Аникеева Елена Николаевна

К ВОПРОСУ О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОМ ЯДРЕ ИНДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ: МОКШЕИ НИРВАНОЦЕНТРИЧНОСТЬ CONTRA ТЕОЦЕНТРИЧНОСТЬ

Статья раскрывает содержание понятия мокше- и нирваноцентричность традиционных индийских религий как мировоззренческого их ядра в противопоставлении христианскому теоцентризму. Мокша и нирвана – сотериологические идеалы индийских религий вне нравственных критериев в отличие от христоцентричной сотериологии, мокша и нирвана достигаются знанием и йогической практикой. Если метафизическую основу индийской религиозности составляет безличный сотериологический идеал, то течения индийского теизма не могут находиться в центре этой религиозности, но ограничены "периферией".

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2013/6-1/3.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2013. № 6 (32): в 2-х ч. Ч. I. С. 21-24. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2013/6-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

УДК 211; 141.411; 141.44; 142.412
Философские науки

Статья раскрывает содержание понятия мокше- и нирваноцентричность традиционных индийских религий как мировоззренческого их ядра в противопоставлении христианскому теоцентризму. Мокша и нирвана – сотериологические идеалы индийских религий вне нравственных критериев в отличие от христоцентричной сотериологии, мокша и нирвана достигаются знанием и йогической практикой. Если метафизическую основу индийской религиозности составляет безличный сотериологический идеал, то течения индийского теизма не могут находиться в центре этой религиозности, но ограничены «периферией».

Ключевые слова и фразы: теоцентризм; теизм; монотеизм; политеизм; мокше- и нирваноцентричность; безличностное мировоззренческое ядро; границы индийского теизма.

Аникеева Елена Николаевна, к. филос. н., доцент
Российский университет дружбы народов
Anikeeva.elena@rambler.ru

К ВОПРОСУ О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОМ ЯДРЕ ИНДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ: МОКШЕ- И НИРВАНОЦЕНТРИЧНОСТЬ *CONTRA* ТЕОЦЕНТРИЧНОСТЬ©

Цель данной статьи – выяснить вопрос о центральном мировоззренческом постулате традиционных индийских религий (брахманизма, индуизма, буддизма, джайнизма), их метафизики и о границах индийского теизма в сравнении с теоцентризмом христианства. Данный вопрос является одним из ключевых, он затрагивает исследование основ той или иной религиозности или типов ее, которые призваны изучать философы и религиоведы. Для того чтобы провести сравнительный анализ основ индийской и христианской религиозности, необходимо вначале обозначить их центральные области и дать им определения. Монотеистическая религиозность, христианство есть метафизика Единого личного Бога, и для обозначения этой религиозности широко используется категория «теоцентризм», которая понимается в качестве «строгого», абсолютного теизма, см. подробнее [1]. На наш взгляд, понятия «монотеизм» и «теоцентричная религия» равны по своему объему, хотя в их содержании есть различные признаки и оттенки. В отличие от теоцентризма теизм – менее сильное, но зато и более широкое понятие, которое применяется не только к монотеизму, но и к отдельным формам культа, учениям и принципам политеистической религии, поскольку здесь, в политеистической религиозности имеются концепты личного бога (богов). Таким образом, теизм в отличие от теоцентризма может относиться не только к ядру религиозности, но и к ее «периферии», и при этом ядро может быть не-теистическим. Получается, теоцентризм/монотеизм есть всегда как минимум теизм, но не наоборот: не всякая религия, имеющая теистические течения, является теоцентричной.

Метафизическое ядро религиозности тесно связано или совпадает с ее сотериологическим идеалом. Если в христианстве мировоззренческий теоцентризм связан с сотериологическим христоцентризмом, то ни в одной из индийских религий (и ни в одной из политеистических) никакой Бог не является единственным Спасителем; сотериологические идеалы здесь иные. Сотериологическими идеалами брахманизма, индуизма, джайнизма и буддизма мы будем называть концепты мокши и нирваны в этих религиях. (Хотя слово «сотериология» происходит от слова «Сотир» («Спаситель») – имени второй Ипостаси Святой Троицы в христианстве и личного бога, понятие «сотериологический идеал» будет здесь применяться как *освобождение* и спасение от неподлинного существования, в индийских религиях – от сансары). Постулаты о карме – сансаре – мокше/нирване являются «тремя китами», архетипами индийской религиозности и, соответственно, индийской религиозной метафизики. Это подтверждают слова крупнейшего индийского историка философии С. Н. Дасгупты, назвавшего их «тремя наиболее важными догматами индийской религиозной веры» [16, p. 225-226], и утверждение Е. А. Торчинова, который высказался о них как о «фундаментальных основоположениях индийской духовной культуры» [11]. При этом карма – сансара – это области и состояния «естественного» и неподлинного существования, от которых следует освобождаться, а мокша и нирвана потому – истинно сотериологические категории индийской религиозности. Брахманистско-индуистская традиция, джайнизм и буддизм, согласно центральному их сотериологическому архетипу мокше- и нирваноцентричны. Получается, что метафизика мокше- и нирваноцентричных индийских религий при их сравнении с христианским теоцентризмом и противопоставлении оному обнаружит границы индийского теизма.

В этом сравнении, прежде всего, выделяются такие свойства брахманистско-индуистской мокши и буддийской нирваны, как их безличный характер. Хотя концепты и концепции мокши и нирваны имеют свои особенности в различных индийских философских учениях, но в то же время им присущ ряд общих черт. Безличное в целом колесо сансары для адепта индийских религий представляет собой страх хотя и вечной, но неподлинной и не освобожденной жизни (в противоположность страху перед вечной смертью и адскими муками в монотеизме), потому этот адепт, «естественно», стремится достичь сверхъестественной мокши или нирваны. В общих свойства мокши и нирваны как индийских сотериологических идеалов есть, на наш взгляд, такое, которое наиболее емко характеризует этот идеал с точки зрения отсутствия в нем личностного

© Аникеева Е. Н., 2013

начала. Если Ипостасный Бог при всем наборе Его катафатических свойств и апофатического описания непременно несет в себе любовь, благость, добро, то есть нравственную характеристику, и Он онтологически является источником моральных норм, то в индийской религиозности мокша и нирвана не являются таковыми. Они не таят в себе и не являют духовно-нравственного качества, или абсолютного Добра как необходимого признака личностного бытия. Нравственные категории добра и зла (по крайней мере, в человеческом измерении) в индийских религиях целиком включены в кармически-сансарный круг и определяют лишь лучшее или худшее перерождение, но не освобождение от него.

Даже достижение райских обителей в индийских религиях или обретение статуса небожителей не есть что-то похожее на необратимость вхождения в Царство Небесное, в рай монотеистической религиозности, ибо рай индийских религий не сотериологичен: он не разрывает сансарной цепи, но предполагает возможность падения из него в низшие сферы посюстороннего мира (если данные боги или субъекты истребили свою положительную карму). Понимание большинством индийских религиозно-философских учений (исключение составляет философия мимансы) этих райских обителей, где блаженствуют боги низшего порядка, говорит о том, что они есть части сансарного мира, функционирующего в целом по естественному закону. Ведь эти боги – в прошлом люди, нажившие великолепный моральный «капитал» в виде хорошей кармы и попавшие естественным путем на небо. Там, однако, эти боги проживают свое кармически-нравственное богатство, вследствие чего и ниспадают вниз по сансарной цепи. В «Бхагавадгите» (IX: 20-21) говорится об этом так: «Знатоки трех Вед... жертвы жертвуют, сому вкушают, грех изгладив, в божественный шествуют мир, там богов обретая услады. Насладившись великим миром небес, они входят в мир смертных, заслуги истратив» [3, с. 118].

Иными словами, если добро – это лишь хорошая карма, и зло – лишь плохая карма, а мокша и нирвана преодолевают карму, значит, они выше добра и зла («по ту сторону добра и зла»). Это положение утверждают многие исследователи. Крупный индийский философ М. Хириянна, автор одного из самых удачных кратких курсов индийской философии, говорит, что мокша и нирвана выше моральных категорий добра, зла; «что общая цель индийских философских доктрин – мокша, эта цель религиозная, а не собственно философская, и данная цель индийской философии лежит за пределами этики» [17, p. 22]. Известный авторитет философско-религиоведческой компаративистики Хадзиме Накамура пишет: «Большинство индийцев находит обоснование своей морали в религиозном законе – дхарме, находящейся по другую сторону от божественного (*имеется в виду Высшее Божественное как сотериологический идеал – Е. А.*). В этом индийский менталитет контрастно противостоит западному мышлению, которое помещает единственный источник морали в Боге» [18, p. 167]. Данное положение необходимо проиллюстрировать на основе самих индийских первоисточников. В упанишадах, описывающих состояние освобождения, можно сказать, напрямую утверждается «потусторонность» моральных норм («Брихадараньяка упанищада» (IV: 3.22); перевод В. В. Шеворошкина): «Тогда отец перестает быть отцом, мать – матерью, миры – мирами, боги – богами, веды – ведами, вор – вором, чандала – чандалой. На него не действует добро, не действует зло, ибо он преодолел все печали сердца» [5, с. 174]. Еще один отрывок из той же упанишады (IV: 4.22), характеризующей высший атман-Брахман, или мокшу: «Он, состоящий из познания среди пран, есть этот великий нерожденный атман. Он не становится больше от добрых поступков, но и не становится меньше от дурных поступков» [Там же].

Что же касается нирваны буддизма и джайнизма, то в ней еще более трудно, чем в индуистской мокше, заподозрить наличие нравственного начала, ибо как в буддизме, так и в джайнизме нирвана бессубстанциальна. Нирвана, безличная и а-субстанциальная, в высшей степени бескачественна. Интересно рассмотреть диалектику сотериологических идеалов и этических доктрин в индийских религиях. Остановимся на этике буддизма. Хотя нирвана более удалена от каких-либо положительных свойств абсолюта, чем мокша и Брахман, но успех буддийской этики (в индийских условиях, правда, на первых этапах), провозглашавшей добро, любовь, милосердие и обличавшей жестокость к животным в жертвоприношениях, был совершенно поразительным. Считается, что буддийская мораль имела привлекательность на фоне брахманистского ритуалистического и кровавого «детерминизма» и жесткой варновости, благодаря чему буддизм мог объединить людей разных варн, а впоследствии – этносов. Существует мнение, что ранний буддизм был вначале морально-этической доктриной, и его относят к «этическим религиям», (как, впрочем, и христианство) [4, с. 475-477]. Однако необходимо уточнить, в каком смысле и на каком уровне в буддизме, как и в других индийских религиях, существует сфера нравственного сознания; оно, по крайней мере, никак не может относиться к их сотериологическим идеалам. Известный индолог и компаративист В. Н. Топоров утверждает, «что касается раннего буддизма, то это, может быть, уникальная морально-этическая концепция, игнорирующая в принципе противопоставление добра и зла и ориентированная на другие исходные положения» [10, с. 42]. Получается, что «этическая религия» буддизм постулирует вне-этический сотериологический идеал – нирвану. (Понятие «этическая религия», скажем попутно, нуждается в конкретизации).

Причина успеха этики буддизма – ее «общечеловеческий» характер. Однако «общечеловеческий» – еще не значит личностный. Буддийский «космополитизм» приводил всех к единому знаменателю не на основе равенства личностей перед Богом, как в христианстве, но только на основе идеи равного страдания всех существ и возможности избавиться от него, а в нирване как личностные, так и нравственные ценности отпадают. В передаче Н. О. Лосского, в буддизме «симпатия ко всему живому приобретает характер не положительной любви к положительному, ценному содержанию живого существа, а *только жалости* к чужому страданию и стремления избавить все живое от страданий. Поэтому прав Б. де Сент-Илер, утверждающий, что “буддизм есть милосердие без любви”» [7, с. 74]. Как продолжает Н. О. Лосский, призыв Будды – «храните добродетель, монахи!» – не является главным в достижении нирваны: «добродетель низводится на степень лишь подготовительного средства, которое на известной ступени совершенства *грозит стать помехой на пути к цели* (*курсив Лосского – Е. А.*),..

добрые дела приводят к новому воплощению; правда, они обеспечивают “небесные радости”, но Готама назвал эти радости “презренными”, потому что не вечны и не избавляют от возрождений» [Там же, с. 71]. Это связано с тем, что нравственность сама по себе не приводит к освобождению в буддизме, а является относительной ценностью сансарного состояния; нравственная чистота и добродетельная жизнь восьмеричного пути – лишь презумпция восхождения на высшие стадии йогической медитации в продвижении к нирване. Нравственные добродетели достаточны, но не необходимы и, подобно философской деятельности в скептицизме, сами собой отпадают при достижении высших сотериологических ступеней.

В рассмотрении диалектики этического и сотериологического идеалов буддизма необходимо прояснить конечную причину сансарного состояния. По учению буддизма, в цепи 12-ти нидан – ступеней падения, или постепенного затягивания в сансарную сеть, – последняя из них, двенадцатая нидана (символически изображаемая слепой женщиной) есть невежество, неведение (авидья). Преодоление этой авидьи является, в свою очередь, последним этапом перед достижением нирваны. Концепт авидьи считается причиной зависимого состояния не только в буддизме, но и в других традиционных индийских религиях. Идею авидьи в силу того, что она имеет далеко не случайный, но фундаментальный характер, поскольку это метафизическая (или онтологическая) причина сансарного круга перерождений, можно считать архетипом индийской религиозности. В компаративном плане авидье соответствует понятие греха в монотеизме, так как и то, и другое есть причина зависимого, неподлинного состояния. Однако метафизика греха и авидьи слишком различны, если не противоположны: грех как нравственное преступление твари, требующее спасительной Жертвы мессии, по своему качеству иной, нежели авидья-незнание, преодолеваемое при достижении нирваны/мокши без какого бы то ни было искупления. Можно целиком согласиться с В. К. Шохиным, разводящим индийскую авидью и понятие греха в христианстве: «Нередко предпринимавшиеся попытки (Т. Мертон, Р. Панникар) трактовать авидью как индийский вариант концепции *грехопадения* совершенно безосновательны… Авидья в отличие от грехопадения не имеет ничего общего с сознательным и личностным нарушением Божественной воли волей конечной» [13, с. 136].

Индийский сотериологический идеал, а также путь к мокше либо нирване обладают прямо противоположным авидье качеством: истинным знанием – видьей. В упомянутом восьмеричном пути к нирване (относимом к 4-й благородной истине), где нравственные добродетели стоят на низших, подготовительных стадиях, на высших ступенях оказывается так называемая психотехника, или измененные состояния сознания в йогических упражнениях, прорывающих покров авидьи и приближающих нирвану. Н. О. Лосский в этой связи приводит следующие положения из священных текстов буддизма «Трипитаки»: «Невозможно переплыть реку (избавления) при поведении нечестивом, но и чистого поведения недостаточно. Конечная цель достигается только чистым знанием» («Ангуттара-никая» (426); «Самьютта-никая» (XII: 7) [7, с. 70]). Сравните высказывание из «Дхаммапады» (XVI: 412): «Я называю брахманом (*мудрецом – Е. А.*) того, кто здесь избежал привязанности и к доброму, и к злому, кто беспечален, бесстрастен и чист» [Там же, с. 128]. Все это показывает, что сотериологический идеал в буддизме находится вне сферы нравственности, и хотя нирвана лишена каких-либо познавательных признаков, но достижение ее носит все же гностический, а не этический характер, что предполагало бы в той или иной степени идею личного Бога. Теперь проиллюстрируем это положение на индуистских текстах.

Гимн истинному и спасительному знанию, реализующему недвойственный высший атман-Брахман, находится в произведении «Атмабодха» («Постижение атмана»), приписываемом наиболее почитаемому «святому» в индуизме и столпу адвайты Шанкаре. В §§ 42-44, 46-47 «Атмабодхи» утверждается: «Так постоянным размышлением об атмане, [словно] трением кусков дерева, разгоревшееся пламя понимания сжигает все топливо невежества (авидьи). Сначала постижением, словно рассветом, разгоняется мрак, а затем появляется и сам атман, словно солнце. Но даже постоянно присутствующий [в нас] атман как бы не присутствует из-за незнания; с уничтожением этого он сияет, как присутствующий… Всепостигающий йогин видит оком знания весь мир в себе, и все – как единого атмана» [12, с. 162]. Подчеркнем, что данное учение контрастирует с тем, что любовь является наиболее отличительным признаком личностного бытия, как и личного Бога, она носит сотериологический характер. Гимн знанию Шанкары противопоставим известному гимну любви Апостола Павла (1 Кор.: 13), где говорится: «Если я имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание…, а не имею любви: то я ничто. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся,… и знание упразднится».

Концепция мокши в брахманистско-индуистской традиции есть состояние освобождения сотериологического субъекта. Понимание этого состояния неразрывно связано с учением о Брахмане-атмане. Брахман – центральное онтологическое и сотериологическое понятие данной религии и философии, означающее безличный абсолют, объективную духовную субстанцию, основу и целокупность мира. Брахман, поскольку интерпретируется как безличный абсолют, то определяется существительным среднего рода: «Брахман есть безличная абсолютная реальность, основа всего существующего, постигая которую человек достигает джняны [высшего знания] и мокши» [15, с. 79-80]. В. К. Шохин в своей фундаментальной монографии по брахманистской философии утверждает то же: «Брахман – не личность, а субстантивированное Всеединство» [14, с. 21]. Потому данную концепцию духовного начала в качестве безличного Брахмана можно считать центральным пунктом для философии веданты и индуистской религиозности. Также общепризнанным является то, что Брахма как личный бог (мужского рода) называется «персонификацией», «манифестацией», «проявлением» «эманацией» безличной абсолютной реальности [9, с. 119].

Итак, личные характеристики Божества в индуистской религиозности зависят от ее безличностного мировоззренческого ядра. Следовательно, течения индийского теизма (ишвара-вады) (подробнее см.: [2]) не могут находиться в ее центре, но ограничены «периферией».

Список литературы

1. **Аникеева Е. Н.** О применимости понятий «теизм» и «теоцентризм» к индийской религиозности // Вестник РУДН. Серия «Философия». М.: РУДН, 1999. № 1. С. 192-196.
2. **Аникеева Е. Н.** Параметры и смысловые горизонты индийского философского богословия (ишвара-вады) // Философский дискурс в традиции духовных культур Запада и Востока: монография / под ред. Н. С. Кирабаева, А. В. Семушкина, С. А. Нижникова. М.: РУДН, 2009. С. 101-117.
3. **Бхагавадгита. Махабхарата II** / пер. и комм. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956.
4. **Гараджа В. И.** Религиозная этика // Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2004.
5. **Древнеиндийская философия** / подг. текстов В. В. Бродова. М.: Мысль, 1972.
6. **Дхаммапада** / пер. с пали, введ. и комм. В. Н. Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
7. **Лосский Н. О.** Христианство и буддизм // Христианство и индуизм. М., 1992.
8. **Парибок А.** Брахман // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. М., 1996.
9. **Сыркин А. Я.** Дидактика классического индуизма // Древо индуизма. М.: Восточная лит-ра, 1999.
10. **Топоров В. Н.** Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада / пер. с пали, введ. и комм. В. Н. Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
11. **Торчинов Е. А.** Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm (дата обращения: 26.04.13).
12. **Шанкара. Атмабодха** / пер. А. Я. Сыркина // Антология мировой философии: в 4-х т. М., 1969. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1.
13. **Шохин В. К.** Авидья // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1.
14. **Шохин В. К.** Брахманистская философия. М., 1994.
15. **Эрман В.** Брахма // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: словарь. М.: Республика, 1996.
16. **Dasgupta S. N.** Philosophical Essays. Delhi, 1982.
17. **Hiriyanna M.** Outlines of Indian Philosophy. L.: George Allen and Unwin, Ltd., 1951.
18. **Nakamura Hajime.** Ways of Thinking of Eastern People. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971.

ON QUESTION OF WORLD OUTLOOK CORE OF THE INDIAN RELIGIOSITY: MOKSHA- AND NIRVANA-CENTRICITY *CONTRA* THEO-CENTRICITY

Anikeeva Elena Nikolaevna, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Peoples' Friendship University of Russia
Anikeeva.elena@rambler.ru

The author reveals the content of the notion "moksha- and nirvana-centricity" of traditional Indian religions as their world outlook core in opposition to the Christian theo-centrism. Moksha and nirvana are soteriological ideals of Indian religions, which are beyond moral criteria in contrast to Christocentric soteriology; moksha and nirvana are attained by knowledge and yogic practice. If the metaphysical foundation of the Indian religion is an impersonal soteriological ideal, then the tendencies of the Indian theism cannot be in the center of this religiosity, but are limited by the "periphery".

Key words and phrases: theo-centrism; theism; monotheism; polytheism; moksha- and nirvana-centricity; impersonal world outlook core; limits of the Indian theism.

УДК 94(571.5)"192"
Исторические науки и археология

В статье проанализирован процесс формирования и развития государственной системы охраны материнства и детства в Якутской АССР в 1920-х гг., показаны особенности деятельности учреждений системы охраны материнства и детства: Дома матери и ребенка, консультаций для беременных женщин и детей, Детской профилактической амбулатории, системы медицинского родовспоможения. Представлены основные проблемные моменты и территориальные особенности процесса реализации государственной политики охраны материнства и детства в Якутской АССР.

Ключевые слова и фразы: история Восточной Сибири; история Якутии; охрана материнства и детства; родовспоможение; детская заболеваемость и смертность; медицинская помощь.

Афанасова Елена Николаевна, к.и.н.
Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (филиал) в г. Усть-Илимске
lebeden81@mail.ru

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ СИСТЕМЫ ОХРАНЫ МАТЕРИНСТВА И ДЕТСТВА В ЯКУТСКОЙ АССР В 1920-Х ГГ.©

Одним из ключевых направлений государственной социальной политики советского государства в период 1920-х гг. являлось формирование и развитие системы охраны материнства и детства. Впервые защита

© Афанасова Е. Н., 2013