

*Е. В. Московская*

## **Индия глазами христианских мыслителей России XIX–XX вв.**

Можно сказать, что российское востоковедение, в первую очередь буддология, своим возникновением обязано деятельности не только профессиональных исследователей, но и представителей русской православной церкви (РПЦ) и околоцерковных кругов. Православная церковь не имеет каких-либо четких догматических положений относительно индийских религий, и это приводит к тому, что даже в среде православно ориентированных людей отношение к индийской культуре различно. Как нам кажется, для более глубокого понимания особенностей существования индийской религиозной культуры в России полезно провести анализ восприятия индийской религиозной культуры, представлений о ней: что и как воспринимается. Для этой цели мы рассмотрим соображения некоторых деятелей РПЦ и православно-ориентированных лиц: А. С. Хомякова, В. А. Кожевникова, Н. С. Трубецкого и протоиерея Александра (А. В. Меня). Мы не будем углубляться в вопрос об их понимании христианства, степени их религиозности и пр. Нашей задачей будет разобраться в их отношении к индийским религиям, проанализировать, на какие вопросы они обращали внимание, и постараться оценить, насколько они оставались объективными в своих суждениях, т. к. при анализе общих представлений, как правило, мы сталкиваемся с тем, что явления иной культуры истолковываются «автоматически», без какого-либо глубокого осмысления. Это приводит к тому, что происходит постоянное приписывание значений, и поиск смысла утрачивает свою ценность. Насколько это справедливо в данном случае, мы попытаемся далее показать.

Представленных мыслителей по отношению к индийским религиям можно условно отнести к двум направлениям: «либеральному» и «радикальному».

Описываемые нами авторы ставят выше всех других религий христианство. «Негативное» отношение они, однако, проявляют по-разному. Хомяков и Трубецкой почти не видят «положительного» в истории религиозного развития Индии. Все

индийские учения и представления подвергаются жесточайшей критике. Поэтому мы относим их к «радикальному» направлению. Подход Кожевникова и Меня совершенно иной. Для них православие – основа основ, цель и смысл их жизни, но они могут отмечать и хорошие, с их точки зрения, черты в индийских религиях. Без сомнения, они ставят РПЦ намного выше других церквей, но стараются быть настолько объективными, насколько это возможно в данном случае.

Итак, термины «либеральное» и «радикальное» употребляются нами именно в указанном значении. Исходя из вышесказанного, мы будем называть наших деятелей «либералами» и «радикалами».

### *Индия в представлении «радикалов»*

С точки зрения Трубецкого, «Индия есть самая прочная цитадель сатаны», и религии ее, соответственно, имеют «сатанинское происхождение»<sup>1</sup>. Два противоположных мировоззрения – индийское и христианское – не могут придти к компромиссу. Громадная пропасть лежит между этими двумя мирами. Религиозные убеждения индийцев настолько крепко укоренились в их сознании, что о проповеди Евангелия говорить почти не приходится. Индийцу для того, чтобы воспринять христианство, надо полностью отказаться от системы своих представлений ценой величайшего внутреннего усилия. И пока этого не произойдет, христианину с индийцем говорить не о чем, т. к. «христианин не может смотреть на индуса иначе, как на поклонника сатаны»<sup>2</sup>. С этой же позиции автор рассматривает теософию: «Попытка соединить Бога с дьяволом для христианина всегда останется кощунством»<sup>3</sup>. Русский христианин должен как «зеницу ока» оберегать православие.

Единственное, чему русские могут поучиться у народов нехристианского Востока, это их отношению к религии. Подобно индийцам, надо сделать свою веру центром всей жизни<sup>4</sup>.

У предшественника Трубецкого Хомякова история Индии рассматривается в свете постоянной борьбы кушитского и иранского начал.

«Иранское начало» понимается как «духовное поклонение свободно творящему духу», «первобытное высокое единобо-

---

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. История, культура, язык. – М, 1995. С. 292.

<sup>2</sup> Там же. С. 293.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 294.

жие», а «кушитское» – как признание вечной органической необходимости, происходящей в силу магических неизбежных законов<sup>1</sup>.

Это стремление повергло Индию в бездну, где чередуются упадок и стремление к возврату: «Вечная реформа с вечным падением составляет всю историю индустанской религии до ее теперешнего совершенного огрубления, представляющего едва ли не самое смиряющее зрелище для гордости человеческого ума»<sup>2</sup>.

Позиции этих авторов несколько отличаются. У Хомякова наблюдается «исторический» подход. Он рассматривает некоторые аспекты мировой истории в рамках своей теории. Религии Индии подвергаются жесточайшей критике, но наравне с религиями других стран.

У Трубецкого иная цель. Он стремится показать достоинство православия, старается доказать, что синтез между христианством и индийскими религиями невозможен. По всей видимости, его позиция объясняется тем, что он был обеспокоен проблемой обоснования русской национальной культуры. По мнению Трубецкого, только поддерживая или создавая национальную религиозную культуру, можно укрепить «внешнюю» культуру<sup>3</sup>.

### *Позиция «либералов»*

Кожевников ссылается на одно высказывание немецкого религиоведа Гаппеля: «Высшей похвалой для нехристианских религий остается их совпадение в чем-либо с христианством»<sup>4</sup>. Это мнение разделяют все четыре мыслителя, но Кожевников и Мень находят эти совпадения, а Трубецкой и Хомяков – почти нет. Кожевников и Мень ставят себе целью провести сравнительное исследование. При этом они стараются опираться на источники и наиболее известные научные труды. При установке на доказательство превосходства христианства оба стараются максимально «объективно» показать изучаемые религии Индии. Другое дело, что интерпретация этих учений в их хри-

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Собрание сочинений. В 2 т. Т.1. Работы по историографии. – М, 1994. С. 442.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 6. Записки о всемирной истории. Часть 2. – М, 1904. С. 286.

<sup>3</sup> Трубецкой Н.С. История, культура, язык. – С. 294.

<sup>4</sup> Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. В 2 т. Т. 1. – Петроград, 1916. С. 4.

стианском сознании приобретает специфические формы, нередко не соответствующие действительности.

Мень считает, что «храм индийской мудрости» достоин удивления и восхищения<sup>1</sup>. Однако, пытаясь постичь Истину и почти достигнув цели, индийцы, «пораженные неисповедимой безмерностью Божественного... оказались не в силах увидеть в Его свете лика, в Его молчании не услышали слова»<sup>2</sup>. Неудавшиеся попытки вылились в преобразование брахманизма в индуистское язычество, а философии Гаутамы – в популярный буддизм. Индуизм воспринимался как эклектическая религия, где «безнадёжно перемешаны идеи великих мистиков и поэтов с извращенным народным суеверием»<sup>3</sup>; буддизм же воспринимался как «странная религия без Бога»<sup>4</sup>.

Огромное уважение проявляет Мень к Будде, как к выдающейся личности, мудрецу, умелому организатору и дипломату. В Кришне он даже видит один из «прообразов Христа»<sup>5</sup>.

Мыслитель не находит нужным создавать «панрелигию», призывать следовать учениям Л. Толстого, Радхакришнана, теософов или Д. Андреева. Мень убежден, что христианство может стать такой объединяющей религией. Он выделяет ряд признаков сходства между христианством и индийскими религиями:

- апофатизм: высшая реальность полностью непостижима и неопределима;
- отрицание высшей ценности земных благ, признание высокого достоинства личной аскезы в духовной жизни;
- понятие о карме, которое в самом общем виде сводится к тому, что все действия, совершаемые человеком в земной жизни, не могут оставаться без последствий, а влекут соответствующее воздаяние;
- понятие о спасении, как главной цели религии.<sup>6</sup>

Кожевников сходится с Менем, утверждая, что на общем пути поиска Правды и Бога важен любой опыт, в том числе и индийцев. Но если Мень говорит больше о сходствах, то Ко-

---

<sup>1</sup> Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. Т.3. У врат молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры. – М., 1992. С. 178.

<sup>2</sup> Там же. С. 178.

<sup>3</sup> Там же. С. 87.

<sup>4</sup> Там же. С. 150.

<sup>5</sup> Там же. С. 78.

<sup>6</sup> Там же.

жевников больше о том, что буддизм нуждается в догмате Спасения. Он указывает на «заслуги» буддизма в целом и Будды в частности, но все они, по его мнению, не могут привести к спасению в христианском понимании. «В лице буддизма тварь забыла и отринула Творца и Промыслителя, поставивши на Его место роковой и бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил. Отсюда – неутешная, неисцелимая скорбь буддийского пессимизма... Утративши веру в Творца, она потеряла ее и в себя, а неверие и гордость помешали ей примкнуть к третьему кличу... “спаси мя!”. Спасение стало невозможно»<sup>1</sup>. Есть только один выход из этого положения – христианство, другого ничего не может быть.

«Заслуги» буддизма, по мнению Кожевникова, имеют несколько специфический характер. Считая, с одной стороны, что буддисты стремятся к самоуничтожению, Кожевников, с другой стороны, видел в этом стремлении их великую всемирно-историческую заслугу. Согласно его представлениям, буддизм, как никакая другая религия, «познал правдивость трагического вопля страждущего человека: “немощен есмь!”»<sup>2</sup>. Никакая другая религия не отважилась призывать человека к добровольному самоуничтожению во имя избавления от зла и страдания. В признании «этой ограниченности своей задачи и своих ресурсов – великая добродетель, правдивость и скромность буддизма, его духовная честность»<sup>3</sup>.

В воспитательном и познавательном смысле воспринимается и другая «заслуга». Кожевников считает, что через противопоставление данного учения идее Бога Спасяющего происходит возвеличивание Чаши Спасения.

Как и Мень, Кожевников относится с большим уважением к Будде. Наравне с эпитетом «великий пессимист “леса страданий”»<sup>4</sup>, он называет его величавым, добросовестным, бескорыстным и высоко даровитым проповедником нравственной чистоты, духовной сосредоточенности и силы воли, направленных на одоление земной суеты и горя несовершенного земного бытия<sup>5</sup>. Кожевников даже сочувствует Будде, говоря, что, представши быть язычником, он не смог бы стать и христианином<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. В 2 т. Т.2. –Петроград, 1916. С. 755.

<sup>2</sup> Там же. С. 754.

<sup>3</sup> Там же. С. 750.

<sup>4</sup> Там же. С. 730.

<sup>5</sup> Там же. С. 749.

<sup>6</sup> Там же. С. 730.

Надо заметить, что Кожевников более тщательно, чем Мень, прорабатывал материал источников. Имея в целом меньше возможностей (хотя бы в силу того, что он жил и работал на несколько десятилетий раньше Меня), Кожевников старался использовать первоисточники, обращаться к наиболее известным в научном мире трудам. Он рассматривал буддизм последовательно, методично, стараясь показать его в истинном виде. У него была изначальная установка на объективность. Он считал, что наилучшим опровержением различных заблуждений на предмет буддизма может служить «точное ознакомление с буддизмом во всех его чертах»<sup>1</sup>. Для правильного «освящения» предмета необходимо «путем длительного и частого общения сродниться с предметом, войти «внутри» его, как бы слиться с ним – и тогда учение предстанет перед читателем в объективном освещении»<sup>2</sup>.

Мень тоже обращался к первоисточникам и к научной литературе, но не был так последователен, как Кожевников. Создается впечатление, что, преследуя свои цели, он либо что-то упускает, либо не договаривает.

Хомяков и Трубецкой уступают им в этом вопросе. С научным материалом они знакомы были лишь поверхностно, хотя надо признать, что чем раньше жил тот или иной исследователь, тем меньше у него была возможность найти адекватную информацию об индийских религиях.

### *Главные вопросы при изучении индийских религий*

Некоторая сложность состоит в детальном описании и сравнении представлений наших мыслителей, т. к. они ставят акценты на самых разных моментах. Мы не будем подробно изучать их представления по отдельности, а попытаемся выделить общее.

#### 1. Вопрос «о Боге».

Это наиболее важный вопрос. Данные мыслители – глубоко религиозные люди. Для них на первом месте стоят вопросы: Каким богам ты поклоняешься? Во что ты веришь? Принял ли веру во Христа? И в ответ они могут искать либо «божественное», либо «сатанинское». Они задаются вопросом: «От Бога ли это учение?»

---

<sup>1</sup> Там же. Т. I. – С. VIII – IX.

<sup>2</sup> Переписка П.А. Флоренского и В.А. Кожевникова // Вопросы философии. 1991. С.

Трубецкой задал этот вопрос явно<sup>1</sup>, другие – нет, и проследить это мы можем лишь по ходу их рассуждений. Здесь мы возвращаемся к нашему разделению на «либералов» и «радикалов». Либералы стараются найти максимальное количество соответствий. Если у Кожевникова это видно в меньшей степени, то у Меня это заметно в большей мере. Он, например, не анализирует весь пантеон, а действует выборочно, выдвигая сразу Варуну на роль Бога-Творца<sup>2</sup>.

Трубецкой и Хомяков впадают в другую крайность. Хомяков рассматривает историю религии Индии в свете ее попадания под давление кушитского начала. Представитель духовного иранского начала – только Брахма, религия которого также теряет со временем свой нравственный облик. Вишну, хоть он и имеет северные корни происхождения, не имеет «своего лица». Он – результат попытки примирить кушитские и иранские религии. Вишну воспринимается не как «положительный», но как безличный и ненужный образ. У Трубецкого самая радикальная позиция. Он просто заявляет, что все боги, кроме Варуны и его саттелитов, – «бесы»<sup>3</sup>.

Определяя характер той или иной религии, христианские мыслители обращают внимание на несколько аспектов одного и того же вопроса.

## 2. «Форма» и «образ».

Наиболее ясная позиция у Меня. Для него Бог есть «Любовь», «Разум», и единственный допустимый образ – только Христос. То, что непостижимо и неопишимо, не должно иметь антропоморфных или зооморфных черт. Разбирая «Бхагавадгиту», он так рассматривает «преображение» Кришны: «О, во сколько раз более был прав Моисей, запретивший изображать божество, чем тот, кто, попытавшись описать его сверхчеловеческую природу, измыслил фантом с бесчисленными руками и ногами, бесформенный, с кровавленными пастями, терзающими обреченные жертвы»<sup>4</sup>.

Другие мыслители также обращают внимание на форму и изображение. В системе Хомякова зодчество, скульптура и живопись понимаются как «безумие кушита»<sup>5</sup>. Трубецкой за-

---

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Ук.соч. – С. 268–269.

<sup>2</sup> Это допустимо лишь в какой-то мере, а не с безоговорочной уверенностью, как у Меня. (См.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. – М, 1985. С.178).

<sup>3</sup> Трубецкой Н.С. Ук.соч. – С.247.

<sup>4</sup> Мень А.В. Ук. соч. – С. 83.

<sup>5</sup> Хомяков А.С. Собр.соч. Т.1. – С.280.

являет: «Все поражает, бьет по воображению. Архитектура храмов величественна и причудлива, богослужение поражает пышностью, статуи богов и богинь – чудовищной фантастикой»<sup>1</sup>. Когда Кожевников говорит о чувственном, лютом и грубом язычестве, в качестве примера он предлагает обратиться к воспроизведениям буддо-тибетской и монгольской иконографии<sup>2</sup>. Антропоморфизацию образов Хомяков связывает с привязанностью к вещественному (у кушитов). Трубецкой полагает, что народное сознание скорее обращает внимание на яркие краски и чудовищные образы, а не на философствования буддийских монахов<sup>3</sup>, и тем самым осуждает индуизм.

### 3. «Магизм», ритуальность и духовные практики.

Негативное отношение у христианских мыслителей вызывают изощренные обряды, магические заклинания и некоторые духовные практики. Причин здесь несколько. Во-первых, христианам запрещается заниматься колдовством. В Индии же магические формулы, жертвоприношения и прочее подразумеваются как составная часть ритуала. У христиан это вызывает осуждение и непонимание. Во-вторых, по мнению христианских мыслителей, очень важна цель, с которой проводятся ритуалы и совершаются духовные практики. Сложные ритуалы, аскезы, жертвоприношения в эпоху «магизма», как считает Мень, направлены на сравнение человека с Богом, превознесение человека. Это есть гордость и богохульство одновременно. «Что может питать ее больше [гордость. – Е.М.], чем сознание, что человек стал высшим существом, стоящим надо всем!»<sup>4</sup> – говорит Мень. Если духовные практики не обращены к Богу, а имеют целью приобретение магических сил, то «незащищенная душа почти наверняка попадет в сети дьявола»<sup>5</sup>, пишет Трубецкой. В-третьих, «чувственный аспект», нередко сопутствующий некоторым индийским ритуалам и духовным практикам, вызывает суровое осуждение в христианстве. Здесь при характеристике встречаются такие понятия, как «разврат», «оргия», «кровожадность», «сладострастие» и многие другие.

### 4. Этический аспект.

---

<sup>1</sup> Трубецкой Н.С. Ук. соч. – С. 289.

<sup>2</sup> Кожевников В.А. Ук. соч. Т. 2. – С. 746.

<sup>3</sup> Трубецкой Н.С. Ук. соч. – С. 289–290.

<sup>4</sup> Мень А.В. Ук. соч. – С. 74.

<sup>5</sup> Трубецкой Н.С. Ук. соч. – С. 269.



В христианстве любовь – в основе Творения<sup>1</sup>. Любовь пронизывает всю жизнь христианской церкви, т. к. «Церковь – живое тело, в котором бьется единое Сердце и течет единая кровь»<sup>2</sup>. Провозглашается любовь к Богу и к ближнему. Превозносится смирение, самопожертвование, неосуждение, кротость и т. д. По мнению указанных авторов, в Индии превозносятся другие ценности, зачастую несовместимые с христианскими.

Мень, анализируя «Бхагавадгиту», говорит о призыве к бхакти: «Вот поистине голос Божий! Любовь человека не тщетна, молитва его не бессмысленна, упование его не ложно»<sup>3</sup>. Он находит примеры, когда мольбы возносятся с искренностью и любовью к Богу (Дьяус-Питару, Варуне, Кришне)<sup>4</sup>. Но он же приходит в ужас от непостижимой логики, которая заставляет призывать Кришну к убийству сородичей Арджу-ну<sup>5</sup>.

В буддизме он не находит ни любви, ни ненависти. Учение буддизма призывает только к подавлению сил души<sup>6</sup>.

Согласно Трубецкому, «самопожертвование и любовь ко всему существующему... есть... особое психофизическое упражнение. Любовь, милосердие, сострадание – все это для буддиста не чувства... а лишь результат, следствие полной утраты своей индивидуальности и своих личных желаний»<sup>7</sup>.

Кожевниковым и Хомяковым «этические» чувства, понимаемые буддистами как средство к спасению, воспринимаются с осуждением. В этом ключе рассматривается сангха. В противовес христианской церкви, она понимается как «боевая духовная сила» с внешним объединением, как очередное средство к спасению. А раз нет любви, значит, начинаются разговоры об эгоизме.

Человек одинок, спасается сам ради себя и самим собой: «Как мелок, как жалко эгоистичен, да и как поэтому самому немощен этот план единоличного, самоподавляющего избавления от индивидуального страдания, сравнительно с христиан-

---

<sup>1</sup> Мень А.В. Ук. соч. – С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 166.

<sup>3</sup> Там же. С. 84.

<sup>4</sup> Трубецкой же убежден, что в политеизме все молитвы вызваны греховными побуждениями. – См.: Трубецкой Н.С. Ук. соч. – С. 270–271.

<sup>5</sup> Мень А.В. Ук. соч. – С. 86.

<sup>6</sup> Там же. С. 160.

<sup>7</sup> Трубецкой Н. С. Ук. соч. – С.158, 167.

ским идеалом совокупного спасения совместным и взаимным подвигом»<sup>1</sup>.

К вышесказанному можно добавить еще представление о «грехе», которое освещается у Трубецкого и Кожевникова. Оба говорят о его несравнимости с христианскими моральным понятием.

Итак, христианские мыслители первым делом пытаются найти представление о Боге или бесах; затем же обращают внимание на «внешнюю» сторону – на форму, образы и признаки, которые могли бы соответствовать тому или иному учению.

5. Вопрос о личности, свободе, индивидуальности. «Творение» и «эманация».

У Хомякова выстраивается любопытная концепция – «система эманаций», условно говоря. «Эманация» относится у него к понятиям вещественным и тесно связана с идеей «необходимости» (главной в кущитстве). «Творение» чуждо вещественному миру. В основе этих двух понятий лежит идея «свободы». В первом случае – полная зависимость от источника исхождения. Во втором – свобода воли: «В одном [в «творении». – *Е.М.*] предполагается появление нового существа с новыми силами и новым началом жизни духовной; в другом [в «эманации». – *Е.М.*] только дробление первого существа. В созданном духе необходима присущность свободы, в испедем не явно невозможна, но и необходимо присущна»<sup>2</sup>. Эти идеи встречаются и у других авторов, хотя концепция в таком виде есть только у Хомякова. Здесь главный вопрос – о свободе и индивидуальности, о независимости духа. Согласно Меню, одно из главных отличий брахманизма от христианства – это основа отношений Бога и Мира. В христианстве это «чудо творческого акта». Творец и Тварь не тождественны друг другу (как Абсолют и атман-«личность»). «Мир не есть Божество, и именно поэтому между несозданным и тварью возможны встреча, союз, диалог», мир «создан Разумом и Любовью, поэтому он наделен свободой»<sup>3</sup>. Но совсем не так в брахманизме. Мир представляется здесь как «плод грехопадения самого Божества», как вечные «выплескивания из Брахмана»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Кожевников В.А. Ук. соч. Т.2 – С. 736.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Собр. соч. Т.1. – С. 222–223.

<sup>3</sup> Мень А.В. Ук. соч. – С. 68.

<sup>4</sup> Там же. С. 69.

У Трубецкого только вскользь говорится про эманации. Если боги и миры – эманации Вишну, то можно говорить о пантеизме. В концепции Хомякова пантеизм также объявляется губительным для человеческого духа<sup>1</sup>.

Вопрос о «душе» в буддизме рассматривают Кожевников, Трубецкой и Мень. Мень осуждает Будду и Нагасену, т. к. для него неправомерно подобное «механистическое» представление о «я». Разбирая беседу Милинды и Нагасены, он говорит, что «когда производится подобный неправомерный анализ, перед нами остается лишь изуродованный труп душевной жизни, подлинная ее сущность ускользает»<sup>2</sup>. Человеческое сознание имеет иную природу, чем вещи. Мень полагает, что Будда либо просто не понял, что существует некое единство, либо просто умолчал. Мыслитель понял процесс, идею отрицания «я», но не понял зачем.

Кожевников менее детально разрабатывал это учение и пришел к выводу, что отказ от личного «я» – это начало гибели, невозможности Спасения (т. к. в основе это – отказ от Бога)<sup>3</sup>.

Трубецкой ничего не говорит об отрицании «субстанциональной души». Теория отрицания личного «я» лишь упоминается как «путь духовного самоубийства»<sup>4</sup>.

Здесь можно говорить только о глубоком непонимании христианами мыслителями учения буддистов. Последние считали, что если есть Творец, Ишвара, то «этот кто-то и предопределяет каждое, пусть самое незначительное, событие. В таком случае, человек оказывается лишь производным от некоей высшей воли. Иными словами, ни для морали, ни для заповедей или правил поведения, ни для праведного пути места в жизни не остается»<sup>5</sup>. Следовательно, это уже не путь к отказу от нравственности, не путь к гибели. Отказ от привязанностей (или «страстей» в христианском понимании) – это путь не к духовному уничтожению или самоубийству, но, скорее, к «ясному сознанию». Уничтожение привязанностей, которые затемняют ясное сознание, состояние постоянной саморефлексии, не говорит о том, что у буддиста нет ответственности, дол-

---

<sup>1</sup> Хомяков считает, что в основе политеизма лежит пантеизм, который основан на понятии «эманации». Торжество «эманации» подразумевает у него влияние кушитского начала, а следовательно, отсутствие «свободы» и присутствие необходимости.

<sup>2</sup> Мень А.В. Ук. соч. – С. 132.

<sup>3</sup> Кожевников В.А. Ук. соч. Т. 2. – С. 753,755.

<sup>4</sup> Трубецкой Н.С. Ук. соч. – С. 284.

<sup>5</sup> Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Ук. соч. – С. 352.

га перед самим собой. Наоборот, он чувствует с необыкновенной силой ответственность и необходимость прийти к освобождению.

Нельзя также сказать, что именно подразумевают под «нирваной» буддисты. Будда не считал возможным дать какое-то объяснение. Нельзя сказать, что это «небытие», «холодная пустота». Это явно должно иметь для буддистов какой-то другой смысл, если многие думающие люди становились последователями данного учения. Е. А. Торчинов предлагает одно из возможных пониманий нирваны: «это не субстанция... а состояние, состояние свободы и особой внеличностной, или надличностной, полноты бытия»<sup>1</sup>. «Страдание» также требует отдельного рассмотрения, но мы отметим здесь лишь то, что интерпретация его также была сделана христианами мыслителями в уничижительном духе.

Согласно Меню, Будда вовсе не призывал к физическому самоубийству, а, наоборот, сурово его осуждал. Произошла, однако, духовная гибель. Индивидуум истреблялся, исчезала личность. Человек искал спасения в нирване, но в итоге избавился от самого себя, и спасение увидел в гибели. Будда был атеистом (хотя Меню и увидел в нирване нечто «Трансцендентное»), а как возможно спасение без Спасителя, христианину остается непонятным. Подобный путь «спасения себя самого одним лишь собою»<sup>2</sup>, как считает Кожевников, ведет к «гордости» и «возвеличиванию» человека.

Нирвана понимается в нигилистическом и пессимистическом духе. Для Трубецкого она – добровольное духовное самоубийство, для Кожевникова – «холодная пустота». Напрашивается вывод, что эти авторы не пытаются даже понять, что есть учение буддистов для них самих. Они стараются показать только то, насколько оно противоречит христианским представлениям.

Волнует мыслителей и «теория перевоплощений». Трубецкому претит сама идея, и, в отличие от Меню, он не делает и попытки в ней разобраться.

Итак, мы рассмотрели общие представления вышеуказанных христианских мыслителей об индийских религиях. По своему отношению к индийским религиям представленные мыслители были условно подразделены на два направления:

---

<sup>1</sup> Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. – СПб, 2000. С.27–28.

<sup>2</sup> Кожевников В.А. Ук. соч. – С.741. Кожевников и Меню очень близки в понимании этого вопроса.

либеральное и радикальное. Радикалы выказывали крайне негативное отношение, а либералы стремились соблюдать объективность, настолько, насколько для них это было возможно, и находить не только отрицательные стороны рассматриваемых вероисповеданий. Но важно здесь даже не столько разделение на либералов и радикалов, сколько то, что в целом отношение к индийским представлениям очень пристрастное. Различие заключается лишь в той мере, в какой они при этом пытаются понять сущность этих представлений.

Об объективности исследований данных авторов не приходится говорить, т. к. они лишь в той или иной мере пытались познакомиться с религиями Индии, преследуя цели не столько понимания, сколько опровержения. Для них это считалось единственно возможной установкой христианина, встречающегося с «язычеством». Анализируя их представления, можно сказать, что попытка рассматривать индийские религии исходя из культурного контекста для них не представлялась возможной, так как подобный шаг был бы, скорее всего, расценен как вероотступничество. В основе суждений русских мыслителей лежали вопросы «о Боге» и «о личности, свободе, индивидуальности», и мыслители, обращая свое внимание на зодчество, скульптуру и пр., рассматривали эти вопросы лишь в свете понимания данных аспектов, например, указывая на изображение многоруких богов, ужасающих ракшасов и пр.

Понимание во многом обусловлено изначальной *установкой*, которая, в свою очередь, складывалась под действием различных *факторов*: имеющихся предубеждений, стереотипов, убеждений религиозного характера и пр. Установка, которая мешала адекватно оценить религиозные представления индийцев, во многом определялась апологетическим настроением, невозможностью признать истинным что-либо отличное от истин христианства. Поэтому выбор рассматриваемых вопросов осуществлялся сквозь призму христианских представлений. В индийских религиях русские мыслители искали моменты, важные для христианина, и сравнивали их со своими убеждениями. Затрагивались лишь такие вопросы, или даже «комплекс вредных убеждений», которые противоречили христианским представлениям: о душе, о Боге и т. д. Возможно, такая острая реакция определялась еще и тем, что христианские мыслители, скорее интуитивно, чувствовали угрозу для христианской картины мировоззрения. Так, например, без специального рассмотрения сложно сразу уловить различие между творением и

эманацией, или понять, чем именно отличается христианское понятие «любви» от «бхакти» в Бхагавадгите. Поверхностное сопоставление подобных вопросов может носить деструктивный характер в любых учениях. Сами системы (здесь – религиозных ценностей) в совокупности всех своих элементов имеют и цель, и смысл. Если же какой-либо элемент одной системы попытаться применить в другой системе, то на новом месте он может привести к неожиданным последствиям, в частности, к разрушению всей системы. Возможно, сюда еще примешивалось опасение, что кажущаяся легкость этих учений, определенная толерантность, заложенная в них, может быть гораздо привлекательнее догматичного христианства.

Другими факторами, влияющими на установку понимания, являлись стереотипы и малограмотность. Можно сказать, что об Индии с давних пор в нашей стране складывались определенные представления. Индия во многом и сейчас кажется «чудом света», «страной мудрости» – для кого-то истинной, а для кого-то ложной. Как правило, все эти представления базируются на общей неграмотности в данных вопросах, что зависит не только от нехватки конкретных знаний о другой культуре, но и собственно от нежелания их углубить.

Можно сделать вывод, что христианские мыслители в своей критике ориентировались на определенную аудиторию, которая не имела четких понятий о христианстве, но обладала тягой к духовным исканиям. Собственно, не индийские религии были предметом критики, а «комплекс вредных убеждений», представления, внешне схожие с христианскими, но, как старались доказать мыслители, в основе своей противоположные. Как правило, они анализировали даже не сами индийские убеждения, а то, что о них думают. Они лучше многих других разбирались в христианстве, но не лучше некоторых – в индийских религиях. На их отношение к предмету сказывались отсутствие определенных познаний, а также уже сложившиеся ранее стереотипы.