а не специально земное, тем более, наука уже доказала, что материально Земля и другие планеты не обособлены. Во Вселенной происходит круговорот: космическое вещество постоянно в разных формах попадает на Землю, и земное уходит в космическое пространство: «Живое вещество дает на нашей планете одно из самых тончайших дроблений материи, сохраняющее свою отдельность в твердом и жидком состоянии, а потому она может проникать всюду — уходить и из земного притяжения.

А жизнь в латентном состоянии — в спорах, семенах или цветах может сохраняться неопределенное время... Возможность такой сохранности жизни, почти безграничной, мы сейчас научно отрицать не можем»¹⁵³.

Из научной гипотезы В. И. Вернадского о панспермии как основном способе распространения жизни во Вселенной можно сделать заключение о том, что причина вечности жизни в ее космическом характере.

Почему же до сих пор идея начала жизни находит своих сторонников? Ученый указывает несколько причин. Одна из них — это то, что идея начала жизни связана с идеей о начале мира и проникла в научное мировоззрение из философских или религиозных космогоний. «Не только еврейско-христианская мысль, но, кажется, все сменявшиеся религиозные построения, так или иначе связанные с культурой народов и Западной и Вос-

¹⁵¹ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни // Вернадский В. И. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 340.

¹⁵² Там же. С. 342.

¹⁵³ Там же.

точной Европы не могли обойтись без идей о начале и конце мира, о создании его божеством, для многих из этих представлений ставился вопрос о начале божественных проявлений в космосе»¹⁵⁴

В. И. Вернадский по сути высказывает мысль об интеграции научного и ненаучного знания, их взаимовлияния, так как, по мнению мыслителя, они в своей совокупности составляют сферу человеческого творчества.

Ученым XVII–XX вв. нелегко было освободиться от окружающей их духовной атмосферы, поэтому им так трудно примириться с тем результатом отсутствия начала жизни вне живого, какой получается при научном подходе к данному вопросу. Религиозные или философские традиции замедляли в какой-то мере изменения в научном мировоззрении и не способствовали развитию научной мысли, как считал В. И. Вернадский.

Внимание ученого привлекли религии, в которых нет начала жизни и мира. Так в области индийских, а именно буддийских, построений осознания мира нет вопроса о его начале, и для людей, которым близка эта духовная атмосфера, вопрос о начале мира не будет казаться неизбежным, извечное, безначальное существование живого будет для них более понятным, чем его появление во времени. Вероятно, исходя из своих научных взглядов, В. И. Вернадский с симпатией относился к буддизму, считая, например, что учение Вивекананды при современном состоянии науки несопроверяемо, а явления метемпсихоза мы наблюдаем в окружающем мире. О своих религиозных и философских взглядах ученый писал так: «Я давно не христианин и исследования диалектиков-материалистов считал в значительной мере религиозной философией — но для меня ясно противоречащей даже современной науке. Сознание, мысль (в биосфере) связано с определенными изотопами. Метемпсихоз:... Личность сохраняется... Думаю, что отличается от мертвого другим состоянием пространства. Это все доступно научному исканию»¹⁵⁵.

Для философа-космиста В. И. Вернадского Запад и Восток — это не разрозненные традиции, а две линии в мировой культуре, которые неминуемо соединяются воедино. В дневниках В. И. Вернадского 4 декабря 1922 г. появляется запись: «...Главное и характерное — человечество единое. В этом смысле этот элемент единства (и интернационала) имеет большое значение во всей истории человечества. Он в конце концов ведет к космичности сознательной жизни»¹⁵⁶.

Сам В. И. Вернадский был непосредственно знаком с известными востоковедами своего времени, например, с С. Ф. Ольденбургом. Дружба с С. Ф. Ольденбургом связана и с членством В. И. Вернадского в 80-х и 90-х гг. в «Братстве» — кружке единомышленников, стремившихся посвятить свою жизнь идеалам науки, культуры, прогресса. В эти годы В. И. Вер-

надский с увлечением читал «Историю индийской философии» Дойссена и поэтические гимны Вед, поражающие его глубиной и великолепием.

В увлечении восточной философией ярко проявился ассоциативный характер мышления ученого. В 1936 г. В. И. Вернадский пишет к И. М. Гревсу: «Через Гете я пришел к Р. Роллану ... На днях закончил чтение его книжки о Рамакришне, которая мне дала так много, как давно ни одна книга. Заставила глубоко думать и вызвала порыв писать по вечным вопросам бытия. Не философский, не религиозный порыв — но форму научной исповеди... Во всяком случае, он дал мне понять, что мы живем в эпоху, когда современниками являются великие индусы — равных среди европейцев как личности, я не знаю: Рамакришна, Ганди, Вивекананда»¹⁵⁷.

Выдвинутое В. И. Вернадским положение о невозможности отделить человека и человеческое сознание от целого окружающей природы близко пониманию единства мира, характерного для философии Адвайты-Веданты. Вся ведическая литература — Веды (XV–VI вв. до н. э.) — проникнута ощущением живой природы. В ее основе лежит мифологическая система представлений, в которой рассматривается живое и неживое, пронизывающее из одного источника, имеющее одно бытие. Поэтому человек почитает камни, растения как одухотворенные существа.

Идея В. И. Вернадского о «живом веществе», вывод о том, что все живое и косное вещество непрерывно обмениваются потоком свободных атомов, и таким образом происходит грандиозный геохимический круговорот — «дыхание» материи, нашедший свое выражение в учении о биосфере, воплощает в себе универсальную идею единства мира и является очень близким по сути и по форме представлениям древних индийцев об Абсолюте, Брахмане, космогоническим представлениям Ригведы. В них Вселенная изначально являет собой одно целое, она возникла из первоначального хаоса, разделив на части слитые воедино Землю и Небо.

В. И. Вернадским отмечалось, что идеи о неразрывной связи живой и мертвой природы широко запечатлены в литературном, поэтическом, философском творчестве народов Востока. Это чувство единства, как считал В. И. Вернадский, проникает в разные сферы человеческой деятельности и способно вызывать определенные научные ассоциации. Сохранилась переписка В. И. Вернадского с видным буддологом Ф. И. Щербатском. Так, к примеру, на вопрос о понятии, соотносимым с термином В. И. Вернадского «биохимическая энергия», Ф. И. Щербатской отвечает: «То, что Вам нужно, т. е. „биохимическая энергия“, вероятно, соответствовала бы индийскому понятию о карме... Сравнение можно тогда только повести полнее, если у Вас есть теория не только о начале этой силы (Вы говорите за 2 млн лет), но и о ее конце. Если биогеохимический процесс свести, как и вечное движе-

¹⁵⁴ Вернадский В. И. Жизнеописание. Избранные труды. С. 344.

¹⁵⁵ Там же. С. 246.

¹⁵⁶ Там же. С. 213.

¹⁵⁷ Росов В. А. В. И. Вернадский и русские востоковеды. Мысли — Источники — Письма. СПб.: Сердце, 1993. С. 19.

ние, к процессу уравнивания энергий и предвидеть момент, когда все энергии успокоятся и тот процесс остановится, то получается нирвана, полная остановка всех энергий. Так и определяют буддисты свою Нирвану»¹⁵⁸.

В восточной философии ученый находил подтверждение своей научной идее вечности и безначальности жизни. Говоря о трудности принятия этой идеи учеными Европы, связанными с традициями христианской мысли. В. И. Вернадский указывает: «То, что нам кажется таким странным, должно казаться совсем простым для ученых, далеких от духовной среды, бессознательно проникнутой традицией религиозности или философских навыков, связанных с идеей о начале мира. В области индийских, в частности буддийских, построений религиозного осознания мира. Для людей, сросшихся с этой духовной атмосферой, вопрос о начале мира или жизни не будет казаться неизбежным. Извечное существование живого будет для них более понятным, чем его появление во времени»¹⁵⁹.

Несмотря на желание ученого быть строго объективным в анализе и обобщении научных фактов, идеи, которые как считал В. И. Вернадский влияют на развитие научных представлений о единстве, безначальности, а, в особенности, вечности жизни вызывают симпатии ученого своей оптимистической направленностью.

Собственные научно-философские мысли, подкрепляемые идеями восточной философии, поддерживали ученого духовно в самые трудные минуты жизни. 27 декабря 1942 г. В. И. Вернадский пишет в дневнике: «В общем я все время неуклонно работаю. Готовлюсь к уходу из жизни. Никакого страха. Распадение на атомы и молекулы. Если что может оставаться — то переходит в другое живое, какие-нибудь не единичные формы „переселения душ“, но в распадении на атомы (и даже протоны). Вера Вивекананды неопровержима в современном состоянии науки. Атомно-живой индивид — и я в том числе — особое я»¹⁶⁰.

Конечно, В. И. Вернадский пишет и о другой причине неприятия безначальности жизни в науке — начало жизни связывается с началом эволюции. По его мнению, в понятие эволюционной теории происхождения животных и растительных видов входит биогенез, а архогенеза (абиогенеза) в эволюционном процессе, который является областью точного наблюдения, просто не существует. Он вообще не может рассматриваться в эволюционном процессе, не входит в понятие эволюционной теории. Возражения тех, кто связывает идею начала жизни с началом эволюции опять-таки носят скорее философский, а не научный характер: «...Философия

всегда в своих живых течениях тесно связана с исканиями научной мысли, а старое представление о материи, лежащее в основе старых материалистических систем философии, отвечает научным о ней представлениям XVII–XX вв. и противоречит той коренной ломке ее понимания, к которому подошла наука XX столетия»¹⁶¹.

Идея вечности и безначальности жизни послужила основой и для дальнейших теоретических построений В. И. Вернадского. Идея вечности и безначальности жизни — это идея вечности и безначальности существования «живого вещества». В ней получили развитие мысли ученого о взаимосвязанности мира в целом. Она носит антифиналистский характер, не только для всего космоса, но и отдельных частей его составляющих, например, Земли. Тем самым она, конечно, привлекательна для человека. В основе всех исканий В. И. Вернадского лежит глубокое убеждение, что мир един изначально и человек есть необходимая часть этой целостности, гуманистические принципы, выработанные человеческой цивилизацией, а именно, принципы равенства людей, не противоречат, а соответствуют биосферным законам. Человеку необходимо постичь эту взаимосвязанность социального и природного и свою особую значимость в развитии единой биосферной оболочки. В этом, прежде всего, как считал В. И. Вернадский, и заключается роль науки. Выводы В. И. Вернадского о безначальности и вечности жизни, идеи развития биосферы становятся основой разговора о человеке и его будущем. Появление человека приобретает характер необходимости, части всей космопланетарной истории, эволюции Вселенной. Развитие человечества — это развитие «новой геологической силы». Особая роль этой силы заключена в возможности и нужности разумной деятельности. Это положение является основополагающим для целей и задач особого периода — периода ноосферы.

В. И. Вернадский говорит о своих работах как об «эмпирическом обобщении» уже имеющихся научных фактов. Ученый прекрасно ориентировался во всех областях естествознания, глубоко знал историю науки. Проанализировав весь ход естественнонаучных исследований, открытий в области физики, В. И. Вернадский создал целостную научную картину мира. Она приобрела масштабы не просто эмпирического обобщения научных фактов, но философского осмысления, хотел этого или нет сам автор. Учение В. И. Вернадского отличается логичностью и большой наглядностью, которую ему придают приводимые в работах мыслителя примеры научных открытий и наблюдений. Анализируя историю науки, научные факты, имеющие особое значение для построения картины целостного мира, ученый не умалял и влияние религиозных и философских идей на научный прогресс.

¹⁵⁸ Росов В. А. В. И. Вернадский и русские востоковеды. Мысли — Источники — Письма. С. 27.

¹⁵⁹ Там же. С. 59.

¹⁶⁰ Вернадский В. И. Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. С. 344.

¹⁶¹ Вернадский В. И. Начало и вечность жизни // Там же. С. 347.

2.4. Идеи «деятельностной нирваны» в «космической философии» К. Э. Циолковского

В качестве принципов единства Мира и человека у К. Э. Циолковского выступают принципы атомистического панпсихизма, космической детерминированности, целесообразности и разумности Вселенной. Человек в его философских построениях лишь форма высокоорганизованной материи, способная к улучшению других, окружающих ее форм материи и себя самой. Автора идей интеллектуальной селекции трудно назвать гуманистом, хотя в его учение носит антифиналистский характер и К. Э. Циолковский был убежден, что осознание благоприятной судьбы атома «увеличит здоровье, удлинит жизнь и даст силу терпеть превратности судьбы. Вы будете умирать с радостью, в убеждении, что вас ожидает счастье, совершенство, беспредельность и субъективная непрерывность богатой органической жизни»¹⁶².

В учение К. Э. Циолковского странным образом вплетены и идеи буддизма — идеи единства Вселенной, которые постепенно превращаются автором в идеи детерминированности всей идея сверхчеловека, способного решать судьбу других существ и людей, ограниченных, с точки зрения этого «гения», физически, психически или нравственно. Анализируя «космическую философию» К. Э. Циолковского, мы видим, что восточная философия, буддизм сыграли немаловажную роль в определении ее тем и понятий. В статье «Нирвана» К. Э. Циолковский писал о своем понимании жизни так: «На жизнь я смотрю как на сон. С прекращением его начинается непостижимая жизнь. Она и сейчас есть, но как днем свет звезд заглушается ярким светом солнца, так и эта вторая непостижимая жизнь может открыться только с прекращением грубого материального света нашей жизни. Вот тот-то грубый свет я и пытаюсь разобрать и понять в настоящей статье»¹⁶³.

К. Э. Циолковский анализирует «ощущения», испытываемые человеком в течение жизни. Все ощущения делятся, по его мнению, на три рода: приятные, неприятные и безразличные. Все приятные ощущения Циолковский распределяет согласно их силе: «блаженство, неземное ощущение, великая радость, радость, приятность, счастье, чувство довольства, хорошее самочувствие и т. д.»¹⁶⁴. Они имеют нечто общее — «желаемое, приятное». Неприятные ощущения подвергаются Циолковским такой же градации: «нечеловеческие страдания, агония, адская мука, просто мука, страдание,

страдание, боль, неприятность, дурное самочувствие и т. д.». Их объединяет — «неприятное, нежелательное чувство»¹⁶⁵. Если ощущения нельзя или затруднительно назвать положительными или отрицательными, то они есть безразличные или нулевые. Нулевые ощущения также бесконечно разнообразны. В идеальном виде — это есть небытие. Не смерть, а именно — небытие. Видимо, это «небытие» К. Э. Циолковский и считал нирваной, что, в общем, соответствует традиционному определению нирваны как избавления от всякого мучительного переживания, от которого страдает человек.

Различия ощущений в их силе, и страдания, и радости человека имеют пределы, причем, по мнению К. Э. Циолковского, чем ниже организация существ, тем пределы эти теснее, еще более ограничены они у животных. Как он замечает, мы еще не умеем измерять величину ощущения, только знаем, что есть ощущения положительные, отрицательные и нулевые, а также то, что соединенные положительные и отрицательные ощущения «ослабляют себя» как противоположные силы. Кроме того, полагает создатель «космической философии», «...ощущение человека находится в зависимости от времени, или, как говорят математики, есть функция времени»¹⁶⁶.

К. Э. Циолковский считал, что почти каждому приятному ощущению соответствует неприятное, отрицательное. «Жизнь, как будто не может состоять из одних ощущений положительных: нельзя сделать жизнь ни исключительно страдальческой, ни исключительно блаженной. Приятному аппетиту соответствует голод... приятность молодых впечатлений с возрастом делается безразличной, ослабляется и переходит даже в отрицательное ощущение тоски и ужаса»¹⁶⁷. Тогда какой смысл имеет жизнь? Значит, нет ни счастливой, ни несчастливой жизни, а есть только «волнующее ничто». «Нет! Есть счастливая и несчастливая жизнь. А если это так, то и жизнь имеет значение. Значение ее состоит в том, чтобы управлять жизнью и природой и делать жизнь счастливой для всего чувствующего» — уверен автор¹⁶⁸. Какая она — счастливая жизнь? По мнению философа-космиста, она состоит в постепенном развитии организма без «резких колебаний» в отрицательную либо положительную сторону, именно «колебания», полагает он, «преждевременно подрывают нравственные и физические силы» человека, такая жизнь приводит иногда и к преждевременному концу жизни — непродолжительной, но мучительной агонии. Такая жизнь, по убеждению Циолковского, недопустима и должна быть упорядочена, еще и потому, что человек, проживающий ее, не может быть «победителем природы»¹⁶⁹. Счастливая жизнь — это «тихое, постепенное,

¹⁶⁵ Циолковский К. Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. С. 8.

¹⁶⁶ Там же. С. 10.

¹⁶⁷ Там же. С. 13.

¹⁶⁸ Там же. С. 15.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁶² Циолковский К. Э. Мониизм Вселенной // Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. С. 190.

¹⁶³ Циолковский К. Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. С. 8.

¹⁶⁴ Там же. С. 8.

гармоническое развитие всех человеческих сил, без напряженного, мучительного труда, на пользу всего живого; это победа человека над природой; избавление всего существующего от мук». Как известно, в буддизме освобождение от страданий в этой, реальной жизни достижимо во многом благодаря контролю над страстями.

Такая жизнь, считает автор, сопровождается «тихим счастьем и полным удовлетворением», затем с определенного возраста начинается «медленное угасание», но эти отрицательные ощущения будут настолько слабы, что не помешают «плодотворной деятельности», а могут сопровождаться лишь «слабой грустью и пресыщением жизнью». Достичь такой жизни можно благодаря не только естественному, но и искусственному отбору, с помощью них, убежден Циолковский, можно создать совершенные организмы, которые одинаково мало чувствительны и к радостям, и к страданиям: «Молодость их не очень восторгает; и старость их не очень мучает. Получается философское равнодушие, равнодушие Будды, величие нирваны. Не смертный покой, но жизнь, богатая делами, великими поступками, только философски спокойная. Он стоит на страже нашей планеты и распоряжается мудро жизнью и природой. Не позволяет она возникнуть ни несчастьем, горя, болезней, смертных агоний, грубых резких радостей, наслаждений и неизбежно сопутствующих им мучений. Не человек один будет застрахован от этих низких животных чувств, но и все живое. Итак, да здравствует деятельная нирвана, нирвана бесполезных чувств, но не поступков!»¹⁷⁰.

Статья К. Э. Циолковского «Нирвана», написанная и изданная самим в 1914 г., послужила основанием для разработки им психозитической концепции, получившей затем развитие в статьях «Ум и страсти», «Научная этика» (1927–1928). В статье «Ум и страсти» К. Э. Циолковский вновь возвращается к анализу причин страдания человека и определению путей освобождения от них. Первыми источниками страданий являются наши страсти. Радостному утолению голода, жажды, полового чувства и множества других желаний предшествует долгое, тяжелое чувство: томление, тяжесть, скука, недовольство. Организм будто «заряжается» незаметно, но долго для получения сильного удовольствия. «...Неудовлетворенные желания и разные препятствия заставляют работать усиленно то те, то другие части мозга, отыскивать выходы, которые никто ранее не находил»¹⁷¹. Как считал ученый, не всякого человека лишения могут привести к социальным знаниям, а лишь умственно богатую натуру. Но такие большей частью хорошо устраниваются материально, не испытывают нужды и поэтому остаются с «недоразвитыми» частями головного мозга. К. Э. Циолковский предлагает даже «добровольно устроить эти лишения, чтобы их мозг по-

¹⁷⁰ Циолковский К. Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. С. 13.

¹⁷¹ Циолковский К. Э. Ум и страсти // Очерки о Вселенной. С. 128.

лучил драгоценные для человечества свойства»¹⁷². На все «число и мера. И мало — плохо и много — плохо. Где-то в середине истина»¹⁷³.

Разум человека, считал К. Э. Циолковский, вырос настолько, что теперь человек мог бы, по-видимому, существовать и без животных страстей. Он верил в возможность человека без страстей, но с высоким разумом, такой человек мог бы жить, размножаться и быть счастливым без участия страстей. Какие от этого «выгоды» для человека? Ровность настроения, отсутствие тяжести жизни и более производительная работа. Кроме того, по справедливому замечанию философа, страсти часто служат причиной очень дурных поступков. Требуется усовершенствование человеческого мозга без умаления сознательности, это возможно, так как большая часть теперешнего человеческого мозга занята «ненужными», вредными людям свойствами — страстями.

Есть другие причины страданий — это болезни, боль, смерть, потери близких. И пока человек таков, каков он есть, устранить причину этих страданий нельзя. Но «воображаемое существо, выработанное тысячами лет искусственного подбора (как сахарная свекла), с одним головным мозгом и его проводками, не будет так сильно страдать как теперешние люди. В самом деле и один разум говорит нам, чтобы мы берегли тело от повреждений и болезней, и он один нас сможет сохранить (без низшей самостоятельной деятельности спинного мозга, симпатической нервной системы и проч.)»¹⁷⁴. Например, при болезни «головной мозг» заставит нас (без чувства боли) лечь в постель, прекратить временно, до выздоровления, расход умственных и мускульных сил, дать покой больному органу, придется «лишь немного поскучать»¹⁷⁵.

От понимания человеческой жизни как суммы радости и страдания, которая в целом равна нулю, К. Э. Циолковский приходит к собственному определению счастливой жизни — это ровная, насыщенная «полезным трудом» жизнь. Но мечта о такой жизни неосуществима, поскольку человек подвержен страстям, низким инстинктам, поэтому воображаемый счастливый человек невозможен без усовершенствования биологического, а именно совершенствования головного мозга. К. Э. Циолковский был уверен в осуществимости данной задачи, в будущем «лучистом человечестве». Человека будущего он описывает как «существо, прикрытое прозрачной гибкой кожей, не пропускающей никакой материи. Под кожей, в некоторых местах находится хлорофилл, как у растений, способный разлагать углекислый газ крови и другие отбросы тела и образовывать, как в растениях, кислород и питательные вещества. Этими веществами в связи с ки-

¹⁷² Циолковский К. Э. Ум и страсти // Очерки о Вселенной. С. 129.

¹⁷³ Там же. С. 130.

¹⁷⁴ Там же. С. 133.

¹⁷⁵ Там же.

слородом и будет питаться животное. Непрерывно происходит питание, непрерывно образуются его продукты и непрерывно последние разлагаются солнечными лучами, образуя питательные вещества и кислород»¹⁷⁶.

Идеи о роли сознания в развитии живых существ и возможности ускорения «искусственного» отбора были развиты затем в работах об организации социального устройства: «Горе и гений» (1918, 1921), «Двигатели прогресса» (1928), «Любовь к самому себе, или истинное себялюбие» (1928), «Животное космоса» (1929). К. Э. Циолковский, опираясь на понятия восточной буддийской философии, создает свою концепцию «деятельной нирваны», т. е. сознательного регулирования эмоций, открывающего путь к наиболее активной, целесообразной деятельности человека, к совершенствованию его и мира в целом, к тому состоянию, когда, по мысли автор, не будет страданий: «Пусть же, хоть через тысячелетия придет нирвана, но нирвана могучая, царственная, богатая добрыми плодами; и да стоит она на страже нашей планеты, не давая возродиться мукам ни на поверхности земли, ни в глубине морской, ни в воздухе»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Циолковский К. Э. Научная этика // Очерки о Вселенной. С. 160.

¹⁷⁷ Циолковский К. Э. Нирвана // Очерки о Вселенной. С. 26.

3

Глава

Роль буддизма в развитии теософии, учения Агни-Йоги и необуддизма

3.1. Буддизм в теософии Е. П. Блаватской: к проблеме «философского изобретения»

Одним из самых интересных философских явлений конца XIX – начала XX вв. была теософия, оказавшая влияние на целую плеяду философов, писателей, музыкантов и художников. Значительную роль в теософском движении, безусловно, сыграла наша соотечественница Е. П. Блаватская. Отношение к ее философским взглядам и деятельности Теософского общества, в целом, всегда было очень противоречивым: от бурных восторгов и стремительного открытия отделений Теософского общества в Европе и Азии до активного неприятия и попыток разоблачений.

В числе популярных вопросов, связанных с исследованиями или критикой теософии, был вопрос о близости учения Блаватской с буддизмом. Попытаемся представить несколько точек зрения на место и роль буддизма в работах Блаватской. Это мнения русских религиозных философов, некоторых западных востоковедов, современных исследователей эзотерической философии и, наконец, точка зрения самой Блаватской, прямо или косвенно выраженная в ее работах.

Современники Блаватской нередко называли теософию необуддизмом, отмечаая ее роль в популяризации буддийской философии на европейской почве, причем одни это делали с одобрением (например, французский ориенталист Э. Бёрнуф), для других (русские религиозные философы В. Соловьёв, В. Кожевников и др.) это являлось причиной жесткой крити-

ки. Так, например, В. С. Соловьёв, отмечая в предисловии к «Трем разговорам», что он далек от безусловной вражды к буддизму и исламу, с некоторым раздражением пишет в примечаниях к этой работе: «Кстати. Мне продолжают приписывать враждебно-обличительные сочинения против основательницы необуддизма Е. П. Блаватской. Ввиду этого считаю нужным заявить, что с нею никогда не встречался, никакими исследованиями и обличениями ее личности и производившихся ею явлений не занимался и ничего об этом никогда не печатал (что касается до „теософского“ и его учения, см. мою заметку в Словаре Венгерова и рецензию на книгу Блаватской „Key to the sekret doktrin“ <„Ключ к теософии“> в „Русском обозрении“»). Как видим, учение Блаватской Соловьёв называет необуддизмом, а саму ее — его основательницей.

Известно, что Блаватская написала статью в ответ на критику Владимира Соловьёва и пыталась поместить ее в русской прессе. Статья не была опубликована в России, но не так давно этот ответ основательницы Теософского общества был помещен на одном из известных теософских сайтов¹.

Одним из возражений Блаватской в ответ на критику Соловьёва является как раз возражение против определения теософии как необуддизма: «Для чего, например, г-ну Соловьёву понадобилось определять „Ключ к Теософии“ как „*катехизис нео-буддизма*“, если такой термин не встречается ни в разбираемой им книге, ни вообще в Теософической литературе?»². Блаватская считает, что необуддизма в теософии нет, зато есть «гнозис», и, кроме того, теософы, почитая всемирную мудрость, на самом деле почитают ту же мудрость, о которой говорилось в Послании Св. Иакова. По мнению теософов, санскритское слово «Бодхи» и греческое «София» — синонимы, а учитывая их древность, префикс нео- в отношении теософии вообще несуместен.

Религиозный философ В. А. Кожевников в качестве одного из мотивов написания своего объемного труда «Буддизм в сравнении с христианством» называет озбоченность «обилием появляющихся за последнее время популярно-изложенных книг, в которых, как, например, в касающихся необуддизма и теософии, идеи и тенденции первоначального буддизма нередко передаются в очень неточном, а иногда и в совсем превратном виде». По его мнению, это тем более опасно, поскольку «увлечение необуддизмом и в особенности теософией, во многом соприкасающемся с буддизмом» начинают получать, также как на Западе, практическое, «жизненное» значение³.

¹ Не-обуддизм: ответ Е. П. Блаватской на критику В. С. Соловьёвым книги «Ключ к теософии» // www.theosophy.ru. Авторы сайта отмечают, что оригинальный русский вариант этого сочинения найден не был, и поэтому на сайте размещен ее перевод с английского (Ж. Россовой) с небольшими сокращениями. Статья Блаватской была написана в Лондоне в сентябре 1890 г.

² Там же.

³ Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. М.: Изд. дом Грааль, 2002. Т. I. С. 7.

Из приведенных работ русских религиозных философов следует, что понятия «теософия» и «необуддизм» в их трудах часто употреблялись как синонимы, а теософия подвергалась резкой критике именно за опасность распространения буддизма в форме, приспособленной к современному европейскому мировоззрению.

В настоящее время среди исследователей эзотерической философии и, в частности, теософии Блаватской, получила распространение точка зрения о том, что теософы стремились к синтезу оккультизма и религий Индии и созданию на основе христианского мистицизма и идей буддийской философии новой универсальной религии⁴. Несколько отличается от этого подхода мнение Л. В. Фесенковой о том, что теософы полагали, будто все религиозные учения мира имеют единый эзотерический корень, некий общий для всех слой наиболее глубинных представлений, и во всех религиях мира искали «единое ядро основополагающих представлений»⁵.

Для того чтобы сделать вывод об основополагающей функции буддийских заимствований или философской самостоятельности теософского учения Блаватской, вероятно, необходим предметный анализ того, как центральные принципы и понятия теософии Блаватской связаны с принципами и понятиями буддийской философии. Но прежде чем начать разговор об идеях Блаватской, обратимся к недавно переизданной книге русского философа-неокантианца И. И. Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии».

Ее автор подробно рассматривает природу и сущность философского творчества, его отличие от творчества религиозного, художественного и научного. Определяя генезис философского творчества, Лапшин отмечает, что «с исторической точки зрения, на него можно ответить удовлетворительно лишь в самых гадательных и общих чертах, а источником философских изобретений является великая философская страсть удивления человека перед вопросом о сущности мира и цели бытия...»⁶. Это философское стремление разрешить метафизические вопросы и является «исходным пунктом для философской изобретательности»⁷.

Вопрос о целях теософии и направленности деятельности ее adeptов достаточно подробно изложен Блаватской в книге «Ключ теософии. Ясное изложение в форме вопросов и ответов этики, науки и философии, для изучения которых было основано Теософическое Общество»⁸. Эта книга

⁴ Фаликов Б. З. Европейский оккультизм и религии Индии // Дискурсы эзотерики (философский анализ) / Отв. Ред. Л. В. Фесенкова. М.: URSS, 2001. С. 180.

⁵ Фесенкова Л. В. Теософия сегодня // Дискурсы эзотерики (философский анализ). С. 11–35.

⁶ Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М.: Республика, 1999. С. 33.

⁷ Там же.

⁸ Блаватская Е. П. Ключ к теософии / Пер. с англ. К. А. Зайцева. М.: РИПОЛ классик, 2005. 352 с.

была написана для знакомства с «азами» теософии и построена на диалог Спрашивающего и Теософа, выражающего точку зрения самой Блаватской. Так, например, раскрывается сущность самого термина «теософия»:

«Спрашивающий. Теософию и ее учение часто называют новомодной религией. Религия ли это?

Теософ. Нет. Теософия — это Божественное Знание, или наука.

Спрашивающий. Каков истинный смысл этого термина?

Теософ. Это „божественная Мудрость“ (теософия) или мудрость богов. Как (теогония) — родословие богов. Слово по-гречески означает „бог“, одно из божественных существ, Но, конечно же не „Бог“ в том смысле, какой ему придают в наши дни. Следовательно, это не „мудрость Бога“, как переводят некоторые, а божественная мудрость — такая, какой обладают боги. Этому термину много тысяч лет»⁹.

Само понятие «божественная мудрость», по мнению Теософа, пришло от александрийских философов, называвшихся «любящими истину» — филалетами, а слово «теософия» датируется третьим веком нашей эры, и, как считает Блаватская, в употребление его ввели Аммоний Сакк и его ученики, «положившие начало эклектической теософической системе»¹⁰. На вопрос Спрашивающего, где можно найти подлинных теософов, Теософ отвечает, что «среди посвященных каждой страны, но такие знания всегда ценились и развивались больше всего: в Индии, Центральной Азии и Персии»¹¹. В этом случае Христос был одним из многих таких «посвященных», таких как Будда, Кришна, Моисей, Пифагор, Орфей.

Особенностью такого, теософского, знания, с точки зрения его носителей, был его эзотерический характер. По мнению Блаватской, каждый древний религиозный или философский культ состоял из эзотерического, или тайного, учения и экзотерического богослужения (предназначенного для широкой публики). При этом «настоящие философские тайны никогда не сообщались жрецами массам, которым предназначалась лишь внешняя оболочка». Что касается буддизма, то «...у северного буддизма были свои „великая“ и „малая“ колесницы, известные как махаяна, эзотерическая, и хинаяна, экзотерическая, школы»¹².

Такая скрытность, считает основательница, правомерна, и иронически добавляет: «Ведь вы не стали бы кормить свое стадо овец диссертациями по ботанике вместо травы?»¹³. Эта сокровенная «тайная мудрость»

не может быть достигнута только путем изучения («бесконечное не может быть познано конечным», но «божественная суть может быть передана высшему Духовному Я в экстатическом состоянии»¹⁴). Она представляет собой «освобождение ума от своего конечного сознания» и его единение и отождествление с бесконечным». Об этом, по мнению автора, говорил Плотин, и это состояние тождественно состоянию, известному в Индии как самадхи, практикуемому йогами. Отсюда следует вывод, что теософия «стара как мир» и, кроме того, утверждается, что она «является самой широкой и всеобъемлющей системой из всех»¹⁵.

Бесспорно, в своих работах Блаватская указывает на органическую связь теософии и буддизма, но акцент делается именно на специфике теософии как эзотерического учения, во многом близкого «эзотерическому» буддизму, и лишь отчасти «экзотерическому». Данному вопросу в «Ключе к теософии» посвящен целый раздел «Теософия — не буддизм». Отвечая на вопрос Спрашивающего о том, являются ли теософы последователями Гаутамы Будды, Теософ говорит, что «не более чем все музыканты являются последователями Вагнера»¹⁶. По его мнению, причина неправильного толкования происхождения и сущности теософии — ошибка в понимании смысла названия труда Синнета «Эзотерический буддизм», «последнее слово в названии которого следовало бы писать с одной, а не с двумя буквами „д“, так как имелся в виду „будхизм“, производное от слова „буддхи“ (разум или мудрость), а не буддизм, религиозная философия Гаутамы. Теософия, как уже было сказано, это Религия Мудрости»¹⁷. При этом Блаватская отмечает, что индуистов, брахманов, и европейцев с американцами, являющихся христианами, в Теософском обществе больше, нежели буддистов.

На вопрос Спрашивающего о разнице между буддизмом — религией, основанной принципом Капилавасту, и буддхизмом — «учением мудрости», Теософ отвечает, что разница между ними такая же, как между тайными учениями Христа, которые назывались «тайнами царства небесного», и позднейшей обрядностью и догматическим богословием церкви, поскольку «буддхизм», или эзотерический буддизм, — это то учение, которое Будда передал лишь своим избранным архатам»¹⁸.

В этом, указывает Теософ, мнения теософов расходятся с мнением «некоторых востоковедов», отрицающих, что Будда вообще учил чему-либо эзотерическому. По этому поводу Теософ замечает, что доказательство можно найти в том числе и в беседе Будды с его учеником Анандой. Он убежден, что «...его <Будды> эзотерические учения были просто гупта

⁹ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 7.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 13–14.

¹³ Там же.

¹⁴ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 14.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 17.

¹⁸ Там же.

видья (тайным знанием) древних брахманов, ключ к которым их современные последователи, за немногими исключениями, полностью потеряли. И эта видья перешла в то, что сейчас известно как внутренние учения школы махаяна северного буддизма»¹⁹.

Если говорить о действительном сходстве буддизма (и экзотерического тоже) с теософией, то, по мнению Блаватской, практически тождественной частью теософии и буддизма является этика. Это она объясняет тем, что Будда «был первым, кто включил эту возвышенную этику в свои общедоступные учения и сделал ее основой и самой сущностью своей публичной системы»²⁰. Именно в этом определении этики в качестве ядра религиозной системы, по мнению Теософа, то есть самой Блаватской, огромная разница между буддизмом (в том числе и экзотерическим) и другими религиями и причина единства этики теософии и этики буддизма²¹. Нужно заметить, что сегодня исследователи, например Л. В. Фесенкова, сомневаются в тождестве социально активной этики теософии с имморальной восточной этикой²². Антропоцентристские установки и социальный эволюционизм теософии скорее ближе европейской традиции, нежели буддийской.

Значительные же расхождения между теософией и тем, что обычно понимают под буддизмом (имеется в виду, «экзотерический» буддизм) и состоят в том, пишет Блаватская, что «экзотерический» буддизм, который представлен его южной школой (которая, кстати, многими буддологами того времени считалась наиболее сохранившей учение Будды в его первоизданном виде), полностью отрицает существование каких-либо божеств и какую-либо сознательную жизнь после смерти или даже какую-либо «самосознающую индивидуальность, сохраняющуюся в человеке»²³. За эзотерическим учением, по мнению Теософа, следует обратиться к «северным буддийским школам», поскольку именно туда ушли «посвященные архаты» после смерти своего Учителя²⁴.

Хотя в целом Блаватская высоко оценивает буддизм и северный, и южный, она категорично заявляет: «И все же теософия — не буддизм»²⁵.

При этом и сама теософия, «подобно всем другим древним системам», подразделяется на экзотерическую и эзотерическую. Каждый член Теософского общества (не теософ) должен быть «либо филантроп, либо исследователем арийской и иной древней литературы или изучать психи-

¹⁹ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 17–18.

²⁰ Там же. С. 18.

²¹ Там же.

²² См.: Фесенкова Л. В. Теософия сегодня // Дискурсы эзотерики (философский анализ). С. 14–15.

²³ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 18.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

ческие явления. Короче говоря, ему следует по возможности помогать выполнению хотя бы одной из целей нашей программы»²⁶. Именно таким, отмечает Теософ, является большинство членов экзотерического Общества.

Кто же является настоящими теософами? Это те, которые «вступили во внутреннюю группу и дали обет выполнять правила оккультной группы так строго, как только могут. Это трудное дело, ибо первейшее правило — полное отречение от своей личности»²⁷. Именно «внутренняя группа» Теософического Общества претендует на то, что ее наставления исходят от настоящих посвященных или учителей эзотерической мудрости. Хотя, по замечанию Теософа, это может происходить не непосредственно: «Личного присутствия таких учителей не требуется. Достаточно, если они дают наставления некоторым из тех, кто годы проучился под их руководством и посвятил всю свою жизнь служению. Тогда в свою очередь они могут передавать полученные знания тем, у кого не было такой возможности. Крупица истинных наук лучше тем, чем масса непереваренной и непонятной учености. Унция золота стоит тонны пыли»²⁸.

Одной из причин отнесения теософии к необуддизму, а впоследствии выводов о стремлении теософов к религиозному синтезу на основе буддизма являлось обилие буддийской терминологии. Современниками Блаватской это воспринималось как один из признаков активного «экспорта» буддизма в Европу. В данной работе Блаватская приводит значения употребляемых в теософии понятий — «душа», «личность», «индивидуальность», «карма», «нирвана» — в их соотношении с буддийскими. В то же время Блаватская замечает, что эти понятия изначально имели разный смысл в эзотерическом и экзотерическом буддизме.

Так, например, по мнению Теософа (т. е. самого автора), по-разному решается в экзотерическом и эзотерическом буддизме проблема души. Он говорит: «Учение первого раскрывается в „Буддийском катехизисе“ таким образом: „Душа рассматривается как наименование, используемое невеждами для выражения ложного представления. Если все подвержено изменению, то не является исключением и человек, и каждая материальная часть его должна меняться. То, что подлежит переменам, непостоянно, так что не может быть бессмертия для переменчивой вещи“»²⁹. Теософ соглашается, что большинство буддистов не верят в бессмертие души, если под душой понимается личное эго, или жизненная душа — нэфеш. Но он убежден, что каждый «ученый-буддист верит в индивидуальное, или „божественное Я“». А те, кто не верит в него, ошибаются в своих суждениях, причем так же, как и те христиане, которые «путают богословские вставки

²⁶ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 23.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 25.

²⁹ Там же. С. 73.

более поздних редакторов Евангелий о преисподней и адском огне с словесными высказываниями Иисуса»³⁰. Как утверждает Теософ, настоящие «посвященные» — Будда и Христос — говорили аллегориями и притчами и никогда ничего не писали сами, отсюда неизбежность искажений, которые нашли закрепление в «мертвой букве закона»³¹. Также одной из причин того, что в вопросе веры в душу буддизм и христианство представляют два противоположных полюса является то, что условия, в которых они проповедовали, не были одинаковыми, так как в Индии «брахманы, ревнители своего высшего знания и отлучавшие от него все касты, кроме собственной, повергли миллионы людей в идолопоклонство и почти фетишизм. Будда должен был нанести смертельный удар избытку нездоровой фантазии и фантастичных предрассудков, пронизывающих из такого невежества, какое редко наблюдалось и до, и после»³².

В данном случае необходимо заметить, что, критикуя буддизм за потерю «истинного света», указывая на догматизм современного ей буддизма и подчеркивая заимствования теософии исключительно из эзотерического буддизма, Блаватская упускает из виду, что исторически присутствие эзотеризма в индийских религиях как раз связывалось с сохранением неизменности исходных текстов. По этому поводу современный исследователь Б. З. Фаликов отмечает, что в индуизме это достигалось «символическим комментированием вед методом „тайных связей“ (нидан и бандху)», а в буддизме махаяны «Будде задним числом приписывались проповеди, произнесенные после просветления на небесах для богов и бодхисатв», но «ни в том, ни в другом случае речь не шла о тайном обществе сверхсущест, собиравшихся облагодетельствовать человечество»³³.

Достаточно подробно анализируется в «Ключе к теософии» понятие нирваны. Сравнивается его определение в востоковедении и в теософии. Спрашивающий обращает внимание на то, что у большинства востоковедов нирвана — это синоним уничтожения, а в теософии о нирване говорится как о чем-то синонимичном Царствию Небесному, или раю. Причиной этого, как считает Теософ является то, что «...переводчики и „Деяний“, и „Посланий апостолов“, заложившие основы современных представлений о Царствии Небесном, и современные комментаторы буддийской „Сутры о повороте колеса Дхармы“ исказили смысл слова так, что ни одному читателю и в голову не придет, что оно может иметь какое-то отношение к душе, и из-за этого смешивания души и духа читатели Библии получают лишь извращенное понятие о предмете.

С другой стороны, толкователям Будды не удалось понять смысл и цель четырех степеней дхьяны. „Может ли дух, который дает жизнь и движение и причастен природе света быть сведен к небытию“ спрашивают пифагорейцы. „Может ли даже тот чувствительный дух в животных, который осуществляет память, одну из способностей разума, умереть и превратиться в ничто?“ — замечают оккультисты. В буддийской философии уничтожение означает лишь рассеяние материи, в какой бы форме или видимости формы она ни была, поскольку всё, что имеет форму, временно и потому на самом деле лишь иллюзия... Когда духовное существо насовсем высвобождается из всех частиц материи, субстанции или формы и снова становится духовным дыханием, лишь тогда оно входит в вечную и неизменяемую нирвану, длящуюся столь же долго, как и цикл жизни, — поистине вечность. И тогда это дыхание, существующее в духе, есть ничто, ибо оно есть все; как форма, вид, облик оно полностью уничтожается, но как абсолютный Дух оно все еще есть, ведь оно стало самой бытийностью. Само выражение „поглощенная универсальной сущностью“ применительно к душе, о которой говорится как о духе, означает единство с нею. Это никогда не может значить уничтожения, поскольку последнее означало бы вечное разделение»³⁴.

Теософ далее добавляет, что «в буддийских текстах, отрицательное рассматривается как суть существования... Когда дух, если говорить на языке буддистов, вступает в нирвану, он утрачивает объектное существование, но сохраняет субъектное бытие. Для умов, ориентированных на объекты, это превращение в абсолютное „ничто“³⁵. Для субъектных же — в ни-что, то есть в ничто из того, что доступно чувствам». Таким образом, с точки зрения теософии нирвана означает «несомненность индивидуального бессмертия в духе, но не в душе, которая, хотя и „древнейшая из вещей“, все же — вместе со всеми прочими богами — конечная эманация в формах и индивидуальности, если не в субстанции»³⁶. Данная точка зрения является основополагающей и в рассмотрении теософом понятий «реинкарнации» и «кармы».

Одной из сложных проблем в теософии было различие личности и индивидуальности, этот вопрос неоднократно звучит в работах Блаватской. Как отмечает Спрашивающий в «Ключе к теософии», «это та самая разница, которую вам никак не удастся донести до наших умов», на что Теософ поясняет, что, для понимания этой идеи сначала следует изучить два набора «принципов»: духовных, или принадлежащих к бессмертному «Я»; и материальных, составляющих вечно меняющиеся тела или ряд личностей этого «Я»³⁷. Теософ акцентирует также внимание на понятии

³⁰ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 74.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 76.

³³ Фаликов Б. З. Европейский оккультизм и религии Индии // Дискурсы эзотерики (философский анализ). С. 179.

³⁴ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 105.

³⁵ Там же. С. 106.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 122.

«скандхи», а именно на том, что происходит с низшими скандхами личности после смерти тела: «Они уничтожаются как проводник действий личности, но сохраняются как кармические следствия. Зародыши, взвешенные в атмосфере земного плана, готовые мстительными врагами вернуться к жизни и соединить себя с новой личностью, когда „Я“ воплотится вновь»³⁸. Соотношение «личности» и «индивидуальности», их различия и связь становятся основой для одного из самых важных аспектов теософии — учения о переселении душ, которое связывается Блаватской с эволюционным развитием человека, совершенствованием человечества и даже мира в целом.

Безусловно, это противоречило буддийской доктрине об отсутствии души (анатма). Как известно, в буддийском мировоззрении не существует личности. Имеется лишь определенная упорядоченность элементов, в соответствии с законами, которые упорядочивают эти элементы в определенные потоки. Эти первоэлементы — дхармы — представляют собой «как бы ткань мирового вещества, проникают во все явления психического и материального мира и находятся в движении, каждое мгновение вспыхивая и потухая»³⁹. Человек — это определенное состояние этих дхарм, составных элементов, которые беспрестанно меняются и при перерождении переходят в другое состояние. Но этот, один из основных, тезис буддизма был не воспринят теософами, поскольку, по их мнению, принадлежал экзотеризму.

По мнению Блаватской, одной из значительных причин сложности и смешения основных идей теософии, их функций и принципов является, во-первых, отсутствие в самом теософском учении определенных и постоянных терминов для обозначения каждого из них, и, во-вторых, то, что теософы начали разъяснения и дискуссии о принципах своего учения, используя санскритские названия, вместо того, чтобы сразу сформулировать их английские аналоги, которыми могли бы пользоваться все теософы⁴⁰. Блаватская впоследствии считала это ошибкой и предлагала ее исправить путем применения английских эквивалентов оккультных восточных терминов⁴¹. Таким образом, в теософии мы наблюдаем попытку создания соб-

³⁸ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 140.

³⁹ Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 12.

⁴⁰ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 154.

⁴¹ Например, на с. 182–183: «ДУХОВНОЕ БОЖЕСТВЕННОЕ „Я“ — это духовная душа, или буддхи, в прочном союзе с манасом, умственным началом, без которого она вообще не является „Я“, а лишь проводник атмы.

ВНУТРЕННЕЕ „Я“, или ВЫСШЕЕ „ЭГО“, — это манас, так называемый пятый „принцип“, в отдельности от буддхи. Умственное начало может быть духовным „Я“, лишь когда оно погружено в буддхи и сливается с ним воедино, но ни у одного материалиста, как бы ни были велики его интеллектуальные способности, не следует предполагать существования такого „Я“.

НИЗШЕЕ, или ЛИЧНОСТНОЕ, „ЭГО“ — это физический человек в соединении с его низшим „Я“, то есть животными инстинктами. Страстями, же-

ственной философской системы при использовании метафизических понятий буддийской философии, причем в более поздних работах актуализируется задача поиска европейских понятий, столь же адекватно отражающих сущность «вечной мудрости», как и буддийские термины.

Казалось бы, достаточно традиционно, в духе буддизма, рассматривается в теософии понятие кармы (этому посвящен раздел «Что такое карма»). Карма определяется как «первичный закон, источник, начало и причина всех остальных законов, существующих в природе». Карма — это «безошибочный» закон, поскольку следствия его обнаруживаются во всех планах бытия: «физическом, ментальном и духовном». Сам этот закон непознаваем, но люди могут постигать его действие, наблюдая реализацию данного закона в мире⁴².

В то же время, по мнению Теософа, существует не только индивидуальная, но и совокупная карма, карма нации и карма всего (социального) мира. Касаясь «практических проблем человечества», особенно обращая внимание на «ужасные страдания и глубокую нужду, которые царят среди так называемых „низших классов“», Теософ делает вывод, что «все эти великие социальные бедствия — классовые различия в обществе, дискриминация женщин в повседневной жизни, несправедливое распределение труда и капитала — все это происходит в силу того, что мы кратко, но точно имеем кармой»⁴³. Эта особая «совокупная», или «распределенная» карма, — своеобразное выражение примата общего над частным. В то же время карма — это еще и всеобщий закон исправления, поскольку она, благодаря этой широкой и общей линии действия, восстанавливает равновесие сил в мировой жизни и мировом прогрессе. По мнению Блаватской, как раз взаимозависимость человечества и послужила причиной возникновения так называемой распределенной кармы, и именно этот закон и позволяет разрешить важнейшую проблему коллективного страдания и его облегчения⁴⁴.

Как известно, в традиционном буддизме этих понятий не существует. Но об общественной карме, карме нации и т. п. писали впоследствии основательница Агни-Йоги Е. И. Рерих («карма разных стран, народов и национальностей»)⁴⁵ и философ-необуддист Б. Д. Дандарон («общественная

ланиями и т. д. Оно называется „ложной личностью“ и состоит из низшего манаса в сочетании с кама-рупой и действует через физическое тело и его призраки, или двойники».

⁴² Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 182–183.

⁴³ См.: там же.

⁴⁴ См.: там же. С. 184.

⁴⁵ Так Е. И. Рерих замечает, что карма многих стран «настолько обозначилась», что остановить их крушение могут лишь «широкие объединенные усилия всего населения» (Рерих Е. И. Сокровенное знание. Теория и практика Агни-Йоги / Сост. М. Мусина, Н. Ковалева. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Рипол классик, 2006. С. 293).

карма»). Дандарон, в частности, писал о том, что общественная карма — это явление трансцендентное, а потому неопишное и непостижимое для ума человеческого. Это «причинно-следственный закон, созданный действиями массы сознательных существ», следствия этих совокупных действий могут видоизменяться, бесконечно трансформироваться, но при этом они сохраняют основное русло — добро и зло⁴⁶.

Наверное, наибольшее неприятие в стане врагов Теософского общества вызвал и был камнем преткновения для рационально мыслящих читателей сам способ передачи эзотерического знания от Учителей-Махатм. В статье «Махатмы и челы»⁴⁷ Блаватской дается следующее определение Махатм: «Махатма — это выдающаяся личность, которая, посредством специальной тренировки и образования, развила такие высшие способности и достигла такого духовного знания, которых обычные люди достигают лишь проходя через бесчисленную серию перевоплощений в результате космической эволюции, конечно, лишь при условии, что они не пойдут против целей Природы и тем самым не приведут к собственному исчезновению. Это процесс самозволюции Махатмы проявляется во многих „воплощениях“, хотя их самих сравнительно немного»⁴⁸. Спрашивающий в «Ключе к теософии» задает популярный в то время по отношению к теософии и теософам вопрос о том, правда ли, что многие, если не все, теософические труды написаны под их диктовку. Теософ отвечает: «Некоторые — да. Есть высказывания, продиктованные ими и записанные слово в слово, но в большинстве случаев они лишь внушают идеи, оставляя литературную форму на усмотрение самих авторов»⁴⁹.

Вопрос об отношении теософии и буддизма подробно рассматривался Блаватской в работе «Теософское общество: его миссия и его будущее [в изложении мосье Эмиля Бёрнуфа, французского ориенталиста]»⁵⁰. Эта работа интересна для нас также тем, что в ней излагается точка зрения известного индолога на теософию как на одну из форм развития буддизма.

В начале статьи Блаватская отмечает, что «не так уж часто случается Теософскому обществу встречаться с таким вежливым и даже симпатизирующим ему обращением, как то, которое проявил всем известный санск-

ритолог, мосье Эмиль Бёрнуф, в своей статье „Le Bouddhisme en Occident“, в Revue des Deux Mondes (от 15 июля 1888 г.)». По ее мнению, эта статья была ярким доказательством того, что Общество заняло свое место в интеллектуальной жизни XIX в.⁵¹ При этом, конечно, для теософов особое значение имело то, что это была позиция одного из первых и наиболее выдающихся представителей известной школы санскритского языка (школы Эжена Бёрнуфа). Данная работа ученого посвящена происхождению трех религий, или сообществ, основные доктрины которых Бёрнуф считал идентичными, цели теми же самыми, а источник — общим: это буддизм, христианство и теософия⁵².

Но, несмотря на уважение к известному востоковеду и признательность за проявленное к Теософскому обществу внимание, Блаватская в своей статье старается опровергнуть некоторые ошибочные, на ее взгляд, мнения Бёрнуфа. С чем же не соглашается основательница теософского движения?

Она считает, что представление Бёрнуфа о целях и задачах Теософского общества изначально «берет фальшивую ноту и идет дальше в этом направлении» в своих размышлениях о теософии, поскольку на самом деле Теософское общество «не было создано для распространения какой-либо догмы любой экзотерической, ритуализированной церкви, будь то буддийская, брахманская или христианская церковь»⁵³. Это общество было основано не для того, чтобы пропагандировать буддизм, а для того, чтобы «стать Братством Человечества — философским и религиозным центром для всех...»⁵⁴.

Блаватская пишет, что, представляя Теософское общество «буддийским», мосье Бёрнуф совершенно прав лишь с одной точки зрения. Оно, Общество, имеет «буддийскую окраску», потому что «эта религия, или скорее философия, в большей степени приближается к ИСТИНЕ (тайной мудрости), чем какая-либо иная экзотерическая форма верования»⁵⁵. Но, по ее мнению, Теософское общество совершенно правомерно протестует против ошибочного обвинения в пропаганде буддизма, поскольку сегодняшний буддизм — это довольно догматическая религия, расколотая на множество различных сект. Поэтому сегодня нужно вернуться назад к «чистому и незамутненному источнику» самого буддизма (также, как и учения Христа), не останавливаясь на некоей «промежуточной» стадии⁵⁶. По этой причине теософы придерживаются не буддизма, а «одного только Будды»⁵⁷.

⁴⁶ Дандарон Б. Д. Черная тетрадь. О четырех благородных истинах Будды (общественная карма и роль личности) // Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. Сумпа Кенпо / Авт.-сост. В. М. Монтевич. СПб.: Евразия, 2006. С. 148.

⁴⁷ Блаватская Е. П. Махатмы и челы // Скрижали астрального света. М.: Эксмо, 2006. С. 14–16.

⁴⁸ Там же. С. 14.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Блаватская Е. П. Теософское общество: его миссия и его будущее [в изложении мосье Эмиля Бёрнуфа, французского ориенталиста] // Фрагменты оккультной истины. М.: Эксмо, 2007. С. 5–23.

⁵¹ Блаватская Е. П. Теософское общество: его миссия и его будущее [в изложении мосье Эмиля Бёрнуфа, французского ориенталиста]. С. 5.

⁵² Там же. С. 5–6.

⁵³ Там же. С. 6.

⁵⁴ Там же. С. 7.

⁵⁵ Там же. С. 11.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же. С. 12.

При этом основательница теософии с пафосом добавляет: «Самая суть позиции, занимаемой Теософским обществом, состоит в том, что оно утверждает истину, общую для всех религий; истину, которая справедлива и независима от вековых наслоений человеческих страстей»⁵⁸.

В ранне написанной «Разоблаченной Изиде» Блаватская указывала, что одна и та же эзотерическая истина была выражена идентичными символами и аллегориями в странах, между которыми никогда не были обнаружены какие-либо исторические связи. По ее мнению, еврейская Каббала и Библия повторяют вавилонские «мифы», а также ориентальные и халдейские аллегории, изложенные в древнейших рукописях сиамских монахов и присутствующие в древнейших традициях Цейлона. Как считает Блаватская, все религиозные учения и сакральные тексты (поэзия четырех Вед; Книги Гермеса; халдейская «Книга Чисел», «Кодекс назарейян»; «Каббала» танаимов; «Ссфер Исцира»; «Книга мудрости» Соломона; сокровенные трактаты Капилы, основателя системы «санкья»; «Брахманы» и др.), различаясь только в аллегориях, учат той самой Тайной Доктрине, которую в «просеянном» виде содержит теософия⁵⁹.

Еще более четко данный тезис сформулирован ею в «Предисловии к первому изданию» (Лондон, 1888) к самому объемному «программному» труду «Тайной Доктрине»: «...Может быть полезно подтвердить со всюю ясностью, что учения, заключенные в этих томах, хотя бы и отрывочные и неполные, не принадлежат какой-либо одной религии, как-то индусов, Зороастра, халдеев и египтян, ни к Буддизму, Исламу, Иудаизму или Христианству, исключительно. Тайная Доктрина является сущностью всех их. Рожденные от нее в своих началах, различные религиозные системы возвращаются теперь к своему первоначальному элементу, из которого произошла, развилась и материализовалась каждая тайна и догма»⁶⁰.

Бесспорно, деятельность Теософского общества вызвала широкий резонанс в общественной жизни конца XIX – начала XX вв. Развитие самой организации, рост ее отделений, формы и виды деятельности описаны Блаватской в статье «Современный прогресс в теософии»⁶¹.

Как пишет основательница Теософского общества, это общества началось с «маленького кружка мыслящих мужчин и женщин, встретившихся

в гостиной на Ирвинг-плейс летним вечером 1775 г.»⁶². А описание «современного прогресса философии» она начинает с 1884 г., постольку именно тогда, по ее словам лондонское Общество психических исследований «осуществило рейд» против теософии. Блаватская пишет: «Из официального отчета за этот год оказывается, что на 31 декабря 1884 г. в разных частях света существовало 104 отделения Теософского общества. В 1885 г., как ответ на клевету против нас, возникло семнадцать новых отделений; в 1886 — пятнадцать; в 1887 — двадцать два; в 1888- двадцать одно; и к 1 сентября 1889 г. — семнадцать. К 31 декабря 1888 г. шесть отделений перестали существовать, при этом остались работать 173; поскольку сейчас имеется 190 отделений, из которых должны быть исключены те, которые распались в последние двенадцать месяцев. Однако мы не слышали ни об одном из таких. Наоборот, к июню 1890 г. мы насчитываем более 200 отделений»⁶³.

Бурно развивалась издательская деятельность Теософского общества, у теософов было семь основных центров издательской деятельности — в Мадрасе, Бомбее, Цейлоне (Коломбо), Стокгольме, Лондоне, Париже и Нью-Йорке. Мадрас был главной штаб-квартирой Общества, официальной резиденцией президента и администрации, и здесь же находилась редакция «Теософиста». В Бомбее был расположен «Теософский издательский фонд», который публиковал важные работы на санскрите и английском. В Лондоне находилось «Теософское издательское общество», которое издавало журнал «Люцифер», серию брошюр, называемых «ТИО», выходящих каждые две недели и много разных теософских работ⁶⁴.

Теософское общество развернуло обширную работу не только в Европе, но и в Азии. Блаватская так характеризует эту сторону его деятельности: «Полковник Олькотт и я переехали из Нью-Йорка в Бомбей в начале 1878 г., и тогда же мы установили контакты между западными исследователями восточного мистицизма и некоторыми образованными индусами и сингалезцами». При этом она замечает, что на Востоке теософы нашли разделение на секты, касты и расы, древние религии оказались в забвении и не ценились образованными слоями общества и даже свойственные Востоку «почтение к предкам и патриотический дух почти исчезли»⁶⁵. Итогом деятельности Теософского общества на Востоке, как считает его основательница, явилось то, что «...сегодня путешественник будет поражен начинающими преобладать проявлениями братства; оживленным интересом к обычаям, достижениям и литературе предков; горячим патриотизмом...»⁶⁶.

⁵⁸ Блаватская Е. П. Теософское общество: его миссия и его будущее [в изложении мосье Эмиля Бёрнуфа, французского ориенталиста]. С. 12.

⁵⁹ Блаватская Е. П. Разоблаченная Изиды. Ключ к тайнам древней и современной науки и теософии. Т. I. Наука // Перевод с англ. А. Хейдока и К. Леонова под ред. О. Колесникова. М.: Эксмо, 2007. С. 867.

⁶⁰ Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. I. Космогенезис. М.: Эксмо-Пресс, 2007. С. ...

⁶¹ Блаватская Е. П. Современный прогресс в теософии // Фрагменты оккультной истины. С. 23–40.

⁶² Блаватская Е. П. Современный прогресс в теософии // Фрагменты оккультной истины. С. 23.

⁶³ Там же. С. 29.

⁶⁴ См.: там же. С. 30.

⁶⁵ Там же. С. 36.

⁶⁶ Там же.

Блаватская рисует живописную картину весьма успешной деятельности теософов в Азии по распространению своих идей и духовному просвещению местных жителей: «Помимо содействия в плетении золотой паутины братства во всей Индии, наше Общество протянуло свои отделения до Цейлона, Бирмы, Сиамы и Японии, и привело эти народы к братским отношениям с индусами, несмотря на религиозные различия, создавая, таким образом, каналы для международных взаимодействий по вопросам религии и образования. В этих странах мы также сеяли те же семена доброй воли, а на Цейлоне мы уже собираем урожай. На этом вечном зеленом райском острове мы оживили буддизм и начали очищать его, организовали высшие школы. Взяли под свой надзор около пятидесяти средних школ, распространяли литературу во всех частях острова, убедили правительство объявить день рождения Будды общенародным праздником, основали два журнала, создали типографию и обеспечили прямые контакты сингалезских буддистов с их японскими единоверцами»⁶⁷.

Что касается возрождения восточной литературы, то, по мнению Блаватской, вся «пресса Индии, Цейлона и Японии авторитетно заявляет, что мы <теософы> сделали в этом направлении больше, чем какая-либо другая служба в наше время». Теософы не только «помогли возродить в Индии древние толпы, или пандитские школы санскритской литературы и философии» и «пробудили уважение к истинным йогам, или святым подвижникам», но также «создали потребность в перепечатках и переводах древних санскритских классиков, которая удовлетворяется частым изданием такого рода в Калькутте, Бомбее, Бенаресе, Лахнау, Лахоре, Мадрасе и других литературных центрах»⁶⁸. Блаватская отмечает, что наиболее важными среди них были Веды, Бхагавад Гита, труды Шанкары, Патанджали и других знаменитых арийских философов и мистиков⁶⁹.

По мнению основательницы теософии, обращение к мудрости Востока в настоящем неслучайно и обусловлено духовными потребностями человечества к XIX в.: «Среди возрастающего великолепия чисто материального прогресса и науки, которая питает интеллект и оставляет дух голодающим, Человечество, смутно чувствуя свое происхождение и, предвидя свою участь, протянуло к Востоку пустые руки, которые может наполнить лишь духовная философия. Стремясь уйти от всякой розни, подозрительности, ненависти, которые разрывают саму его жизнь, оно просило о каком-нибудь надежном фундаменте, на котором можно бы было построить солидарность, какую-либо метафизическую основу, на которой могли бы произрастать самые возвышенные общественные идеалы. Только Учителя восточной муд-

рости могут создать такой фундамент, который одновременно удовлетворит и интеллект, и дух, и сможет уверенно провести Человечество через ночь к „заре великого дня“»⁷⁰. Именно такими, полагает Блаватская, являются и цель, и результат современного движения теософии.

Если делать вывод о целях и задачах обращения Блаватской к буддизму, то в определенном смысле широкие аналогии идей теософии с неоплатонизмом, христианским мистицизмом, индуизмом и буддизмом в работах теософов и самой Блаватской можно рассматривать как реализацию философских компаративистских интенций. Так, например, В. К. Шохин в своей работе «Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия» отмечает, что использование компаративистских подходов в работах историка философии и философа выполняет разные задачи. Историк философии этот подход позволяет «реконструировать определенные общие интеркультурные архетипы философствования, позволяющие выявить и специфические „прочтения“ сопоставляемых понятий и доктрин ... в различных философских традициях...»⁷¹. Смысл же работы философа в поле компаративистики состоит, по мнению В. К. Шохина, в возможности, «использовать восточные, прежде всего индийские, схемы и концепции для разработки его актуальной проблематики»⁷². Вряд ли можно отрицать наличие последней, собственно философской, задачи в работах Блаватской.

Анализ работ Блаватской позволяет подвергнуть сомнению точку зрения ряда русских религиозных философов о теософии как учении, прежде всего приближенном или пропагандирующем буддизм, а также правильность распространенного сегодня среди исследователей тезиса о претензии теософов на синтез оккультизма и религий Индии. Не совсем корректным выглядит и утверждение о том, что для этого теософия «порывала связи с христианством и обращалась к индуизму и буддизму»⁷³. Как следует из содержания трудов самой основательницы теософии, более верным будет определение цели обращения теософов к буддизму как поиска и подтверждения изначального присутствия в мире некоего «божественного знания», с разной степенью полноты отраженного в различных религиозных и философских учениях⁷⁴.

Подводя итог краткому рассмотрению вопросов влияния буддийской философии на теософию, учитывая мнения ученых и философов по поводу

⁷⁰ Блаватская Е. П. Современный прогресс в теософии // Фрагменты оккультной истины. С. 39.

⁷¹ Шохин В. К. Щербатской и его компаративистская философия. С. 214.

⁷² Там же.

⁷³ См.: Фаликов Б. З. Европейский оккультизм и религии Индии // Дискурсы эзотерики (философский анализ). С. 180.

⁷⁴ Эта точка зрения нашла отражение в работе Л. В. Фесенковой «Теософия сегодня». См.: Фесенкова Л. В. Теософия сегодня // Дискурсы эзотерики. Философский анализ. С. 11–35.

⁶⁷ Блаватская Е. П. Современный прогресс в теософии // Фрагменты оккультной истины. С. 36.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ См.: там же. С. 37.

«адаптацион» теософами буддизма и утверждения самой Блаватской об истинных целях теософии как формы «эзотерического буддизма», имеет смысл вновь обратиться и к указанной выше работе Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии». Так, рассматривая вопрос о заимствованиях и влияниях в истории философии, Лапшин выделяет три вида заимствования: плагиат, сознательное и открытое подражание и неосознанную реминисценцию⁷⁵. Причем по поводу двух первых видов философ отмечает, что тот, «...кто не понимает того, что всякое творчество есть искусство *неподражаемо подражать*, и в то же время рассматривает его как чисто интеллектуальный процесс, не оценивая его стихийности, тот всегда будет усматривать в смутно сознательных отголосках чужой мысли умышленное заимствование»⁷⁶.

Лапшин считает, что в определении сходства между философскими системами и особенностей их взаимных влияний типичной является ошибка, основанная на применении силлогизма: «Философ сказал: „*a есть b*“, „*c есть a*“, значит, философ сказал: „*c есть b*“». На этом основаны указанные Лапшиным такие поверхностные сближения: «Мэн-де-Биран = французский Кант» или «Гераклит = Шопенгауэр древности» и т. п. На самом же деле, считает автор этой интересной работы, весьма распространен такой случай: «...Философ сказал в одном контексте мыслей: *a есть b*, а в другом, в другое время, в другом сочинении: *c есть a*, но он не догадался сопоставить эти мысли. Тогда не он, а другой сопоставляет их, и сказавши: *c есть b*, окажется изобретателем, хотя он и обязан первому подготовлением изобретения»⁷⁷.

В данном контексте теософия Е. П. Блаватской представляет собой своеобразную попытку сказать свое «с есть b», опираясь на многие философские и религиозные «посылки» (специфически воспринятые автором с точки зрения их эзотерического содержания), среди которых значительное место занимали и учения неоплатоников, и христианский мистицизм, и символика каббалистических учений и, конечно, идеи буддийской этики и метафизики. Всё это и послужило фундаментом одной из оригинальных форм «философского изобретения» — теософского учения Е. П. Блаватской. Хотя понятно, что с этим вряд ли согласились бы сторонники теософии, и сама Блаватская, определяющая свое учение как «религию мудрости, сокровенную во все века»⁷⁸, тайно полученную «посвященными» от Учителей-Махатм. Впрочем, иначе теософию и не относили бы к эзотерической философии.

⁷⁵ Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. С. 173–176.

⁷⁶ См.: там же. С. 176.

⁷⁷ Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. С. 176.

⁷⁸ Блаватская Е. П. Ключ к теософии. С. 12.

3.2. Агни-Йога: в поисках Шамбалы и новых источников знания

Сложно сказать, когда и как именно произошла мировоззренческая эволюция Н. Рериха от «второго Нестерова» до художника и философа, нищего Шамбалы и знаки Майтрейи — Будды Грядущего. Когда вошли в его жизнь Азия, буддизм, Шамбала. Безусловно, это связано с его женой Е. И. Рерих, знакомством с Хамбо-ламой Агван Доржиевым и непосредственными путешествиями к «сердцу Азии».

Н. Рерих указывает в своих работах, что, к сожалению, на Западе нет ни одной книги, посвященной «краеугольному понятию» Азии — Шамбале. Поэтому «...если будет произнесено здесь самое священное слово Азии — „Шамбала“, вы останетесь безучастны. Если то же слово будет сказано по-санскритски — „Калапа“, вы также будете молчаливы. Если даже произнести здесь имя великого Владыки шамбалы — Ригден-Джапо. Даже это громоносное имя Азии не тронет вас»⁷⁹.

Но, чтобы быть понятыми в Азии, вы, пишет Рерих, должны показать, что эти слова для вас не пустой звук, что вы их цените и можете «ввести их в понятие эволюции». Рерих приводит многочисленные примеры распространения и ожидания Шамбалы. Указывает, что ученый Бардин в недавнем труде о монастырях Монголии и Тибета сообщал, что в последнее время в Тибете, а главное, в Монголии основываются монастыри в честь Шамбалы и в уже существующих монастырях учреждаются особые отделы Шамбалы — Шамбалин Дацан. Рассказывает, что когда Геше Ринпоче со своей многочисленной свитой посетил Талай Пхо Бранг — дом Рерихов в Дарджилинге, то он, прежде всего, обратил внимание на изображение Ригден-Джапо, владыки Шамбалы, сказав: «Вижу, что вы знаете о наступлении времени Шамбалы. Ближайший путь успеха через Ригден-Джапо. Если вы знаете учение Шамбалы, — вы знаете будущее»⁸⁰.

Рерих отмечает особую роль Калачакры в развитии и распространении учения о Шамбале и его «практическом» применении: «В 1027 г. нашей эры впервые встречается учение Калачакры, возглашенное Аттишей. Оно заключает высокую йогу овладения высшими силами, скрытыми в человеке, и соединения этой мощи с космическими энергиями. С древних времен лишь в немногих, особо просвещенных монастырях, были учреждаемы школы Шамбалы. В Тибете главным местом почитания Шамбалы считается Таши-Лунпо, а таши-ламы являлись распространителями Калачакры и всегда ближайше соединялись с понятием Шамбалы. Таши-ламы выдают так называемые разрешения на посещения Шамбалы»⁸¹.

⁷⁹ Рерих Н. Сердце Азии // Пути благословения. М.: Эксмо, 2006. С. 455.

⁸⁰ Там же. С. 458.

⁸¹ Там же.

По мнению Рериха, Шамбала — это целое учение о жизни, которое «показывает, как обращаться с тончайшими энергиями, наполняющими пространство, и как эти энергии могут быть мощно явлены в нашем микрокосме»⁸². Он в своеобразной вопросно-ответной форме пытается определить эту «безбрежность» и целостность Шамбалы:

«Значит, и Азары и Кудхумпа относятся к Шамбале? Да.

И Великие Махатмы и Риши? Да.

И воинство Ригден-Джапо? Да.

И, конечно, Калачакра? Да.

И Аргнаварша, откуда ожидается Калки Аватар? Да.

И Агарты с подземными городами? Да.

И Минг-сте? И Великий Яркас? И великие Держатели Монголии? И жители К'Ама? И Беловодье Алтая? И Шабистан? И долина Лаоцзина? И черный камень, И Грааль Дфзшы Учшдыб блуждающий камень? И Чудь подземная? И Белый Остров? И подземные ходы Турфана? И скрытые города Черчена? И подводный Китеж? И Белая Гора? И субурган Хотана? И священная долина посвящения Будды? И Агни Йога? И Деджунг? И книга Утаншая? И таши-ламы? И место трех тайн? И Белый бурхан?

Да, да, да! Все это сошлось в представлении многих веков и народов около великого понятия Шамбалы. Так же как я и вся громада отдельных фактов и указаний, глубоко оцувствованная, если недосказанная»⁸³.

О Шамбале, уверен Рерих, свидетельствует учение Махатм — этих «действительных учителей высшего знания и мощи». Рерих, предвидя вопрос об обосновании объединения этих «великих понятий» (Шамбалы и Махатм), которые до сих пор рассматривались в литературе отдельно, утверждает, что «зная литературу о Великих Махатмах и изучая сведения о Шамбале на местах, высоко поучительно видеть объединительные знаки этих понятий и, наконец, понимать, как они близки в действительности. В индусской литературе в Вишну Пуране вы можете найти указания, которые одинаково будут понятны как изучающим учение Махатм, так и преданным ученикам мудрости Шамбалы»⁸⁴. Он отмечает, что в «старых писаниях» находятся указания о новой сужденной эре, о великих аватарах, которые приходят для спасения человечества, о «священном городе Калала и о попытках Архатов поднять спящий человеческий дух один раз в каждом столетии»⁸⁵. Рерих абсолютно уверен, что в учении великих Махатм содержатся те же указания, которые мы узнаем в писаниях и преданиях о Шамбале и в «санскрите, индустани, на китайском, на турецком, на калмыцком,

⁸² Рерих Н. Сердце Азии // Пути благословения. С. 490.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. С. 463.

⁸⁵ Там же.

монгольском и тибетском языках и в множестве мелких азиатских наречий выражены те же идеи, те же мысли относительно будущего»⁸⁶.

Одним из подтверждений истинности буддийского учения, по мнению философа, являются и открытия современной науки. Рерих полагает, что в основных учениях Будды «можно усмотреть намеки на будущие достижения человечества». Так, под символами «летающих железных птиц», по его мнению, скрыты самолеты; в указаниях буддизма на жизни на различных звездах, в намеках на различные состояния человечества можно распознать те же проблемы, которые с «поразительной медлительностью» только сегодня подтверждаются наукой. И несмотря на то, что «странно» видеть «объединительные знаки» между научными формулами Эйнштейна и древними традициями Вед, нужно помнить, считает Рерих, что Будда «пришел поднять падающую и извращенную культуру и указать на тончайшие космические энергии». По мнению философа и художника, «космический луч Милликена», теория Эйнштейна и «музыка сфер Термена» принимаются на Востоке положительно потому, что их подтверждают древние ведические и буддийские традиции. Как считает Рерих, как раз исходя из современной научной точки зрения, мы сегодня можем «приветствовать старые понятия Азии», и в этом сегодня содержание и смысл встречи Востока и Запада»⁸⁷.

В путевом дневнике «Алтай-Гималаи» Рерих развивает эту мысль: «Неожиданная поддержка основного буддизма. Реальнейший из реальных Хаксли говорит: „Никто, кроме поверхностных мыслителей, не отвергает учение о перевоплощении как нелепость. Подобно учению о самой эволюции, названное учение имеет свои корни в мире реальностей, и оно имеет право на такую поддержку, на какую имеет право каждое рассуждение, исходящее из аналогий...“.

Л. Хорн пишет: „С принятием учения об эволюции старые формы мысли рушатся всюду, встают новые идеи на место изжитых догматов, и мы имеем перед собой зрелище общего интеллектуального движения в направлении, до странности параллельном с восточной философией“»⁸⁸.

По мнению Рериха, «небывалая быстрота и разносторонность научного прогресса в течение последних пятидесяти лет не могли не вызвать одинаково небывалого ускорения мышления и в широких вненаучных кругах общества». Он пишет, что общими местами в «новой философии» стали полученные и современной науке утверждения о том, что высочайшие и сложные организмы развились из простейших организмов; что весь живой мир стоит на единой физической основе жизни; что не может быть границы, разделяющей жи-

⁸⁶ Рерих Н. Сердце Азии // Пути благословения. С. 463.

⁸⁷ Там же. С. 496.

⁸⁸ Рерих Н. Алтай-Гималаи (путевой дневник) // Пути благословения. М.: Эксмо, 2006. С. 528–529.

вотное и растительное царства: что различие между жизнью и не-жизнью — это различие «по степени, а не по существу»⁸⁹. На основании этого Рерих приходит к выводу, что после признания физической эволюции нетрудно сказать, что признание эволюции психической — вопрос лишь времени⁹⁰.

Глубокий знаток достижений современной ему науки Рерих убежден, что всё происходящее в метапсихическом институте Парижа, опыты Ноттинга и Рише по эктоплазме, опыты Барадюка по фотографированию физических излучений, работы Котика по экстерниоризации чувствительности и попытки Бехтерева по передаче мыслей на расстоянии — все это «знакомо Индии, только не как маловероятное новшество, но как давно известные законы». А причина того, что об этом мало говорят — недостаток «сведущих, научно просвещенных собеседников». Кроме того, отмечает Рерих, другой причиной данной «негромкости» является спокойное отношение восточных учений к своей популяризации, отсутствие напористости и навязывания ими своих идей: «Древний метод индуизма и буддизма — открывать двери постучавшемуся, но никого не зазывать и ничего не навязывать. Но и качество стука должно быть мощно»⁹¹.

По мнению философа, весь мир ожидает наступление новой эры. Об этом свидетельствуют яркие знаки Майтрейи — Будды Грядущего. Особенно это ощущается в Азии: «Каждый толкует по-своему, кто ближе, кто дальше; кто прекрасно, кто извращенно; но все об одном и том же сужденном сроке. Особенно захватывающе видеть такое сознание на местах, когда не засохшая краска печатной буквы, но сам звук, само слово человеческое непосредственно выражает волнующую мировую мысль. Ценно слышать ее и повторять. Родина Гессер-хана — Ладак знает твердо, что время обновления мира уже наступило. Хотан помнит о знаках времени Майтрейи над древнею ступою. Калмыки в Карашаре ждут скорое появление чаши Будды. На Алтае ойроты отворачиваются от шаманизма и складывают новые молитвы ожидаемому Белому Бурхану. Вестник Бурхана, благой Ойрот, уже едет по миру. Монголы помнят о появлениях Владыки мира и готовят дуканг Шамбалы. На Чатанге славословят гессер-хана и толкуют о заповедных границах Шамбалы. На Брахманутре знают об ашрамах махатм и помнят чудесных Азаров. Евреи ждут у моста Мессию. Мусульмане ожидают Мунтазара. В Исфагане белый конь уже оседлан. Христиане Св. Фомы чают пришествие и носят на себе тайные знаки. Индусы знают Калки Аватара. И китайцы на Новый год зажигают огни перед изображением Гессер-хана — Владыки Мира. Ригден-Джапо, Владыка, несется над пустынями, держит свой сужденный путь на Восток»⁹².

⁸⁹ Рерих Н. Алтай-Гималаи (путевой дневник) // Пути благословения. С. 529.

⁹⁰ См.: там же.

⁹¹ Там же. С. 531.

⁹² Рерих Н. Сердце Азии // Пути благословения. С. 492–493.

Особую роль в достижении Шамбалы и наступлении новой эры должна сыграть Агни-Йога, переданная Великими Махатмами и активно реализуемая на практике. Рерих убежден, что именно Агни-Йога, которая находится в «полном согласии с новыми проблемами науки», наметила «знаки изучения стихий и тончайших энергий». Агни-Йога на основе «учения воли сосредоточения» создала целостную «систему овладения окружающими нас энергиями». По мнению Рериха, созидательная роль Агни-Йоги сегодня весьма существенна, она способна построить «счастливое будущее человечества» через «расширение сознания и упражнения организма»⁹³. Рерих определяет особую роль Агни-Йоги в жизни современного общества и человека, решении социальных вопросов, развитии общечеловеческого сотрудничества и духовном становлении человека: «Она говорит: не уходите от жизни, развивайте способности вашего аппарата и поймите великое значение психической энергии — человеческой мысли и сознания, как величайших творящих факторов, Йога говорит: в нашей самоответственности и в сознательном сотрудничестве будем стремиться к сужденной эволюции. Но, исследуя все наши возможности, прежде всего, поймем радость труда, мужества и ответственности. Обращаясь в практических формулах ко всем сторонам жизни, Йога указывает, как близки от нас стихии, и самая из них всепроникающая — огонь...»⁹⁴.

В то же время не уходит Рерих и от темы противоречивости увиденной им Азии. В чем же состоит это поразительное стечение противоречий в Тибете?

«С одной стороны, мы видим глубокие знания и замечательное развитие психической энергии. С другой же стороны, полное невежество и бесконечный мрак.

С одной стороны, мы видим преданность к религии, хотя бы и в условной форме, с другой же стороны, мы видим, как утаивались деньги, пожертвованные на монастыри, и произносились ложная клятва тремя жемчужинами Учения.

С одной стороны, видим уважение к женщине и избавление ее от тяжелых работ, с другой стороны, нелепый для современности институту полиандрии. Странно подумать, что это многомужество как-то уживается с заветами буддизма, хотя бы и в ламаистической форме.

С одной стороны, мы встречаем вместо замков бедные глинобитки. С другой стороны, тибетские губернаторы называют их прекрасными снежными дворцами и не стыдятся этих гипербола»⁹⁵.

Пишет Рерих и об эволюции и необходимости очищения буддизма от «копоти предрассудков». Это очищение, по его мнению, происходит в буд-

⁹³ Рерих Н. Сердце Азии // Пути благословения. С. 492.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же. С. 444.

дизме непрерывно, но все же на протяжении многих веков возникали ситуации, когда «жизненность превращалась в груды трактатов и метафизическую номенклатуру»⁹⁶. Одним из выражений этого является, по его мнению, то, что и сейчас в Тибете «высятся стены монастыря Ламаюры — твердыни верований бон-по, где слышны еще шаманские вызывания, зародившиеся задолго до рождения Будды»⁹⁷.

Но все-таки в буддизме (и в этом его особая антидогматичность и непрерывная современность), как отмечает Рерих, происходит постоянное самоочищение. При этом подчеркивается, что историческую роль в этом играли не соборы в Раджагрихе, Вессали и Патне, целью которых было возвращение учения к первоначальной простоте общины, а «сильные духом учителя искренне пытались снова явить прекрасный лик учения»⁹⁸. Рерих с особым художественным пафосом описывает их деятельность: «Атиша, поражавший условщину, боролся с темным пережитком чародейства бон-по. Асвагоша, основатель всей Махаяны севера, применявший для убедительности и наглядности форму драматических представлений. Смелый Гагарджуна, почерпавший на озере Юмцзо мудрость из бесед с Нагом — „змеиным царем“. Тибетский Орфей — Миларспа, окруженный животными и слушавший вещи голоса гор. Поборовший силы природы Падма Самбхава, мощный, хотя и искаженный условностями „красных шапок“. Ясный и деятельный Дзон-Капа, так полубившийся всему северу, основатель „желтых шапок“. И многие другие, одинокие, понимавшие предугазанную эволюцию, счищали пыль условности с заветов Будды»⁹⁹.

Особое внимание в работах об Азии уделено Рерихом весьма популярному в те годы вопросу об отношении в Азии к Иисусу и связи Иисуса с Азией: «Такой высокий и близкий всем народам облик Иисуса сохраняют буддисты в своих горных монастырях. И не то диво, что учения Христа и Будды сводят все народы в одну семью, но диво то, что светлая идея общины выражена так ясно. И кто будет против этой идеи? Кто умалит простейшее и красивейшее решение жизни? И община земная так легко и научно вливается в великую Общину всех миров. Заветы Иисуса и Будды лежат на одной полке. И знаки древнего санскрита и пали объединяют искания»¹⁰⁰. Убежден Рерих и в единстве, и общечеловеческом значении всех религий, поскольку во всех Заветах выявлено одно — «действенное» — начало? По мнению философа, доказательство этого — вопрос, почему проявление феноменов всегда сопровождается одним и тем же, необъяснимым словами, но всегда ярким актом сознания? «Писания говорят: „Воз-

мутился духом“. И без этого чудесного „возмущения духа“, без этого невидимого акта, никакие формулы не действительны. Он осознал и озарился, исполнился несокрушимым мужеством»¹⁰¹. В этом едином для всех религий «возмущении духа» видит Рерих проявление изначального единства самих религий.

Рерих обращает внимание, что сами религиозные «формулы» часто поражают своею общечеловечностью, в них соединяются возгласы мистерий и молитвы «самых неожиданных культов, разделенных целыми эпохами, целыми материками»¹⁰². Он считает, что данные явления есть свидетельства того, что «язык Матери Мира одинаков для всех колыбелей: „Аллилуйя, Аллилуйя, Аллилуйя“ или „Аллелу, Аллелу, Аллелу“ — заклинание древних служений против демонов. От халдеев, вавилонян, через израильтян дошло оно до христианства. Оно же известно у некоторых племен Индии»¹⁰³.

С нескрываемой симпатией рассказывает художник о буддистах, с которыми ему довелось встретиться во время путешествия в Гималаи. Так, он описывает случай, когда тибетец-лама, которому члены экспедиции дали денег в Карашаре (в одной из ставок на пути к Гималаям) и который не смог пойти с ними дальше, пришел отдать деньги и извиниться, что не может идти. Он пришел для того, чтобы пробыть с экспедицией до ее отъезда и вернуться обратно. Для этого он шел десять дней! — «Чтобы вернуть деньги и объяснить дело». Философ с особой теплотой описывает ламу: «...начитанный и с отличным выговором. Напился чаю и чашку вытер. Посел творогу и тарелку вытер, и стул на место поставил. Юрий и лама много уснеют сказать. Ходили за город к озерам»¹⁰⁴.

В путевых заметках есть проникновенные слова о завершении путешествия по Азии о ее великом прошлом и не менее великом будущем: «И как же будем без тебя мы, Азия? Но ведь мы и не уехали от тебя. Да и когда уедем? И где граница твоя, Азия? Какие задачи могут быть решены без Азии? Какое построение обойдется без камней, без заветов Азии? „Длинное ухо“ Азии слышит музыку сфер. „Великая рука“ Азии возносит чашу. О длинном ухе Азии сложено много рассказов. О великой руке Азии повесть только пишется. Из Азии пришли все великие Учителя»¹⁰⁵.

* * *

Безусловно, учение Е. Рерих — это оригинальное философское учение, в основании которого лежит идея новых источников знания, взаимо-

⁹⁶ Рерих Н. Алтай-Гималаи // Пути благословения. С. 571.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же. С. 577.

¹⁰¹ Рерих Н. Алтай-Гималаи // Пути благословения. С. 542.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Рерих Н. Алтай-Гималаи. С. 718.

¹⁰⁵ Там же. С. 751.

обусловленности всего живого космическим целепологанием и миропорядком, необходимости синтеза особого эзотерического знания и науки. В то же время общеизвестно, что Агни-Йога родилась под непосредственным влиянием идей Е. Блаватской и опосредованным (через уже развитую теософию) — буддизма.

В работах Е. Рерих также говорится о различии и особой значимости эзотерически знаний, переданных автору Живой Этики Учителями Шамбалы. Последователи Агни-Йоги в работах, посвященных Е. Рерих, пишут: «Понятие Шамбалы стало путеводной нитью, с помощью которой сначала Е. П. Блаватская, а затем и семья Рерихов соединили Восток с Западом, легенды — с реальностью, эзотерическое знание древности — с современной наукой, прошлое — с будущим...»¹⁰⁶.

По свидетельству Рерихов, их первая встреча с духовными наставниками — Учителями Шамбалы произошла 24 марта 1920 г. в Лондоне. Это событие положило начало передаче семье Рерихов учения Агни Йоги. Необычность и самих тайных знаний и их передачи заключалась в том, что «...основы этого знания были изложены в редчайших манускриптах языком сложных, завуалированных символов, разобраться в которых не смогли бы не только европейские ученые, но и обычные восточные священнослужители, если они не были посвящены в высшее эзотерическое знание. В Индии и Тибете таких священнослужителей было не так уж и много... Учение Агни-Йоги было передано Рерихам Учителями телепатически. Основная нагрузка на принятие и запись текстов учения ложилась на Е. И. Рерих благодаря развитым способностям ясновидения и яснослышания, которыми она обладала от рождения. Запись текстов учения велась ею постоянно, с 1920 по 1955 г., — даже тогда, когда она находилась от Учителя, передающего ей учение, на расстоянии многих тысяч километров»¹⁰⁷.

Сущностью Агни-Йоги является то, что «духовность» понимается в нем как некая конкретная реальность, которая имеет выражение на психоэнергетическом уровне, в тонкоматериальной структуре организма человека: «человеческий организм напоминает собой айсберг, небольшую, видимую часть которой составляет физическое тело, а большую, скрытую от обычного глаза — невидимые энергоинформационные субстраты, называемые в Агни Йоге тонкими телами. Эти невидимые компоненты организма, созданные из более разреженных видов космической материи, после смерти физического тела человека становятся носителями его сознания-души, переходящего вместе с ними на иной план существования.

¹⁰⁶ Мусина М., Ковалева Н. Предисловие // Рерих Е. И., Сокровенное знание. Теория и практика Агни-Йоги / Сост. М. Мусина, Н. Ковалева. 2-е изд., доп. и перераб. М.: Рипол классик, 2006. С. 37–38.

¹⁰⁷ Там же.

Тонкие тела располагают особыми энергетическими центрами — чакрами, являющимися главными силовыми узлами энергоинформационной структуры человека, своеобразными генераторами тонких видов энергии в его организме»¹⁰⁸. В Агни-Йоге выделяют «нижние чакры», которые обеспечивают организм человека некоей «низковибрационной энергетикой», необходимой организму для осуществления физиологических функций, и «высшие чакры», они связаны с духовной, творческой, интеллектуальной деятельностью индивида. Именно уровень активности высших центров определяет и степень духовного развития человека»¹⁰⁹.

Дальнейшая духовная эволюция, обусловленная развитием «тонкоматериальных центров» человека и космопланетарными изменениями должна привести к появлению «новой расы» людей, которые будут обладать особыми творческими способностями: ясновидением, яснослышанием, творческой интуицией и т. д.¹¹⁰.

В работах Е. Рерих можно найти попытки сравнения восточного и западного типов мировоззрений, при этом Е. Рерих советует «полнее ознакомиться с восточной мыслью». По ее мнению, причина затруднений в том, что именно западный ум «с трудом или даже вовсе не вмещает противоположностей, тогда как именно это вмещение противоположностей и полагается Востоком в основу его философских систем, начиная с космогонии и космологии и кончая нравственным кодексом»¹¹¹.

Говоря о духовно-нравственных принципах восточной философии, Е. Рерих пишет о том, что упрек в адрес учений Востока в том, что в них нет учения любви «крайне несправедлив», поскольку именно на Востоке «существует величайший культ Любви»¹¹². «Все их духовные учения, вся их мифология, весь их эпос, вся поэзия и народные сказания превозносят это великое чувство, которым всё создано, всё живет и движется. Именно, нигде так не воспета Любовь, как на Востоке, во всех ее тончайших оттенках и качествах. Все Йоги имеют в основании своем любовь или преданность избранному идеалу...»¹¹³.

Особый акцент при сравнении западных и восточных религий, христианства и буддизма делается Е. Рерих на проблеме терпимости. Так, говоря о Н. Рерихе, она отмечает его «великую ТЕРПИМОСТЬ и ВСЕВМЕЩАЕМОСТЬ», которые привлекали к Н. Рериху людей всех убеждений и всех национальностей. Сама Е. Рерих считает, что за нетерпимостью всегда следует разрушение и даже более того — они неделимы, поскольку, одно

¹⁰⁸ См.: Рерих Е. И. Сокровенное знание. Теория и практика Агни-Йоги. С. 42–43.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ См.: Там же.

¹¹¹ Там же. С. 664.

¹¹² Там же. С. 670.

¹¹³ Там же. С. 670.

есть причина, другое следствие. По мнению автора, даже предпочитая обрядность Православной Церкви, нельзя умалять Святыни ближнего другой национальности и другого вероисповедания, «ибо нет предела Божественному выражению Мысли»¹¹⁴.

У Е. Рерих присутствуют попытки краткого анализа работ о буддизме. Безусловно, этот анализ осуществлен с точки зрения ее собственных эзотерических подходов, поэтому, по мнению автора, «несмотря на имеющуюся обширную литературу по буддизму, очень мало книг, которые могут дать удовлетворение»¹¹⁵. Причина этого, полагает она, во-первых, в том, что только «редкие переводчики и компиляторы поняли дух этого великого Учения», а, во-вторых, в наличии большого количества сект, возникших вокруг «основного Учения» и искаживших «основное учение». Для «правильного понятия об основах Учения Готамы» Е. Рерих советует прочесть ее собственную работу «Основы Буддизма» (выпущенную под псевдонимом Н. Рокотова). Она отмечает особый эзотерический источник этого труда: «...Книга эта была собрана по указанию, и в нее вошли данные со слов Вел[икого] Вл[адыки] <...>»¹¹⁶. Среди лучших трудов по буддизму Е. Рерих отмечает работу Васильева «Буддизм» и книгу немецкого профессора Пишеля «Будда, Его жизнь и Учение». Но эзотерический буддизм (наряду с «Основами Буддизма» самой Е. Рерих), по ее мнению, можно найти лишь в «Тайной Доктрине» Е. П. Блаватской.

Сравнивая буддизм и христианство, Е. Рерих пишет, что, хотя в буддизме вообще нет понятия Бога и божества в том смысле, которое придается им в христианстве и исламе, но в северном буддизме есть Будды и Бодхисаттвы («прошедшие или проходящие еще через человеческие воплощения»), а также имеются женские божества — «многоокая и многорукая Дуккар, или Матерь мира и ее сестры — Тары, называемые на эзотерическом языке — Покровительницами»¹¹⁷.

Особое внимание обращает Е. Рерих на психологические аспекты буддизма. Она отмечает исключительное внимание Будды, который утверждал мысль «первенствующим фактором эволюции всего сущего», «мыслительным процессам, очищению и расширению сознания учеников»¹¹⁸. Определяя карму как закон причинности и способ приобщения к Истине Е. Рерих, также как Е. Блаватская, утверждает наличие кармы разных стран, народов и национальностей. Она замечает, что карма многих стран «настолько обозначилась», что остановить их крушение могут лишь «широкие объединенные усилия всего населения»¹¹⁹. Отрадным, по мнению Е. Рерих, яв-

ляется то, что, несмотря на глубокое моральное разложение замечается пробуждение «огня духа», причем откуда меньше всего ожидают его — с Востока. Как она считает, скоро произойдут великие события, поскольку карма народов сегодня определяется во своей всей силе и всем придется «испить горькую чашу». И только «принявшим Знамя» (т. е. присоединившимся к Живой Этике) участь будет облегчена. Конечно, не в виде специальной награды, просто они сами «покажут свою жизнеспособность, ибо жить и процветать может лишь дух, способный к новому строительству и высокому устремлению», а Космическая Справедливость никого не карает, а лишь воздаст по заслугам. Как патетически пишет создатель Агни-Йоги: «Космические Весы точны и неспреложны»¹²⁰. Поэтому то, что произошло в России в XX в., по ее мнению, результат векового удушения мысли, именно в этом истинная причина неслыханного бедствия, обрушившегося на нашу страну¹²¹.

3.3. Синтез западной и восточной мудрости в необуддизме Б. Д. Дандарона

Особое значение для развития восточного вектора компаративных исследований в России, конечно, имело вхождение в ее состав в XVI–XIX вв. регионов Востока (Сибирь, Дальний Восток, Кавказ, Центральная Азия). Как отмечает современный исследователь компаративистики А. С. Колесников: «...В течение всех прошедших столетий Россия вырабатывала механизмы их взаимодействия, сглаживания межэтнических и межконфессиональных противоречий, взаимоприспособления историко-культурных регионов, объединенных единой российской государственностью»¹²².

Проблема Восток-Запад, различные варианты ее решения всегда были для России возможностью и средством исторической и культурной идентификации.

Особенностью компаративных исследований в российской буддологии конца XIX – первой половины XX в. было рассмотрение буддийской философии в контексте целостной истории философии, определение ее значимости в мировой культуре. Эта научная и мировоззренческая направленность особенно ярко выражена в следующих словах О. О. Розенберга: «В индийской философии в особенности мы встречаемся с комплексом систем, вполне аналогичных с теми системами, которые составляют достояние греко-европейской философии. Мы находили те же проблемы, те же ответы,

¹¹⁴ См., Рерих Е. И. Сокровенное знание. Теория и практика Агни-Йоги. С. 717.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. С. 748.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Там же. С. 293.

¹²⁰ Рерих Е. И. Сокровенное знание, Теория и практика Агни-Йоги. С. 293–294.

¹²¹ См.: там же.

¹²² Колесников А. С. Философская компаративистика: Восток-Запад. С. 186.

те же законы мышления в другом, правда, часто сочетании, в другой постановке, но всё-таки это те же вечные философские проблемы...

...Если и действительно мы можем говорить о том, что Восток для нас загадка или тайна, — то единственно в том смысле, что мы его пока еще не понимаем»¹²³.

Своеобразная попытка единения восточной и западноевропейской философии представлена в творчестве Б. Д. Дандарона (1914–1974), создавшего оригинальную систему необуддизма, связанную, в том числе, и с универсалистскими интенциями буддологии вышеназванного периода. Следует отметить, что сегодня мы имеем возможность исследования трудов Дандарона во многом благодаря деятельности его учеников по публикации работ философа и материалов его биографии¹²⁴.

Б. Д. Дандарон родом из бурятской духовной аристократии. Его отец, Доржи Бадмаев, лама-философ, был известным буддийским деятелем. Будучи студентом Ленинградского института авиаприборостроения, Дандарон занимался тибетским языком у выдающегося буддолога, представителя буддологической школы Щербатского А. И. Вострикова, к которому его направил Хамбо лама Агван Доржиев (Глава Буддийской сангхи России в то время).

А. И. Востриков, неоднократно посещавший известные дацаны Забайкалья с целью изучения буддийской литературы и религиозной практики, автор серьезных буддологических работ был арестован и расстрелян в 1937 г. в возрасте 33 лет¹²⁵. Дандарон также был арестован впервые в 1937 г., и в общей сложности провел в лагерях с небольшими перерывами 19 лет¹²⁶. Нужно заметить, что в это сложное время он знакомится со многими интересными людьми, а общение с философами, которые сидели с ним в одном лагере, помогло расширить его знания по западноевропейской философии. Одним из философов, с кем долгое время Дандарон сохранял дружеские отношения, был В. Э. Сеземан.

Сеземан являлся неокантианцем марбургского направления, или, по определению автора «Истории русской философии» Н. О. Лосского, принадлежал к течению «трансцендентально-логического идеализма», к которому Лосский относит целую плеяду ярких философов, в том числе С. Гес-

¹²³ Цит. по: *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. С. 320.

¹²⁴ См., например: *Дандарон Б. Д.* Избранные статьи; Черная тетрадь // *Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо.* Авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006.

¹²⁵ *Васильков Я. В.* Отчеты Ф. И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии в 1928 г. // *Альманах «Опен».* Вып. 2–3: Исследователи Центральной Азии в судьбах России. СПб.: Утпала, 1998. С. 106–107.

¹²⁶ См.: *Ковригина-Климанскене Н. Ю.* Бидия Дандарон. (Каким я его помню) // *Дандарон Б. Д.* Письма о буддийской этике. СПб.: Изд-во «Алегейя», 1997. С. 5–8.

сена, Г. Гурвича, Ф. Степуна, Б. Яковенко, Г. Ланца, В. Савальского, Н. Болдырева, Г. Шпета¹²⁷. Имн была основана в 1910 г. Русская секция международного журнала «Логос» под редакцией Гессена, Степуна и Яковенко. Бесспорно, Сеземан оказал значительное влияние на понимание Дандароном европейской философии. Иногда в работах Дандарона заметно непосредственное воздействие идей этого философа-неокантианца. Например, при рассмотрении философом-необуддистом вопросов о субъекте и объекте познания¹²⁸. Эта проблема, как отмечает Лосский, — одна из центральных в работах Сеземана¹²⁹.

Сам Дандарон только в 1957 г. начал официальную научную деятельность внештатным научным сотрудником в отделе тибетологии Института культуры в Улан-Удэ. Он становится известен как специалист в области буддологии и тибетологии, появляются научные работы, ученики. О целях своей научной деятельности Дандарон говорит в письмах приемной дочери Сеземана Н. Ковригиной (в замужестве — Климанскене): «Мне очень хочется исследовать психологию школ санхья и йога и сопоставить их с европейскими школами, начиная с Платона, Плотина, Гегеля, Фрейда до школы парапсихологов...»¹³⁰. В другом письме: «Если пойдет удачно, то можно будет излагать свои мысли более — менее систематически, чтобы впоследствии из этих писем вычленили схему будущей философской системы. Эту систему я мыслю как попытку синтеза западной и восточной мудрости. Мне кажется, целесообразнее при этом останавливаться на философских учениях Востока, так как европейские школы уже в какой-то степени известны»¹³¹.

В этих письмах Дандарон пытается впервые изложить «философскую систему необуддизма»¹³². При этом он особо отмечает, что «основатели теории (системы) необуддизма вынуждены строить свою метафизическую теорию, которая может объяснить происхождение мира и совершенство атмана, не впадая в противоречие с современной наукой...»¹³³.

Какой же видит Дандарон структуру необуддийской системы? «...Лучше излагать нашу систему в таком плане: 1. Индивидуальное Я; 2. Психология; 3. Учение о зависимом происхождении; 4. Этика; 5. Карма и новое рождение; 6. Еше раз о нирване; 7. Отношение к Богу; 8. Практическая религия; 9. Теория познания; 10. Пути совершенства»¹³⁴.

¹²⁷ См.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 405–414.

¹²⁸ См.: *Дандарон Б. Д.* Мысли буддиста. СПб.: Изд-во «Алегейя», 1998. С. 14–15.

¹²⁹ См.: *Лосский Н. О.* История русской философии. С. 410–412.

¹³⁰ *Дандарон Б. Д.* Письма о буддийской этике. С. 316.

¹³¹ Там же. С. 9.

¹³² Там же. С. 63.

¹³³ Там же. С. 68.

¹³⁴ Там же. С. 103.

Начинает Дандарон изложение необуддийской метафизики с «понятия о Боге»: «Все философские системы с древних времен до наших дней пытаются объяснить, что представляет собой мир как целое; есть ли он что-либо случайное, нечто бессмысленное, вроде вещи, существование которой не имеет никакого смысла, или он живет, развивается и направляется к заранее намеченной цели. Мы видели, что мир представляет собою единое целое, систему, и поэтому можно предположить, что он в своем развитии стремится к определенной цели, поставляемой Разумной Волей...

Перед нами стоит вопрос: существует ли нечто, дающее направление миру, жизни вселенной; каковы его свойства и т. п.? Существует ли Божество и какими свойствами оно обладает? В средневековой философии известен Ансельм Кентерберийский, который дал логическое доказательство существования бога; потом Фома Аквинский дал исчерпывающее доказательство существования онога, до сих пор признаваемое и католиками... Это те аргументы (доказательства существования), которые были опровергнуты; самое отчетливое доказательство несостоятельности этих аргументов имеется у Канта»¹³⁵. Он отмечает, что «...у Канта речь идет о критическом разборе таких умозаключений, на которые опирается докантианская догматическая метафизика. Абсолютное как объект познания выступает у них в тройном виде: 1) как Бог — первоначало всего бытия и создатель мира (первопричина); 2) как мир в целом (космос); 3) как душа человека, обладающая не зависимой от тела субстанциональностью и вытекающим отсюда бессмертием»¹³⁶. В «связи с кантовской критикой» Дандарон перечисляет доказательства существования бога в докантианской метафизике: онтологическое, космологическое, физико-теологическое.

Дандарон достаточно подробно останавливается на аргументах Канта, демонстрируя при этом глубокое знание и понимание произведений немецкого философа и выдвигая свои, достаточно оригинальные, предположения относительно созвучности идей Канта и буддизма: «Академик Ф. И. Щербатской утверждает, что Кант был знаком с буддизмом, он сформулировал буддийские положения и этим доказал высоту и правдивость буддизма перед христианской мистикой. Я по этому поводу не могу ничего сказать, ибо это нужно исследовать, но сейчас нет необходимости; мне кажется, буддизм и христианство имеют одинаково правдивое начало. Действительно, буддийские учителя, полемизируя с ньяя, санхья и другими школами индийской философии, приводят примерно такие же аргументы, что и Кант»¹³⁷.

Говоря о проблеме познания Бога, Дандарон сравнивает христианскую мистику и буддийский тантризм. Он пишет о том, что с работами по христианской мистике (Фомы Кемпийского и Экхарта) он познакомился

¹³⁵ Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. С. 65.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Там же. С. 67–68.

благодаря своему другу по лагерю профессору Горностаю и убедился, что «у них мистика не нашла своего практического применения, как в буддизме. Это я говорю совершенно объективно. Философы, которые считают христианскую мистику самой глубокой, видимо, незнакомы с буддийским тантризмом...»¹³⁸ Для разрешения этого вопроса буддисты рассматривают происхождение идеи Бога с точки зрения психологической. А именно: каким образом возникает идея Бога в нашем сознании, так ли, как идея о вещах вообще, или иным способом? Они считают, что мистическое восприятие божества и способ его познания имеют особый характер, отличный от познания других вещей...

В мистицизме (йогизме) Бог непостижим рассудком, но постижим при помощи внутреннего чувства (интуиции). Бытие Бога не может быть доказано, но зато оно вполне доступно интуитивному (непосредственному) восприятию»¹³⁹.

Дандарон приводит примеры и из работ русского философа В. Соловьева: «В таком же духе объясняет и Вл. Соловьев. По его мнению, Бог ощущается везде: „Действительность божества не есть вывод из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения, то самое, что ощущается. Отнимите эту ощущаемую действительность высшего начала, и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого больше не будет. Но оно есть, и, значит, он действительно есть. Это ощущение присуще не всем людям. Этим и объясняется, что одни люди более религиозны, а другие — менее“. (См.: *Соловьев Вл. Оправдание добра. Его же. О мистицизме и критицизме*)»¹⁴⁰.

Дандарон обращает внимание на непреодолимую тягу человечества к построению метафизики, неоднократно указывая при этом на необходимость построения новой метафизики и особенности ее в необуддизме. Он приводит примеры и анализирует недостатки построения метафизических систем в истории человеческой мысли: «Например. Буддизм, который первоначально был религиозно-этическим движением, в истории своего движения породил около тридцати философских школ. Часть этих школ, забыв предостережения своего основателя, погрузилась в глубину метафизических спекуляций. В христианской метафизике, не говоря об устарелых легендах Ветхого Завета, что Бог создал мир в течение семи суток, и т. д., Бог представлен как абсолютная причина всего существующего. Под божественной личностью понимается личность, которая является причиной всего того, что считается ценным и совершенным, например: справедливость, могущество, любовь, благость, мудрость и т. д. Так как христианство не отрицает зла в мире, то Бог как абсолютная причина всего существующего

¹³⁸ Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. С. 63.

¹³⁹ Там же. С. 68.

¹⁴⁰ Там же.

должен быть причиной зла, что противоречит таким предикатам, как справедливость и благодать. Если взять наиболее известные метафизические системы, хотя бы систему Гегеля, то согласно его философии, в основе мировой жизни лежит разум, который создает целесообразность мира. Но, по крайней мере для Гартмана, это неудовлетворительно, потому что разум сам по себе может только мыслить, но не может действовать; он бессилён, а потому не может совершать никакого действия. Если взять систему Шопенгауэра с его концепцией воли, то хотя воля и обладает способностью действовать, но она слепа, неразумна, и из одной воли нельзя объяснить целесообразность вселенной. Гартман же решил развести эти два принципа и объявил, что в основе мира лежит Абсолют, атрибутами которого являются, с одной стороны, воля, с другой стороны — разум. Гартман попадает в тупик, когда приходит к выводу, что мир в основе своей мучителен»¹⁴¹.

В то же время, полагает Дандарон небуddизм пытается построить новую метафизику: «Современные небуddисты ставят своей целью построение научной философии. Для этого философия должна вступить в связь с другими науками; иными способами (мы полагаем) она не может быть построена. Современные люди, воспитанные на точных науках, не могут допустить возможности априорного построения метафизики, но также не могут допустить и построения ее при помощи только экспериментальной науки. По нашему мнению, данные отдельных наук, на которые следует опираться при построении метафизики, необходимо приводят к связи с общими проблемами познания. Необходимо исходить из опыта данных, но в то же время необходимо подвергать их логической обработке, чтобы соединить в одну систему. Так как потребность строить метафизические теории в человеческой природе неискоренима, то даже при устранении метафизики метафизические построения будут продолжаться в отдельных частных науках, как говорил Вундт. Поэтому вместо того, чтобы предоставить их построение случайности, лучше разрабатывать их методически»¹⁴².

Сам Дандарон строит свою систему, опираясь на диалектический принцип. При этом он критикует диалектический материализм, отмечая его некоторые положительные черты, связанные с диалектикой Гегеля: «Хотя Маркс перевернул диалектику Гегеля, поставив ее вверх ногами, т. е. истолковал ее материалистически, тем не менее, известные идеалистические позиции, притом весьма существенные, сохранились и в марксистском миропонимании, например: восходящая линия развития бытия, противоположность и противоречие как двигатели процесса перехода от необходимости к свободе, конкретность истины и пр. Последовательное прове-

¹⁴¹ Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. С. 84.

¹⁴² Там же. С. 83.

дение этих мотивов вывело бы диалектический материализм за пределы материализма в точном смысле этого термина»¹⁴³.

По мнению философа-небуddиста, достоянием предлагаемой им новой онтологии бесспорны как раз с точки зрения решения проблемы развития мира: «Благодаря этой (нашей) теории легко объясняется, почему в природе наблюдается восходящий путь развития: от низшего к высшему, от простого к сложному. А также объясняется рациональность (целесообразность) мира. Вышеперечисленные положения весомо доказывают истинность выдвигаемого мною тезиса»¹⁴⁴.

Примеры из западноевропейской философии Дандарон использует и тогда, когда говорит о способах познания, а именно об интуиции. Он отмечает, что «об интуиции немало работ написано европейскими мистиками — Плотиним, Бонавентурой, Беме, Сведенборгом и др. Например, видение Сведенборга описывающее его путешествия по небесным сферам, занимает не один том. Философское толкование интуиции давали и В. Джеймс и Э. Гартман»¹⁴⁵. Особое внимание уделяет он учению Бергсона об интуиции, замечая, что, «кажется, она у Бергсона тоже не отличается ясностью, как учение Мальбранша о видении в Боге или Фихте об интеллектуальном созерцании. Видимо, некоторая туманность лежит в самом предмете, ибо нельзя требовать, чтобы в рациональных терминах была изложена теория, которая именно отрицает пригодность их»¹⁴⁶.

Говоря о том, что интуиция «не есть ни ум, ни инстинкт, но более родственна инстинкту, чем уму. Это родство настолько значительно, что Бергсон иногда употребляет выражение „интуиция, или инстинкт, который не имел бы практического интереса“»¹⁴⁷. Дандарон делает вывод, что «интуиция есть осознанный инстинкт, т. е. луч свега, мгновенно проникающий и озаряющий сокровища Алладина. Возможно ли такое проникновение в тьму глубины сознания? Бергсон видит эту возможность в нашей способности к эстетическому восприятию. Мы видим это в прозрениях йогов и архатов»¹⁴⁸.

Философ отмечает особенности проявления интуиции: «Интуиция у отдельных индивидов часто достигает чрезвычайной живости и ясности, в ней непосредственно чувствуется живой центр бытия, и человек как бы сливается с ним. Если он довольствуется этим переживанием и образами, с ним связанными, и относится к ним, как к должным, не подлежащим сомнению, тогда он является участником религиозной жизни. Если же чело-

¹⁴³ Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. С. 79–80.

¹⁴⁴ Там же. С. 80.

¹⁴⁵ Там же. С. 49.

¹⁴⁶ Там же. С. 49.

¹⁴⁷ Там же.

¹⁴⁸ Там же. С. 50.

век эти образы начинает переводить на язык понятий и старается их оправдать доводами логики, убедительными и для других, тогда он становится философом-мистиком. У такого философа мы обычно находим два утверждения: во-первых, утверждение о существовании особого органа познания — интуиции и, во-вторых, утверждение о средоточии, или центре бытия, в известной степени познаваемого и объясняющего все явления и весь мировой процесс»¹⁴⁹. И в качестве примера вновь приводит цитату из книги В. Соловьева «Чтения о Богочеловечестве»: «Если вещественная действительность, воспринимаемая нашими внешними чувствами, сама по себе представляет лишь условные и преходящие явления, а никак не самобытные существа или основы бытия, то эти последние, хотя бы и связанные известным образом с этой внешней реальностью, должны однако формально от нее отличаться, должны иметь свое собственное, не зависимое от явлений бытие, а, следовательно, для познания их как действительных необходимо и особый способ мыслительной деятельности, который мы называем уже известным в философии термином — умственное созерцание, или интуиция, и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающегося как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного, или отвлеченного, мышления»¹⁵⁰.

Говоря о сущности мира и о пути его совершенствования, Дандарон часто обращается к философии Шопенгауэра и Э. Гартмана: «Но, каким образом достигнуть того, чтобы привести мир в состояние небытия? Для этого, по мнению Шопенгауэра и Гартмана, необходимо уничтожить волю — эту виновницу бытия — привести в состояние покоя; необходимо уничтожить волю к жизни. Таким образом, можно будет освободить мир индивидов от страдания...

Следовательно, воля сама по себе есть источник вечного страдания. В данном случае он <Шопенгауэр> рассматривает и сознательную волю человека, и бессознательное желание, желание и инстинкты, все вместе. Буддисты говорят то же самое — Первая Истина из Четырех. Отличие только в том, что буддисты вместо воли источником всеобщего движения считают стремление души к нирване. Источником же любви к жизни и к наслаждению является несовершенство души, оно проявляется в следующих эмоциях — незнании, любви (к человеку, к ценностям и т. д.), в гневе (злобе), зависти, гордости»¹⁵¹.

Описывая стадии правильного сосредоточения в буддизме, Дандарон вновь актуализирует идеи этих философов: «Почему единственным методом совершенствования является сосредоточение? Отвечая на этот вопрос по Шопенгауэру и Гартману, мы должны будем сказать, что мир состоит из взаимодействия бессознательного представления и бессознательной воли...

Кто толкает живых на вечную борьбу? По Шопенгауэру, толкает их слепая, бессмысленная воля. Там, где борьба, там, естественно, начинаются муки, для подлинной радости там нет места. Возникает вопрос: как уйти от этой борьбы? Шопенгауэр видит единственный выход: посредством аскетизма безболезненно уничтожить волю, усыпить ее, не дать проявиться»¹⁵².

Дандарон говорит о том, что буддисты «подходят к этому вопросу постепенно» и подробно описывает стадии сосредоточения: «Сначала человек убеждается в правдивости *Четырех Истин* и начинает созерцать эти *Четыре Истины*; поэтому *сосредоточение мысли на Четырех Истинах является применением теории буддизма в практике повседневной жизни...*»¹⁵³. Он отмечает, что недостатком европейской философии как раз является отсутствие практики сосредоточения: «...Европейские философы, начиная с Аристотеля (включая его) и до наших дней, за исключением Плотина и некоторых христианских мистиков, все были теоретиками, а не мудрецами (практиками). Для того, чтобы быть мудрецом (практиком), необходимо сосредоточение, самоуглубление»¹⁵⁴.

Особое внимание при создании необуддийской онтологии Дандарон уделяет проблеме развития (о чем уже говорилось выше) и связанным с ней проблемам пространства и времени. Он считает, что в случае, если утверждать «конечность пространства и времени», то «явления (процессы, которые происходили в пространстве и во времени) тоже, несомненно, имеют начало...», а «...каждое явление обусловлено известной причиной, это последнее имеет свою причину и т. д. Отсюда необходимость рассмотрения природы «первого толчка»¹⁵⁵. Говоря о нерешенности в европейской философии этого вопроса, Дандарон отмечает, что и «буддийская метафизика по этому вопросу ничего определенного не говорит, но зато необуддийская метафизика решается сказать так: действительны те результаты, к которым приходят через умопостроения тем более, что они не противоречат научным данным и данным, добытым индуктивным путем, поэтому я говорю словами Гартмана: „спекулятивные результаты на основании умозрения“ — это все ново и вполне согласно духу времени. Чтобы построить систему философии, мы должны отыскать основу мировой жизни, или основной принцип. Естественно, этот принцип должен обладать такими свойствами, чтобы, исходя из него, можно было объяснить все мировые процессы»¹⁵⁶.

В работе «Мысли буддиста» при рассмотрении вопросов о Сансаре и путях освобождения от нее Дандарон также использует концепции западно-европейской философов конца XIX – начала XX вв. Так, рассуждая о кате-

¹⁵² Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. С. 59.

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Там же. С. 73.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁴⁹ Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. С. 50.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Там же. С. 55.

гории временности в бытии человека, он обращается к идеям М. Хайдеггера, отмечая, что в его книге «Бытие и время» решающую роль играет именно временность, так как все отношение человека к миру определяется временем. Причем «время для материального мира (объекта) отличается от времени для субъекта. Время для физического мира есть производное от первого (т. е. вторичное) однородное, чисто количественное, а временность же субъекта есть озабоченность за свою судьбу»¹⁵⁷. Он приходит к выводу, что главное во времени, по Хайдеггеру, это направленность к будущему¹⁵⁸. Дандарон останавливается на трех вопросах, которые рассматривает Хайдеггер: «1. Учитывает ли (сознает ли) человек все, что в него заложено, как конечное существо, обреченное на смерть? 2. Как реализовать заложенные в нем возможности? 3. Или человек этого не сознает, или не хочет сознавать?»¹⁵⁹. Он отмечает, что «все эти вопросы были поставлены буддистами. Сам Будда постоянно учил и предупреждал всех, что каждый человек обречен на гибель и поэтому пусть он торопится совершенствоваться»¹⁶⁰.

Дандарон соглашается с Хайдеггером в рассмотрении категории «время» как основной в определении субъекта. Но далее он пытается определить пути человеческого бытия с точки зрения буддийской сотериологии: «Но когда человек, учитывая свою конечность, старается осуществить заложенные в него возможности, тогда он сознает и осуществляет полное бытие, т. е. он сознает свою силу и рассчитывает на нее. Таким образом, он набирается решимости, надежды на себя, на конечное существо, „извлечь из себя все“, что возможно. Эта его решимость и есть его свобода. Здесь человек стоит на стыке двух путей. Путь, ведущий к мирскому наслаждению, власти, богатству, имени и т. д., куда он может идти, используя прошлый опыт...

Второй путь — путь, ведущий к Нирване. Человек на этом пути сознает свою сущность, сознает то, какой путь он прошел в течение бесконечного, мучительного повторяющегося перерождения в Сансаре, в силу осознания своего несовершенного деяния... Также сознает, что в Сансаре по причине совершенствующегося движения Алая-виджняны, по закону кармы все устремлено изменчиво... Единственное постоянное — это Нирвана и совершенствующаяся Алая-виджняна. Поэтому он торопится к совершенству, чтобы успеть использовать благоприятный момент.

Есть и третий человек. Этот человек не сознает и не хочет сознавать свою обреченность и конечность. Не хочет брать на себя свою ответственность, сваливая все на природу и на сознательное устройство. Он не берет

¹⁵⁷ Дандарон Б. Д. Мысли буддиста, 1998. С. 14.

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Там же.

на себя решимости определить свой путь. Это есть упадочное бытие. Хайдеггер говорит — здесь он перестает отличаться от объекта. Поэтому философия так долго не могла отличить субъект от объекта...»¹⁶¹.

Несомненный компаративистский интерес представляют аналогии гносеологических идей западноевропейской философии и буддийской концепции шуньяты (или шуньи). Дандарон пишет: «Критикуя суждения Платона, Кант вполне соглашается с ним. Он говорит, что „признание того, что тела суть только явление, а не абсолютная действительность, лежит в основе всякой здравой философии“. Кант, подходя к этому вопросу с точки зрения критической философии, подходит близко к буддийскому взгляду школы мадхьямиков. Сверхчувственный, умопостижимый мир (по Канту) не познается категориями рассудка. Точно также Шантидэва (школа прасангики) говорит, что абсолютная реальность не находится в сфере деятельности интеллекта (будхи), ограниченного областью относительного. Как мы видели из сочинения Чандракирти, мадхьямики утверждают, что сверхфеноменальный мир не может быть познан с помощью обычного логического мышления... Действительно, элементы, которые существуют в Сансаре, причины и множественности, в Абсолюте не существуют совсем; они подобны тому роду ужаса, который испытывают люди, когда в темноте веревка принимается за змею, и который рассеивается, как только вносятся свет. Таким образом, просветленные в сансаре видят одну только иллюзию и называют ее шуньей. Достижение такого взгляда может быть только при просветлении индивидуума и это для мадхьямиков считается самым важным явлением. Нагарджуна утверждает, что „познать шунью — значит познать все; если мы не знаем шунью, мы не знаем ничего“»¹⁶².

При этом Дандарон предупреждает о невозможности познания шуньи рациональным способом: «Рациональная интуиция не способна объяснить феномен, ибо обнаруживает в нем безнадежное противоречие и потому феноменальный мир Нагарджуна называет шуньятой. Итак, мадхьямики рассматривают феноменальный мир как эфемерный, подверженный изменению и поэтому, с точки зрения Абсолюта — Нирваны, он *нереален*.

Мир первичной реальности (Абсолют — Нирвана) тоже шунья, ибо с точки зрения Сансары там ничего реального в смысле материальности; подвижности и множественности. Таким образом, сущность обоих миров мы считаем шуньятой, познать которую невозможно посредством логики, рациональной интуиции, связанной ограниченным сознанием. Однако западные буддологи до сих пор пытаются представить нирвану, шунью посредством логической формы познания. Нам остается предупредить их, чтобы они берегли силу ума на другие открытия в пределе феноменального мира или, в лучшем случае. Пусть они встанут на путь Бодхисаттвы и

¹⁶¹ Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. С. 15.

¹⁶² Там же. С. 60–61.

приобретут *просветление*. Махаянистический монизм всегда отвечал на попытку западных буддологов доказать логически природу Нирваны словами: все это ничего не значит для Абсолюта. Непосредственное бытие Нирваны может раскрыться лишь в специфическом религиозном опыте, в практике медитации и др.»¹⁶³

Идеи западноевропейских философов выполняют в системе необуддизма Дандарона разные функции. С одной стороны, в определенной степени, они играют методологическую роль в построении данной системы, которая, по сути, претендует на философский универсализм; с другой, в то же время, они призваны демонстрировать свою недостаточность в решении фундаментальных проблем бытия и его познания. Кроме того, Дандарон (как и его предшественники) стремится сделать буддийские идеи «узнаваемыми» для читателя-европейца, отсюда необходимость многочисленных европейских философских аналогий. Сравнивая, находя общее и различное в европейской и буддийской философии, Дандарон создает собственную философскую концепцию. Можно заметить, что больше всего общего между буддизмом и идеями европейских философов (прежде всего Кантом, Шопенгауэром, Гартманом, Хайдеггером) Дандарон видит в части определения метафизических оснований новой концепции, описания Сансары. В решении задач мистического постижения мира и поиска методов совершенствования на пути к Нирване он опирается на буддийские идеи, актуализируя концепцию шуныаты мадхьямиков и способы совершенствования школы йогачаров.

Безусловно, система необуддизма Дандарона еще нуждается в серьезном философско-религиоведческом изучении и вышеизложенное — лишь попытка исследования одной из сторон его учения, одним из источников которого (так же, как у философа-неокантианца И. Лапшина и известного буддолога О. Розенберга) является убежденность в единстве человеческого разума и мировой философии. В одном из писем Н. Ковригиной-Климанскене есть такие слова: «Я пишу тебе о христианской мистике, чтобы сравнить ее с буддийской. Ибо на разных концах земли в разную эпоху человеческая мысль, направленная к одной цели, приходит в конечном итоге к одному и тому же выводу, чем и подтверждается истинность положения вещей»¹⁶⁴.

¹⁶³ Дандарон Б. Д. Мысли буддиста. С. 62.

¹⁶⁴ Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. С. 36.

Заключение

Безусловно, отношение к буддизму в философии России отличается большим многообразием и сложностью. Так, это отношение в русской религиозной философии тесно связано с ощущением кризиса европейской культуры, опасением того, что популяризация идей буддийской философии и развитие необуддизма и теософии могут способствовать разрушению ее мировоззренческих оснований. И, в то же время, в работах известных русских философов (прежде всего В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова) присутствует глубокое уважение религиозности буддистов и признание мирового значения буддизма, прежде всего, в развитии нравственной философии. И Булгаков, и Соловьев рассматривали буддизм в контексте развития универсального учения о Боге, Мире и Человеке. Соловьев определяет буддизм как первую ступень развития универсального нравственного сознания как «отрицательный универсализм», имея в виду, что буддизмом «отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний»¹. Булгаков, напротив, считает, что даже буддийское Ничто, Нирвана — это объект обожествления, и, значит, несмотря на внешний нигилизм, этот объект имеет положительный смысл и является основанием истинной религиозной всеры.

Некоторые труды русских религиозных философов о буддизме отличаются сравнительной направленностью, при этом, конечно, сравнения буддизма с христианством подчеркивают значимость христианских ценностей. В то же время, например, обширный труд В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» — это не только апологетика христианства, но и оригинальный историко-философский источник, который свидетельствует не только об особенностях отношения к буддизму в русской религиозной философии того периода, но и о вопросах, которые стали разраба-

¹ Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. 2-е изд. Т. I. М.: Изд-во «Мысль», 1990. С. 314.

тываться в русской философии под влиянием отношений с буддийской. Известный русский философ Н. А. Бердяев обращается к буддийским философским идеям при рассмотрении основных проблем своей экзистенциальной философии, в частности такой, как страдание. Это обращение обусловлено двумя моментами: во-первых, желанием обосновать антропологическую значимость проблемы страдания и продемонстрировать способы ее решения в истории человечества, в том числе и в буддизме, наряду со стоицизмом и христианством; во-вторых, стремлением показать спасительный путь решения этой проблемы в христианстве как путь восхождения к божественному, путь просветления и преображения.

Определенный философско-культурологический интерес представляет анализ восприятия ряда буддийских идей, например, идеи перевоплощения в русской философии и дискуссий, связанных с ними. Так, буддийское учение о перевоплощении выполняет в персоналистской концепции Н. О. Лосского двоякую роль. С одной стороны, широкое распространение буддизма, в котором это учение занимает важное место, для философа есть доказательство обращения к этой проблеме и ее важности, как на Западе, так и на Востоке. С другой — философ показывает противоположность буддийских идей своему персоналистскому учению, в котором он пытается определить метафизические основания восхождения человека к Царству Божию, путь эволюции бытия природного к бытию божественному, обожения человека как существа духовно-телесного. С. Л. Франк, анализируя учение о переселении душ в буддизме, приходит к выводу о лишь внешнем сходстве буддизма и христианства, но при этом всё же отмечает искусу универсальности учений о переселении душ на Западе и Востоке и пишет о необходимости исследования этой проблемы.

Неоднозначным было отношение к буддизму и буддийской философии в российском евразийстве. Обосновывая концепцию культурной целостности и специфичности России, роль восточного фактора в ее истории, в то же время, ряд философов-евразийцев, и среди них Н. С. Трубецкой, достаточно резко отзывались о буддизме, подчеркивая свою приверженность православию. Хотя были и исключения. Так, философ-евразиец, по происхождению и духу принадлежащий восточной культуре, Эрнджен Хара-Даван утверждал, что главная доля влияния монгольского ига на Россию относится именно к области «духовных связей» и подчеркивал «родство религиозных настроений русского и восточных народов»².

Российские философы и ученые обращались к буддийской философии не только для знакомства и осмысления особенностей иных, восточных, культурных смыслов, но и для подтверждения своих гипотез и концепций, обоснования их с помощью сравнения и соотношения с мировоззренческими установками и идеями другой, в частности, буддийской культуры. Эта на-

² Эрнджен Хара-Даван. Русь Монгольская. М.: Аграф, 2002. С. 249.

правленность нашла отражение в работах русских позитивистов, представителей русского академического неокантианства, в русском космизме.

Так, философом-позитивистом В. В. Лесевичем буддийский материал привлекается для подтверждения собственных позитивистских концепций, иллюстрации ограниченности и «нежизненности» метафизических построений не только в западной, но и в восточной культурах. Так, например, яркое, понятное, близкое мироощущению людей содержание буддийских авадан, джатак и легенд, по мнению философа-позитивиста, даст больше для живого религиозного чувства, нежели отвлеченный догматизм философских теоретических схем. Представитель русского академического неокантианства И. И. Лапшин считал необходимым обоснование проблемы «чужого я» как одной из ведущих в мировой философии путем привлечения буддийского материала. Примером ассоциативного заимствования идей буддизма могут служить также работы русских космистов В. И. Вернадского и К. Э. Циолковского. Этот процесс можно обозначить как поиск «своего» в «чужом», его рассмотрение весьма интересно и может быть плодотворным для понимания, как формируется уважение и симпатии к идеям иной культуры.

До сих пор является дискуссионным вопрос, который активно обсуждался в исследованиях конца XIX–XX вв. — о буддийских основах различных форм российского необуддизма и теософии и воздействии буддийских идей на европейскую культуру через необуддизм и теософию. Одним из самых оригинальных и значимых в отношении влияния на культуру Европы и России конца XIX – начала XX было учение Е. П. Блаватской. Теософия Е. П. Блаватской — это одна из форм «философского изобретения»³, в котором немаловажную роль сыграли и учения неоплатоников, и христианский мистицизм, и символика каббалистических учений и, конечно, идеи буддийской этики и метафизики. Учение Н. К. и Е. Н. Рерих — это также самостоятельное философское учение, в основание которого лежит идея новых источников знания, взаимообусловленности всего живого космическим целеполаганием и миропорядком.

Учение Агни-Йоги проникнуто ожиданием новой эры, о которой, по мнению его авторов, свидетельствуют яркие знаки Майтрейи — Будды Грядущего. Оригинальный философ-необуддист XX в. Б. Д. Дандарона особенностью идей буддийской метафизики стремился выявить с помощью их сравнения с идеями европейских и русских философов, тем самым пытаясь обосновать универсальность идей буддийской философии и даже, может быть, больших достижений некоторых аспектов буддизма, например, мистики, по сравнению с западными религиозно-философскими учениями; стремление к синтезу идей современной науки и буддизма.

³ О «философском изобретении» см.: Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М.: Республика, 1999.

При определении роли и места философии буддизма в культуре России ярко и содержательно выявляется рефлекслирующая роль философии в культуре, функция концептуализации, которую выполняет философия по отношению к интуициям и интенциям культуры. Рассмотрение ситуации освоения буддийской философии в российской философии и культуре в целом актуализирует важную философско-культурологическую проблему — проблему «перевода» языка одной культуры на язык другой как проблему понимания и нахождения общих смыслов в разных культурах.

Поэтому не менее интересен вопрос о влиянии буддизма на художественную культуру России и, в частности, на литературу и живопись. Именно данный период характеризуется яркой мировоззренческой направленностью художественного творчества, поиском новых идей и художественных форм их воплощения. И оригинальную, недостаточно изученную сегодня, роль в этом процессе сыграл буддизм. В творчестве известных писателей, поэтов, художников мы видим яркое отражение буддийских мотивов, образов, умонастроений (Л. Толстого, А. Белого, И. Бунина, В. Хлебникова, М. Волошина, Н. Гумилева, К. Бальмонта, Н. Рериха, Л. Бакета, Н. Кульбина, М. Матюшина, Е. Гуро и др.). Анализ влияния буддизма на литературу и живопись России позволяет наиболее репрезентативно представить то напряженное внимание, которое в это время было направлено на восточную культуру, и более содержательно увидеть диалоговую соотнесенность культур Запада и Востока.

Актуальность исследований о роли буддизма и буддийской философии в культуре России связана сегодня с необходимостью философского осмысления историко-культурного наследия тех регионов России, где традиционно распространен буддизм; поиском решения проблемы понимания и нахождения общих смыслов в разных культурах и его конкретизации в проблеме семантического перевода; важностью комплексного анализа специфики освоения буддийской философии в российской культуре, связанной с проблемами понимания особенностей культуры России в целом; востребованностью идей буддизма в современной цивилизации.

Литература

1. *Аюшеева Д. В.* Современный тибетский буддизм на Западе. У-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 124 с.
2. *Барадин Б.* Жизнь в тангутском монастыре Лавран. Дневник буддийского паломника 1906–1907 гг. У-Удэ.: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002. 256 с.
3. *Берзин А.* Избранные труды по буддизму и тибетологии. В 2 ч. Ч. 1. М.: Открытый мир, 2005. 160 с.
4. *Блаватская Е. П.* Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. 1. Космогенезис. М.: Эксмо-Пресс, 864 с.
5. *Блаватская Е. П.* Фрагменты оккультной истины. М.: Эксмо, 2007. 832 с.
6. *Блаватская Е. П.* Скрижали астрального света. М.: Эксмо, 2006. 896 с.
7. *Блаватская Е. П.* Фрагменты оккультной истины. М.: Эксмо, 2007. 832 с.
8. *Блаватская Е. П.* Ключ к теософии. М.: Ринол классик, 2005. 352 с.
9. *Бонгард-Левин Г. М., Бухарин М. Д., Вигасин А. А.* Индия и античный мир. М.: Восточная литература, 2002. 359 с.
10. Буддизм. Исследования и материалы // Соч. И. П. Минаева. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1887. 280 с.
11. Буддийский взгляд на мир / Редакторы-сост. Е. П. Островская и В. И. Рудой. СПб.: Изд-во «Андреев и сыновья», 1994. 460 с.
12. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Изд-во Республика, 1994. 415 с.
13. *Васильков Я. В.* Отчеты Ф. И. Щербатского о работе его учеников в Бурятии и Монголии в 1928 г. // Альманах «Orient». Вып. 2–3: Исследователи Центральной Азии в судьбах России. СПб.: Утпала, 1998. С. 106–107.
14. *Васубандху.* Абхидхармокоша. (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третей. Учение о мире / Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья.
15. *Васубандху.* Учение о карме. — предисловие / Перевод с санскрита и комментарий Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 368 с.
16. *Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. М.: Ладомир, 2001. 755 с.

17. *Васубандху*. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармкоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е. П. Островской, В. И. Рудого. СПб.: Изд-во СПб. ун-та. 2006. 523 с.
18. *Вернадский В. И.* Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М., 1993. 688 с.
19. *Владимирцов Б. Я.* Работы по литературе монгольских народов. М.: Вост. лит., 2003. 608 с.
20. *Гийон Э.* Философия буддизма. М.: АСТ Астрель, 2004. 154 с.
21. *Гуревич П. С.* Возрожден ли мистицизм? Критические очерки. М.: Изд-во Политической литературы, 1984. 302 с.
22. *Дандарон Б. Д.* Избранные статьи; Черная тетрадь // Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006. 688 с.
23. *Дандарон Б. Д.* Мысли буддиста. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1997. 246 с.
24. *Дандарон Б. Д.* Письма о буддийской этике. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1997. 352 с.
25. Дискурсы эзотерики (философский анализ) / Отв. Ред. Л. В. Фесенкова. М.: URSS, 2001. 240 с.
26. Дхармакирти. Обоснование чужой одушевленности / С толкованием Винитадева. Перевел с тибетского Ф. И. Щербатской. Петроград, 1922. 79 с. Репринтное издание: изд-во «Ясный свет», 1997. 79 с.
27. *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998. 344 с.
28. *Ермакова Т. В., Островская Е. П.* Классические буддийские практики. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 304 с.
29. *Зеньковский В. В.* Библиография. В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т I–II. Петроград, 1916 // Христианская мысль. Ежемесячный журнал. Киев, 1917. Январь. № 1.
30. *Зеньковский В. В.* Библиография. В. А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством. Т I–II. Петроград, 1916 // Христианская мысль. Ежемесячный журнал. Киев, 1917. Январь. № 1. С. 137–138.
31. *Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Ленинград: ЭГО, 1991.
32. *Касевич В. Б.* Буддизм. Картина мира. Язык. 2-е изд. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2004. 282 с.
33. Категории буддийской культуры // Редактор-составитель Е. П. Островская. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 320 с.
34. *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. Священные книги буддизма: происхождение, состав и характерные черты их. Жизнь и легенда Будды. М.: Изд. дом «Грааль», 2002. 564 с.
35. *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. II. Жизнь и легенды Будды. Община учеников Будды, санга. М.: Изд. дом «Грааль», 2002. 688 с.
36. *Калесников А. С.* Философская компаративистика: Восток-Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. 390 с.
37. Компаративистика III: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований / Под ред. Л. А. Вербицкой, В. В. Васильковой, В. В. Козловского, Н. Г. Козловского, Н. Г. Скворцова. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2003. 408 с.

38. Компаративистика: Альманах сравнительных социогуманитарных исследований / Под ред. Л. А. Вербицкой, В. В. Васильковой, В. В. Козловского, Н. Г. Козловского, Н. Г. Скворцова. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2001. 388 с.
39. *Крэнстон С.* При участии Уильямс К. Е. П. Блаватская: Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения / Пер. на русский. 2-е издание, доп. Рига; М.: Лигатама, 1999. 736 с.
40. *Лапшин И. И.* Опровержение солипсизма. Б. м., б. г. 64 с. <Судя по перечислению Лапшиным своих работ, данная статья могла быть написана после 1923 г.>
41. *Лапшин И. И.* Проблема «чужого я» в индийской философии // В надзаг. «Отдельный оттиск» из XVI тома, № 1–2 (1947). «Archiv — Orientalini (1947)». Б. м., б. г., с. 96.
42. *Лапшин И. И.* Проблема чужого «я» в новейшей философии. СПб., 1910.
43. *Лапшин И. И.* Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М.: Республика, 1999. 399 с.
44. *Лесевич В. В.* «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами». Одесса: Типография Гальперина и Швейцера, Почтовая, 10, 1902.
45. *Лесевич В. В.* Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса: Типография Гальперина и Швейцера. Почтовая, 10, 1902. 27 с.
46. *Лесевич В. В.* Буддийский нравственный тип // Этюды и очерки. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича. В. О., 2 л., 7. 1886. 407 с.; С. 364–407.
47. *Лесевич В. В.* Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами // Русская мысль. Ежемесячное литературно-политическое издание. Год восьмой. Кн. VIII. М., 1887. С. 1–18.
48. *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
49. *Лосев А.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 720 с.
50. *Лосский Н.* Учение о перевоплощении // Сб-к Переселение душ. М.: Ассоциация Духовного Единения «Золотой Век», 1994. 426 с.
51. *Лосский Н. О.* «История русской философии». М. Высшая школа, 1991. 559 с.
52. *Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Изд-я группа «Прогресс» VIA, 1992. 208 с.
53. *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. 383 с.
54. *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии // Пер. с англ. М.: Искусство, 1995. 448 с.
55. *Бердяев Н. А.* «О назначении человека» М.: Изд-во «Республика», 1993. 383 с.
56. *Новикова Т. М.* Эзотерическая философия. М.: Вузовская книга, 2001. 368 с.
57. Общая история философии. В. Вундта, Г. Ольденберга. И. Гольдциера, В. Грубе, Тетуджиро Инуйе, Г. фон Арнима, К. Бэймейкера, В. Виндельбанда. СПб., 1910. Т. 2.
58. *Ольденбург С. Ф.* Культура Индии. Изд. 2-е, стереотипное. М.: URSS, 2004. 272 с.
59. *Островская Е. П., Рудой В. И.* Классические буддийские практики: Вступление в Нирвану. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2006. 320 с.
60. *Пишель Р.* Будда. Его жизнь и учение. Ростов н/Д: Феникс, 2004. 176 с.

61. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу // Серия «наше наследие». Изд. репринтное. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993. 512 с.
62. Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» Перевод А. Анненской под ред., В. Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. СПб.: Типография и Литография В. А. Тиханова, Садовая, 27, 1893. С. I–II.
63. Пятигорский А. М. Непрекращаемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004. 432 с.
64. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. Ирпень: Издатель ООО «Радогост», 2005. 552 с.
65. Рерих Е. У порога Нового Мира. 2-е издание. М.: Международный Центр Рерихов, 2007. 464 с.
66. Рерих Н. Пути благословения. М.: Эксмо, 2006, 800 с.
67. Рерих Н. Семь Великих Тайн Космоса. М.: Эксмо, 2007. 864 с.
68. Рерих Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии // Сб-к статей. М.: Международный Центр Рерихов, 2002. 128 с.
69. Рерих Е. И. Сокровенное знание, Теория и практика Агни-Йоги / Сост. М. Мусина, Н. Ковалева. 2-е изд., доп. И перераб. М.: Рипол классик, 2006 С. 664.
70. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. 295 с.
71. Рамен Раллан. Воспоминания. М.: Изд-во «Художественная литература», 1966. 560 с.
72. Росов В. А. В. И. Вернадский и русские востоковеды. Мысли — Источники — Письма. СПб.: Сердце, 1993. 144 с.
73. Росов В. А. Николай Рерих: Вестник Звенигорода // Экспедиции Н. К. Рериха по окраинам пустыни Гоби. Кн. I: Великий план. М.: Ариаварга-Пресс, 2002. 272 с.
74. Росов В. А. Николай Рерих: Вестник Звенигорода // Экспедиции Н. К. Рериха по окраинам пустыни Гоби. Кн. II: Новая Страна. М.: Ариаварга-Пресс, 2004. 304 с.
75. Русский позитивизм. Лесевич. Юшкевич. Богданов / Отв. редакторы: А. Ф. Замалесев, А. И. Новиков. СПб.: Наука, 1995. 362 с.
76. Сафронова Е. С. Буддизм в России. М.: Изд-во РАГС, 1998. 172 с.
77. Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Избранное. М.: Советская Россия, 1999. 424–496 с.
78. Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. I. 2-е изд. М.: Изд-во Мысль, 1990. С. 47–549.
79. Сравнительная философия. М.: Восточная литература. РАН, 2000. 344 с.
80. Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. Сравнительная философия. М.: Восточная литература. РАН, 2000; М.: Восточная литература. РАН, 2004. 319 с.
81. Степанянц М. Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. 2-е изд, исправленное и дополненное. М.: Изд-я фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 511 с.
82. Судзуки Д. Т. Мистицизм: христианский и буддистский / Перев. с англ. К.: «София», Ltd, 1996. 288 с.
83. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны. СПб.: Наука, 2002. 382 с.
84. Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. 254 с.

85. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука-классика, петербургское востоковедение, 2007. 480 с.
86. Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007. 736 с.
87. Туччи Джозеппе. Религии Тибета / Пер. с итал. О. В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005. 448 с.
88. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
89. Франк С. Л. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк) // Сборник «Переселение душ». Ассоциация Духовного Единения «Золотой Век». М., 1994.
90. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
91. Хара-Даван Эренджен. «Русь Монгольская». М.: Аграф, 2002. 320 с.
92. Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001. 384 с.
93. Циолковский К. Э. Очерки о Вселенной. М., 1992. 142 с.
94. Шахин В. К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II н. э.). М.: Восточная литература, 2004. 415 с.
95. Шахин В. К. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФРАН, 1998. 249 с.
96. Штейнер Р. Очерк тайноведения / Пер. с нем. Л.: Эго, 1991. 272 с.
97. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению поздних буддистов. Ч. I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары. СПб.: Аста-Пресс LTD, 1995. 394 с.
98. Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению поздних буддистов. Ч. II. Источники и пределы познания. СПб.: Аста-Пресс LTD, 1995. 278 с.

97-3

ре Татьяна Владимировна БЕРНЮКЕВИЧ



Кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры социальной антропологии, религиоведения и философии Читинского государственного университета.

Окончила филологический факультет Читинского государственного педагогического института им. Н. Г. Чернышевского. Затем продолжила обучение в аспирантуре по специальности «социальная философия». В 2000 г. защитила диссертацию на тему «Проблема человека в социально-философских построениях русского космизма (Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского)».

Область научных интересов — философия культуры, буддизм в культуре России, русская философия, философская компаративистика, сравнительное религиоведение. Имеет более 50 научных публикаций.

Представляем другие книги нашего издательства:



6726 ID 87781

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



Тел./факс: 7 (499) 135-42-16
Тел./факс: 7 (499) 135-42-46



URSS

E-mail:
URSS@URSS.ru

Каталог изданий
в Интернете:

<http://URSS.ru>