

RU

Брахманизм в интерпретации А. И. Введенского

Солопов О. В.

Аннотация. Цель исследования - раскрыть особенности восприятия брахманизма в философском наследии А. И. Введенского. На основе изучения работ мыслителя в статье выявляются этапы и принципы развития индийского религиозного сознания, в том числе этапы становления классического брахманизма, а также изложены основные положения его системы. Научная новизна заключается в комплексном изучении составных элементов брахманизма, в том числе понятий и разделов его философии, социальных функций, содержания и назначения его священных текстов, внутренних противоречий сквозь призму философии А. И. Введенского. В результате исследования была реконструирована система диалектики индийского религиозного сознания в философии А. И. Введенского, установлены условия и факторы формирования и развития брахманизма, систематизированы его ключевые концепты и элементы.

EN

Brahmanism in A. I. Vvedensky's Interpretation

Solopov O. V.

Abstract. The purpose of the research is to provide insight into the peculiarities of Brahmanism perception in A. I. Vvedensky's philosophical heritage. Having examined the thinker's works, the researcher identifies the stages and principles of development of Indian religious consciousness, including the stages of formation of classical Brahmanism, and also outlines the tenets of its system. Scientific novelty lies in conducting a comprehensive study of the constituent elements of Brahmanism, including the concepts and sections of its philosophy, its social functions, the content and purpose of its sacred texts, its internal contradictions through the lens of A. I. Vvedensky's philosophy. As a result of the research, the system of dialectics of Indian religious consciousness in A. I. Vvedensky's philosophy has been reconstructed, the conditions and factors peculiar to Brahmanism formation and development have been determined, its key concepts and elements have been systematised.

Введение

Актуальность темы исследования. В настоящее время проблема рецепции идей индийских религиозных учений в русской философии второй половины XIX – первой половины XX в. остаётся недостаточно освещённой в научной литературе. При этом ряд современных исследований доказывают наличие в указанный период стойкого интереса к индийской религиозной культуре в среде русских учёных и философов (Берньюкевич, 2009; Солопов, 2021b; Уланов, Бадмаев, 2019), в том числе интереса к культуре брахманизма – ранней религии Индии, основанной на ведических писаниях. Анализ элементов данной системы «религиозного мировоззрения и ритуала» (Лысенко, 2009, с. 157) прослеживается в истории русской философской мысли в работах А. С. Хомякова (1994), П. П. Каратыгина (1870), В. Д. Кудрявцева-Платонова (1892), Д. Н. Цертелёва (1884) и др. Предметом же нашего исследования выступает интерпретация брахманизма в творчестве Алексея Ивановича Введенского (1861-1913) (Олейникова, 2015), автора наиболее капитальных и объёмных академических трудов по индийской философии и религии, вышедших на русском языке в первые годы XX века. Данные труды более ста лет оставались практически не изученными и до сих пор не нашли своего отражения в более поздних отечественных исследованиях брахманистской философии (Шохин, 1994). Поэтому наше исследование призвано устранить этот «пробел» и отразить характер восприятия брахманизма в русской философии и науке начала прошлого столетия.

Достижение данной цели ставит перед нами следующие задачи: выявление основных принципов и этапов развития индийского религиозного сознания в интерпретации А. И. Введенского; системный анализ основных элементов брахманизма в философии А. И. Введенского.

Исследование работ А. И. Введенского производится на основе герменевтического метода и метода контент-анализа.

Теоретической базой исследования послужили следующие работы мыслителя: «Браманизм» (опубликована в серии статей в журнале «Богословский вестник») (Введенский, 1901a; 1901b; 1901c; 1901d); «Религиозное сознание язычества: опыт философской истории естественных религий» (докторская диссертация) (Введенский, 1902).

Практическая значимость работы состоит в возможности использования её результатов в процессе подготовки лекционных материалов по истории русской философии, по истории индийской философии, а также в качестве основы дальнейшего исследования рецепций индийской культуры в русской философии.

Основная часть

Как подчёркивает сам А. И. Введенский (1902), его работа по исследованию восточных учений являлась христианской «по своим задачам и руководящим точкам зрения» и научной по «методу и форме» (с. III). Обращение к данной теме было обусловлено для него небывалой до конца XIX – начала XX в. культурной экспансией восточных религиозных учений в христианском мире. Главной целью его работы являлось ограждение христианского сознания от обольщения «лжи языческой», рассмотрение язычества «в его глубокой противоположности христианству» (с. IV). Сама по себе данная цель не была новой и прослеживалась в трудах его предшественников. На наш взгляд, А. И. Введенский в своём исследовании индийских религий во многом развивает интенции А. С. Хомякова (1994), представленные в его «Записках о всемирной истории», и идеи своего учителя В. Д. Кудрявцева-Платонова (1892), изложенные в «Исследованиях и статьях по естественному богословию».

Основная мысль, которая прослеживается в работах А. И. Введенского (1902), посвящённых исследованию «индийского язычества», состоит в том, что за пять тысяч лет своей религиозной истории Индия проходит ряд принципиально важных этапов и кризисов. Первоначально арийским, как и иным языческим племенам, было доступно «истинное знание Бога», свойственное внутренней природе каждого человека (с. 209-216). Однако позднее происходит «отпадение» от первоначальной истины, обусловленное проникновением в сознание людей трёх «недолжных» элементов, а именно происходит подмена стремления к духовной красоте (славе Божьей) тягой к чувственной красоте; мысли о Творце и религиозном служении Ему «мыслью о твари, как самоисточном начале жизни, и служении ей»; идеи теонии (Божественной воли) автономией человека. Каждый из этих элементов характеризует определенную форму язычества и соответствует определённому мотиву: эстетическому, рационалистическому и ложно-моралистическому (с. 216-222). При этом религиозное сознание язычества, вечно осознавая свою ущербность и неполноту, никогда не удовлетворяется ни одним из этих мотивов, переходит от одного к другому, постоянно оставаясь в поиске утраченного. Именно в данном контексте А. И. Введенский излагает логику развития индийской религиозности.

В *доведийский период*, во времена обитания за пределами Индостана (с. 270), для древних арийцев, по мысли А. И. Введенского, было характерно монотеистическое представление о Божестве, которое обнаруживается в Риг-веде в трехсоставном образе «Азура-Дьяус-Питар» или «Самосущего-Светоподателя-Отца» (с. 276-289).

На *первом (ведийском) этапе* своей истории религиозное сознание Индии уже «отпало от Бога» и жило «изменчивыми образами мифообразующей фантазии» (эстетическим мотивом), затем «пресытилось» ими, испытал «кризис мифологического сознания» (с. 390-394), который знаменует переход от ведизма к брахманизму (с. 710).

На *втором (брахманском) этапе* усиливаются рационалистические (философско-спекулятивные) тенденции в религиозном сознании, которые выразились в формировании пантеистического мировоззрения. Однако и это мировоззрение также переживает кризис, выразившийся в появлении множества философских школ и подходов к пониманию природы Единого (с. 534-535).

Третий (буддийский) этап характеризуется отрицанием ведийского фантастического политеизма и брахманского абстрактного пантеизма и утверждением религиозного атеизма. Но и этот «ложно-моралистический» атеизм и сопровождавший его нигилизм со временем пережили кризис, проявившийся в отказе от изначальных установок о радикальной бессмысленности жизни, о ничтожестве и иллюзорности мира, о призрачности богов и этики не-делания в пользу учения о блаженстве нирваны, о необходимости всего сущего, об Ади-Будде (аналоге верховного божества) и «об универсальном милосердии, сострадательности и даже любви, как начале этики» (с. 689-691).

Четвертый (индуистский) этап характеризуется А. И. Введенским как время развития «радикального религиозного эклектизма» и «полнейшей веротерпимости», за которыми скрывается «совершеннейшее равнодушие ко всем и всяким верованиям» (с. 694). Именно в индуизме проявляется то, чего не было в религиях предыдущих периодов, а именно «развития практики отвратительных и гнусных культовых форм, с человеческими жертвами и самыми разнузданными проявлениями патологически-извращённого сексуального чувства» (с. 697). Таким образом, данный период связан с деградацией религиозного сознания Индии. Однако на «контрасте» с сектантско-эклектическим вероучением в индуизме Введенским также выделяются «проявления лучшего богосознания», «отзвуки откровенной истины», а именно учение о Тримурти и аватарах (богоплощениях), которые пусть и не соответствуют истинам христианским, но все же предвещают их (с. 698).

Пятый (реформационный) этап развития религиозного сознания Индии связан с деятельностью движения Брахмо-самадж, в котором проявляется предельный религиозный эклектизм, направленный на создание единой веры, основанной на заимствовании «из всех религий мира, из всех священных книг народов» всего

лучшего и возвышенного и слиянии суммы «избранных идей в одно целое» (с. 707). На данном этапе отвергается учение о непогрешимости ведических писаний и утверждается монотеизм, основанный разом на всех писаниях, включая Библию, Коран и Зенд-Авесту. Подобный эклектичный монотеизм, подчёркивает А. И. Введенский, не мог стать основой глубокой и устойчивой реформы, указывая на «неизбежность дальнейшей религиозной эволюции в Индии». Положительное значение данного реформационного этапа для религиозного сознания Индии мыслитель видит в отрицании политеизма, пантеизма и атеизма в качестве основы религиозности; в поиске нового пути к Богу, который ещё предстоит открыть (с. 708-709). Введенский, на наш взгляд, намекает на то, что индийское религиозное сознание к началу XX в. вплотную подошло к тому, чтобы принять христианскую веру, к выходу из, так сказать, «порочного круга», начавшегося с отпадения от единого Бога и завершавшегося возвращением к единой истине.

Несмотря на то, что общий посыл работ А. И. Введенского носит явно критический характер по отношению к индийским религиозным учениям, его вклад в их научное исследование достаточно велик. Во-первых, он выделяет основные этапы развития индийского религиозного сознания, проводит «водораздел» между ними, устраняя путаницу элементов религиозных культур, представленную в работах его предшественников (А. С. Хомякова, В. Д. Кудрявцева-Платонова). Во-вторых, его методологической установкой является рассмотрение данных учений сквозь призму основных разделов философии и христианской теологии, что открывает значительные перспективы для сравнительного религиоведения. И в большей степени данная установка проявилась при рассмотрении брахманизма. В частности, А. И. Введенский рассматривает такие проблемы, как факторы возникновения брахманизма; принципы систематизации ведической литературы; этапы развития религиозного сознания от мифологического мировоззрения к метафизическому (спекулятивному) мышлению; интерпретация теологии упанишад; психология, сотериология, этика и эсхатология брахманизма; интерпретация содержания учений основных философских школ брахманизма.

Почему же именно брахманизм, а не ведизм или буддизм А. И. Введенский рассматривает в контексте основных разделов богословского знания? На наш взгляд, именно в нем мыслитель и увидел будущего теистического соперника христианства. Ведизм для этого слишком наивен, а буддизм слишком «безбожен». Брахманизм, напротив, предстаёт как глубокое теистическое учение, подходящее в отдельных аспектах на христианство. И действительно, соперничество православного христианства и брахманизма (его отдельных течений) спустя десятилетие после выхода в свет работы А. И. Введенского станет предметом оживлённой дискуссии и философской рефлексии в трудах М. В. Лодыженского (1992), В. А. Бурова (1912), М. О. Меньшикова (1912), И. С. Ломакина (1914) и др.

Возникновение браманизма, по мысли А. И. Введенского (1901а), связано прежде всего с такими факторами, как *общепсихологический фактор*, определяющий взросление общественного сознания, постепенный переход от религиозно-лирических переживаний к эпосу, затем от эпоса к философско-критическому осмыслению сущего; *климатогеографический фактор* – миграция племен из индского в гангский бассейн, сопряжённая с ухудшением природно-климатических условий проживания; *социальный фактор*, связанный с социальным расслоением древнеиндийского общества, делением его на касты (Введенский использует именно термин «касты», не «варны»), преобладанием «духовной» касты (браминов) как хранителей знаний, традиций и ритуалов над другими «мирскими» кастами (кшатриями, вайшьями и шудрами) (с. 440-446).

По мнению А. И. Введенского, брахманизм во многом является реакцией на «обмирщение» индоарийского общества, большая часть которого утратила восприимчивость и понимание «религиозно-лирических» переживаний, которые представлены в гимнах Вед. Энергия религиозной жизни сосредоточилась в одной касте, ставшей на вершину социальной иерархии (с. 446-447). Авторитет браминов держался на выполнении ими двух значимых социальных функций, а именно *педагогической* и *литургической* (с. 451).

Педагогическая функция реализовывалась за счёт того, что брамины были учёными людьми, и именно к ним обращались юноши за получением образования. Платой за это образование была отдача ученика в «вольное духовное рабство» учителю. Обучаться у браминов могли только представители «дваждырожденных» каст, а именно брамины, кшатрии и вайши, и таким образом брамины привели к послушанию «всех вообще ариев Индии». У воспитанника, окончившего «курс», была возможность избрать различные направления своей дальнейшей жизни и деятельности. Во-первых, он мог следовать классическому стандарту, который включал последовательное прохождение четырёх этапов: 1) жизнь в доме учителя (время обучения); 2) создание семьи (жизнь домохозяина); 3) удаление в лес для уединённой жизни в старости; 4) полный отказ от собственности и жизнь подаянием (жизнь аскета). Впервые в истории русской мысли данный стандарт брахманской жизни был представлен в работе П. П. Каратыгина (1870). Во-вторых, он мог остаться на любом из указанных выше этапов (Введенский, 1901а, с. 448).

Литургическая функция реализовывалась через выполняемые браминами церемонии, ритуалы и жертвоприношения, направленные на получение «благоволения богов». Для выполнения церемоний брамины использовали Веда (самхиты), которые, по мысли А. И. Введенского, были ни чем иным, как собранием боголюбивых книг («служебниками»), содержание которых определялось функцией («специальностью») конкретного брамина в процессе проведения ритуала (с. 451): *взывающий к богам брамин* («взыватель») пользовался гимнами Риг-веды; *прославлением богов* занимался брамин («певец»), опиравшийся на песнопения Сама-веды; *брамин, предлагающий жертву божеству*, использовал «мистико-каббалистические» формулы и причитания Яджур-веды; *верховный брамин* (браман, «жрец-наблюдатель»), следящий за правильностью действий трёх других браминов, опирался на Атхарва-веду – эклектичный сборник, состоящий из фрагментов

трёх других Вед. У каждой самхиты имелось практическое руководство – брахманы, указывающие, когда и как ей пользоваться, и сутры – короткие строчки, «помогающие, в сжатом и синоптическом изложении, охватить памятью все существенное в служебнике» (с. 452-453).

Тексты брахманов имеют три раздела: собственно внешние правила проведения ритуала (видхи); историко-эзегетическое, мифологическое и политическое объяснение ритуала (артхавада); обоснование двух других разделов, возведение их к свету высшей философской идеи (веданта) (с. 453-454). Именно веданта «имеет преимущественное значение для изучения жизни религиозного сознания» брахманизма (с. 454). Тексты веданты делятся на араньяки – философские рассуждения о ритуале, составленные браминами, избравшими жизнь лесных отшельников, не имевшими возможности реального участия в исполнении религиозного культа (с. 454); упанишады – «слово Божие», таинственное (эзотерическое) учение браминов (иногда кшатриев), завершающее каноническое («священное») писание индийцев (с. 456). На божественном откровении (шрути) упанишад строится «священное предание» (смрити), объединяющее элементы откровения с соображениями «ума человеческого». Примерами священного предания выступают Махабхарата, Бхагавад-Гита, Законы Ману, а также тексты, относящиеся к ортодоксальным системам индийской философии (с. 456-457).

Преодоление мифологического мирозерцания в брахманизме происходит, по мысли А. И. Введенского, в несколько этапов.

Во-первых, в религиозном сознании древних индийцев появляется концепция Праджapati, знаменующая мысль о том, «что в сущем две стороны: зримая, постижимая, именуемая и незримая, непостижимая, неизречённая». С одной стороны, данная концепция излагается на мифологической основе. Праджapati – «золотой росток» на «первоводе» первоначально пребывал один, но затем решил «умножиться» через «высживание» всего сущего. Данный процесс стал возможен посредством тапаса («самопожертвования», «самоистощения», «самобичевания», «самоотречения», «самоотчуждения») Праджapati, который, бесконечно умножая себя, распадается на части «в каждом вновь воспроизведённом явлении» (с. 460). Человек как часть этого процесса может возвыситься к созерцательному пониманию единства мира также посредством ритуала и жертвы (тапаса). С другой, именно в данной идее проявляется первая, пусть и неудачная, по мнению А. И. Введенского, попытка религиозного сознания древних индийцев перейти к умозрительному объяснению мира.

Как любое мифологическое построение, концепция Праджapati переполнена противоречивыми характеристиками. Праджapati – и первооснова всего, и то, что было рождено из первоосновы, и прародитель богов, и «первый среди равных» богов, и символ года и жертвы, и хранитель богов и людей. Именно Праджapati, будучи источником всего, является источником зла (с. 461-464). Для индийского религиозного сознания идея Праджapati несёт отрицательное значение. «Всматриваясь» в эту идею, оно обнаруживает, «чем истинное Божество не может быть и как оно не должно быть представляемо и мыслимо. Божество – не человек, не мир и даже не боги, но то, что в них и за ними» (с. 464). Именно в этом понимании Введенский обнаруживает позитивное значение данной концепции.

Во-вторых, индийское религиозное сознание постепенно развивает концепцию Атмана (духа, самости). Сначала оно переходит от внешнего понимания Праджapati к его внутреннему (субъективному) аспекту – Пуруше («анимистическому принципу индийской религиозной философии»), который одновременно представляет собой и душу вселенной, и душу каждого индивидуального человека. Затем религиозное сознание брахманов приходит к идее Праны – дыхания, жизненной силы, виталистического (биологического, органического) принципа, присущего каждому органу, каждому существу и всей вселенной. От понимания анимистического и виталистического принципов религиозное сознание индийцев перешло к идее субстанционального принципа – Атмана, который «есть духовный, объективно-космический принцип, аналогичный началу нашей субъективной, чувственно духовной жизни или нашему субъективному атману» (с. 467-469).

Понятие Атмана предстаёт у А. И. Введенского в двух аспектах: субъективном (отрицательном, апофатическом); объективном (утвердительном, катафатическом). Субъективный атман предстает как «уччишта» – «не-то, что является под формой (в чувственных образах) и именем». Психологический метод осознания атмана заключается в требовании отвлечься «от всего конкретного и определённого, включая и свою собственную внутреннюю жизнь, свою “душу”, чтобы всецело сосредоточиться на “остальном” – на том, что останется, если мы... “отмыслим прочь” себя самих, со всем своим внутренним содержанием, все существа, мир и все возможные миры, жертву во всех её видах и формах и богов». Объективный атман предстает как «скамбха» – высший принцип, «носитель и вседержитель вещей, к которому все они стремятся, возвышенный над тьмою и злом». «Это – первосущность, за которой и над которой нет ничего» (с. 469).

В-третьих, по мнению А. И. Введенского, концепция атмана носила только философский характер и не влияла на религиозное чувство древних индийцев. Это послужило причиной переработки браминами данной концепции, «чтобы она была способна служить источником живых религиозных вдохновений» (с. 470-471). От абстрактного (субъективно-объективного) принципа Атмана религиозная мысль индийцев приходит к представлению о Божестве (Браме, Брахме, Брахмане), которое открывается внутренне в молитве и внешне воплощается в касте браминов и через них в других кастах «дваждырождённых».

Брахма, замечает А. И. Введенский, понимается как начало, середина и конец вещей, богов и людей, как верховный, разумный и телеологический принцип их бытия, в отношении к которому они есть лишь явления, как «единая и единственная реальность». Он сущность всего, а всё сущее есть Его проявление. Браhma создаёт мир и существ из самого себя, превращается в них, входит в них и теряется в них, что очевидно даёт рождение индивидуальному сознанию. Создав вселенную, Браhma уходит «в потустороннюю половину» бытия,

возвышаясь над чувственным миром, оставляя в нем только два своих атрибута: образ и имя. После смерти все существа возвращаются в Брахму, сливаются с ним, оставаясь «в неотторжимом с ним единстве» (с. 474-476).

На подобной концепции религиозно-философские искания индийцев останавливаются, переходя в исповедание веры, основанной на догмате упанишад: Атман есть Брахма, Брахма есть Атман (с. 477). Интересно, что источником данного догмата, по мнению А. И. Введенского (1901b), является не брахманская среда, а «тайные общества» («внебраминские кружки») аристократического сословия – прежде всего кшатриев, выступавших против «условного ритуализма», традиционализма и «мистико-магических толкований» браминов. Введенский подтверждает эту мысль отсылками к текстам упанишад, в которых брамины представлены наивными и незнающими, в то время как кшатрии – мудрыми и глубокомысленными (с. 36-37). Религия упанишад таким образом являлась изначально определенным «протестантским» движением против брахманизма. Однако это движение не превратилось в отдельную религию. Брамины, осознавая угрозу данного учения, решили приспособить свои старые обряды и практики к его требованиям, чтобы парализовать и ассимилировать его, представить его в качестве сакрального элемента их сложной доктрины (с. 26-28).

«Упанишады, – пишет А. И. Введенский, – различают три рода богопознания: путь эмпирико-рациональных заключений (“естественное богопознание”), путь гаданий по некоторым чрезвычайным (“сверхестественным”) указаниям (по “знамениям” небесным, по животным и другим окружающим человека явлениям) и, наконец, научение учителем». При этом подчёркивается обязательность последнего. Однако само «внешнее научение учителем» является лишь отправной точкой, *первым этапом богопознания*. *Второй этап* заключается в переживании собственного религиозного опыта, средством достижения которого является участие в традиционных богослужениях и жертвах. Это ещё не созерцание Брахмы, но уже надёжный и обязательный элемент пути перехода на «тот берег». В «жертве» (жертвоприношениях, против которых выступали кшатрии и позднее буддисты) раскрывалась символика мирового процесса, проявлялось множество аналогий между элементами жертвы и элементами «человека, его тела и духа», что давало ключ к символическому толкованию «великого человека» – мира, которому Брахма принёс себя в жертву (с. 29-30).

Третий этап («высший путь») богопознания проявлялся через аскезу, которая предстаёт в двух аспектах: положительный – подъём духовных сил – пламенное горение духа, радость; отрицательный – уединённая (в лесах и пустынях), созерцательно-аскетическая жизнь. Упанишады, замечает А. И. Введенский, первоначально относились к отрицательному пути очень сдержанно, однако позднее именно этот путь становится преобладающим (с. 31).

Для каждого из этих этапов характерна *пассивность* восприятия религиозного знания, оно не измышляется, но даётся человеку в «откровении» и «благодати», он должен только подготовиться к ним через уроки учителя, жизненно-религиозные опыты и аскезу. Подобное «религиозное знание» «совсем не есть знание в обычном смысле» (чувственно-рассудочное знание), но является чем-то сверхиндивидуальным, сверхразумным, не вмещающимся «в обычные познавательные формы». Брахман-Атман пребывает повсюду, однако объекты окружающего мира закрывают Его. Только полностью сосредоточившись на Нем возможно откровение. Познать Брахман-Атман полностью невозможно, т.к. в акте откровения исчезает двойственность познаваемого и познающего, происходит слияние личного «я» с Единым. Введенский характеризует данный *гносеологический идеал* брахманизма как *пантеистический агностицизм*: «...состояние бессознательности, оцепенения, утраты всякого, определённо переживаемого, содержания душевной жизни» (с. 31).

Религиозное сознание индийцев требовало некоего определения божества, чтобы можно было вступить с ним в определённые отношения. Анализ текстов упанишад приводит А. И. Введенского к выявлению трёх направлений индийской мысли в её стремлении объяснить Единое (с. 38-40).

Во-первых, материалистическое направление, провозглашающее, что атман является внешностью человека (его телом) и мира. Данная концепция проявляется в идее Праны-Вайи. Прана – индивидуально-биологический и одновременно космический принцип жизни – выступает в неразрывном единстве с дыханием (Вайю), присущим живым существам и природе в целом.

Во-вторых, реалистическое направление, указывающее на то, что атман является индивидуальной душой человека, отрешающейся от тела во сне и грёзах. Данная концепция раскрывается в идее Манаса-Акаши. Манас – индивидуальный источник решимости, желания и воли в человеке – сочетается с акашей (пространством и эфиром), находящейся за пределами природных стихий. Акаша является космическим эквивалентом манаса. Вместе они символизируют чувственное явление Брахмана-Атмана.

В-третьих, идеалистическое направление, представляющее атман как нечто отдельное и от тела, и от индивидуальности, себя не сознающее и являющееся в глубоком сне без снов. Данная концепция проявлена в символе Пуруши (духа).

Введенский указывает и на множество других символов Единого, однако подчёркивает, что остальные менее «продуманы». Брахман-Атман, замечает А. И. Введенский, имеет три характеристики, которые составляют термин-формулу: сатчитананда, т.е. сат – сущее, чит – дух, ананда – радость (с. 41). Мыслитель интерпретирует данные понятия также в контексте пантеистического агностицизма. Сущее (сат) не является ни эмпирическим, ни трансцендентальным, но выше и того, и другого. Дух (чит, духовность) – это «чистое восприятие, чистое сознание, чистое созерцание (интуитивность) без созерцаемого». Иными словами, дух – не столько познающий субъект, сколько само бесконечное познание. Радость (ананда) – не столько атрибут Единого, сколько само Единое. Только оно и может радоваться, в то время как любая другая радость суть лишь отблеск радости Брахмана-Атмана, поскольку он всецело «возвышен над страданием». Ананда – это «радость бесчувственности, бессознательного состояния» (с. 42-44).

Брахман-Атман в его отношении к миру. Поскольку Атман в индийском сознании предстаёт абсолютной реальностью, внешний мир со всеми его многообразными проявлениями является только «невольным и необходимым» призраком Единого – майей. Представления о майе Введенский характеризует как пантеистический акосмизм. Мыслитель указывает на два аспекта понимания майи: субъективно-психологический и объективно-метафизический.

Субъективно-психологический аспект заключается в отношении человека к воспринимаемому миру, основой которого становятся неведение, положительное заблуждение и ошибки индивидуальной души. Человек, во-первых, не имеет представления об атмане, в этом проявляется его неведение. Во-вторых, человек не может непосредственно созерцать атман, т.к. не обладает специальными органами его восприятия, и в этом проявляется его смешение (заблуждение) (с. 48-49).

Объективно-метафизический аспект понимания майи связан, для А. И. Введенского, с вопросом о смысле и причине её появления. И здесь религиозное сознание индийцев также прошло определённый путь развития. Майя предстаёт и как заблуждение Брахмы – его ошибка, приведшая к созданию недолжного мира, полного зла и страданий, и как его супруга, которая «возгла в нём желание породить мир» (с. 51).

Вопрос о соотношении атмана и мира решается в брахманизме очень легко: они тождественны. При этом представление индийцев о «трёхосновной форме» отношения Брахмана-Атмана к миру (творчество, сохранение и уничтожение мира), по мнению мыслителя, является лишь приспособлением идеалистической философии Упанишад к «наивнореалистическому миропониманию» (с. 52).

В целом картина мирового процесса в брахманизме в интерпретации А. И. Введенского предстаёт следующим образом. Создание, сохранение и разрушение мира, в сущности, представляют собой циклический, извечно повторяющийся процесс, состоящий из следующих этапов: впадение Брахмана-Атмана в «искушение» майи – засыпание крепким, кошмарным и давящим сном; постепенное осознание Брахманом-Атманом себя в существах и как следствие появление «жажды к спасению»; постепенное пробуждение Брахмана-Атмана и освобождение его от оков майи (с. 58-59).

Психология брахманизма. Введенский (1901с) характеризует психологию брахманизма как «подвижную психологию», указывая на два варианта представления о душе. С одной стороны, душа человека отождествляется с верховным атманом (Брахманом-Атманом) – внутренней сущностью всех вещей. С другой, индивидуальная душа (дживатман) является лишь «тенью» верховного. Разница между этими понятиями заключается только в состоянии. Индивидуальный атман в сущности является тем же верховным атманом, но связанным и самообусловленным. Создав мир, единый атман входит в него в качестве множества душ (с. 242-243).

Процесс перехода единого атмана в множественные происходит через соединение его с упадхи («ограничивающими определённоностями»), которые «слагаются» из «имени и формы» и связаны с авидьей («роковым» метафизическим незнанием). Соединяясь с упадхи, атман впадает в заблуждение, перестаёт отличать себя от них, забывает своё всеведение и всемогущество, как бы давая существование индивидуальной душе (с. 244-245).

Индивидуализация атмана происходит за счёт *пространственных и временных* ограничений. Пространственные ограничения определяются постепенным «заклужением» бесконечного атмана в тонкое (внутреннее), а затем и в грубое (внешнее) тело. «Атман, – пишет А. И. Введенский, – заключён в манас, этот – в пране (дух жизни, виталистический принцип), прана – в тонком теле, тонкое тело – в теле грубом» (с. 246-248).

Временные ограничения атмана характеризуются периодическим, посменным прохождением трёх, а иногда четырёх состояний: «бодрствующей жизни», грезящего сна (сна со сновидениями), сна глубокого («без грёз») и «четвёртого состояния» («турья»). В бодрствующем состоянии индивидуальный атман в большей степени подвержен майе (призрачности бытия), в грезящем сне приближается к бесконечному Брахману-Атману, в глубоком сне ему открывается «просвет истинной жизни». Однако эти состояния переживает постоянно каждый человек. Идеалом же брахманизма является достижение, посредством особой практики, «четвёртого состояния» – сознаваемой безмятежности блаженного слияния с Брахманом-Атманом. Причины выделения данного четвёртого состояния А. И. Введенский видит в психологической необходимости приспособления (аккомодации) пантеистического брахманизма к реалистическим инстинктам нашего сознания; в божете теистических постулатов «нашего религиозного сознания, требующих различия между человеком и Богом и ставящих сознательное выше бессознательного и сноподобного» (с. 250-252).

Сотериология брахманизма. Логическим продолжением метафизики и психологии брахманизма является его учение о спасении. Введенский замечает: если Брахман-Атман является единственной действительной реальностью, а мир суть «мнимая, обманчивая и призрачная» реальность – царство майи, то единственным идеалом последователя брахманизма может быть только «упразднение этой мнимой реальности» – «спасение» (мокша). Стоит человеку только осознать «себя не тем, чем он является себе в своём неведении, а тем, что он есть в истине», как он будет «спасён от призрачной, иллюзорной, кошмарной, полной горестей и страданий жизни». И здесь нет перехода в иное состояние, человек попросту осознаёт свою истинную природу и тем самым спасается, освобождаясь от всех желаний, страха, страданий, колебаний и сомнений, вступая в состояние высшего блаженства (с. 253-256).

Этика брахманизма. На основе изложенных положений метафизики, психологии и сотериологии брахманизма А. И. Введенский приходит к базовым проблемам этики. Источник зла в брахманистской этике мыслитель усматривает не в определённых поступках или видах деятельности, но в поступках как таковых, в самой деятельности и жизни вообще. Сам мир и мировая жизнь предстают как нечто недолжное – как «роковое

несчастье». С точки зрения активной деятельности этика брахманизма во многом находится «по ту сторону добра и зла», отчего, по мысли Введенского, приближена к философии Ф. Ницше. Поэтому, например, убийство или самоубийство не предстают в качестве проявления зла с точки зрения позитивной или негативной оценки этих действий. Однако злом здесь всё же может признаваться само стремление к деятельности, желание повлиять своими движениями на тот «порядок, которого, в сущности, нет». С другой стороны, главной этической установкой брахманизма предстаёт не-делание, устранение всего, «что вовлекло бы тебя в круговорот этой призрачной жизни». Поэтому А. И. Введенский характеризует этику брахманизма как созерцающий и самоуглубленный квиетизм. Главной целью жизни, соответственно, является «блаженство созерцательно-квиетистического погружения в Брахму-Атмана», которое становится возможным через мистическую восьмиступенчатую практику йоги (с. 257-258).

Однако йога становится доступной далеко не каждому. Сначала человек должен пройти подготовительные этапы, основой которых и служил древний уклад жизни арийского общества. Так, основой йоги была санньяса (аскетизм) – последний этап жизни человека в классическом брахманизме (системе ашрамов), предполагавший полный уход от мира и оставление всех привязанностей. Йога и санньяса выделяются А. И. Введенским как *эзотерическая* часть брахманизма, а их этика характеризуется им как *автономная*, независимая от внешних законов и установлений, основанная на внутреннем опыте искателя. К *эзотерической* части брахманизма, разработанной для тех, кто «ещё объят сном обольстительной Майи», мыслитель относит остальные этапы: брахмачарья и грихастха, характеризуя их этику как *гетерономную*, обусловленную предписаниями Вед и исполнением всевозможных правил (с. 259-263).

Подобная этическая двойственность сильно критикуется А. И. Введенским. В ней он видит компромисс между требованиями брахманистической метафизики, из которой собственно и вытекает его эзотерическая доктрина, и «живым инстинктивно-постулятивным нравственно-практическим сознанием», с его врождёнными этическими требованиями, обусловленными реалистическими инстинктами «индивидуального и социального самосохранения». Среди негативных последствий данного компромисса мыслитель выделяет взаимопроникновение в душе «брахманиста» начал пассивно-созерцательного квиетизма и активного строения своей и общественной жизни, что с одной стороны привело к фаталистическому и пессимистическому восприятию личной и общественной жизни, безразличию к своей судьбе и истории, а с другой – к обмирщению санньясы и йоги (её мистики и теургии), приспособлению их к утилитарно-практическим нуждам эгоистического сознания (с. 264-268).

Эсхатология брахманизма. Проблемы эсхатологии традиционно рассматриваются в двух аспектах, а именно всемирном и индивидуальном (Мартьянова (Якимова), 2011). И здесь А. И. Введенский (1901с) указывает на три вопроса, а именно: о конце мира; конце бытия индивидуального атмана, достигшего мокши; теории «душепереселения».

Ответы на первые два вопроса мыслитель даёт, исходя из содержания метафизики, психологии, сотериологии и этики брахманизма. Поскольку мир есть не что иное, как Брахма (Брахман) в оковах майи, то фактически он существует всегда и лишь «после временного пребывания (в скрытом состоянии) в лоне Брахмы возникает снова». Таким образом в брахманизме отрицается само наступление конца мира. Что касается индивидуальных атманов, осознавших своё полное тождество с Брахманом-Атманом через практику йоги, то для их индивидуального существования наступает «полный и совершенный конец» (с. 269).

Генезис идеи душепереселения А. И. Введенский раскрывает через выделение трёх подходов, содержащихся в ведических текстах, относящихся к разным историческим периодам. Эсхатология *Риг-веды* и *браман* говорит о том, что человек, в зависимости от того, как он прожил жизнь, хорошо или дурно, после смерти идёт либо к богам, либо в слепую бездонную тьму, откуда нет возврата. *Древние упанишады* утверждают, что смерть переживает не весь человек, но только его таинственная сущность – карма, состоящая из нравственных свойств, приобретаемых по наследству, личного опыта и личных заслуг каждого. На основе кармы душа создаёт себе новую форму существования. *Поздние упанишады* сочетают в себе представления предыдущих текстов, указывают на то, что «добрые идут к богам, достигая, наконец, Брахмы, в лоно которого погружаются безвозвратно; другие, напротив, подпадают закону перерождений» (с. 276-277).

В поиске оснований развития данного учения в индийском религиозном сознании А. И. Введенский начисто отвергает мнение, будто бы идея о «душепереселении» является врождённой чертой ума или хотя бы свойственна исключительно индийскому уму, приводя вполне весомые аргументы. Во-первых, память человека не сообщает ему отчётливо ни о чем подобном, а во-вторых, тексты *Риг-веды* не содержат следов данного учения (с. 278-279).

По мнению мыслителя, действительной основой учения о переселении душ является общая тенденция брахманистского пантеизма к уступкам реалистическому мировоззрению. Подлинный пантеизм, по мысли Введенского, лишён представления о посмертном существовании, но под влиянием реалистических тенденций, выраженных в стремлении объяснить множественность бытия существ и явлений, брахманизм переходит в «эманатизм». Божество представляет собой духовный центр, от которого в направлении периферии исходит целая иерархия относительно реальных («полуреальных») существ. Чем дальше они удаляются от центра, тем больше их божественная природа утончается, и потому они не могут вернуться к Первоисточнику в этом воплощении. Сначала им необходимо пройти очищающие круги перерождений – сансары: 1) «растения, насекомые, животные, парии»; 2) «две средние касты, кшатрии и ремесленники или, вообще, люди»; 3) «боги и богоподобные существа, в число которых входят также брамины, аскеты и йогини». Только последним и дано

пройти «божественным путём». И здесь А. И. Введенский снова указывает на отличие эзотерического брахманизма, которому не свойственно учение о переселении душ, от экзотерического, для которого, в угоду небраминским кастам, и было разработано данное учение (с. 280-281).

Другим фактором развития у индийцев идеи о переселении душ, по мысли А. И. Введенского, стало внутреннее стремление народных масс к осмыслению, с пантеистической точки зрения, идеи нравственного миропорядка. «Идея греха, – пишет А. И. Введенский, – оторванная от теистической почвы и, поэтому, не развившаяся в учение о грехе первородном и наследственном, передаваемом от одного человека к другому, явилась здесь под формою учения о предшествующих перерождениях того же человека. С другой стороны, учение о воздаянии, оторванное от теистической идеи, превратилось в теорию последующих очистительных душепереселений». Мыслитель также подчёркивает экзотеричность подобного нравственного подхода, не свойственного эзотерическому брахманизму и его метафизике (с. 282-284).

Таким образом, на основе выделения метафизики, психологии, сотериологии, этики и эсхатологии, А. И. Введенский (1901d) реконструирует систему классического брахманизма. Позднее он распадается на отдельные, зачастую противоборствующие друг другу, элементы. Крайний идеализм веданты, подчёркивает мыслитель, вступил в противоречие с атеистическим реализмом санкхьи, а в качестве их примирителя явился мистический «полуреализм» йоги, что стало свидетельством кризиса «наличного мирозерцания» и дало толчок к исканию «высшего, более удовлетворяющего многосторонним запросам человеческого духа» (с. 629-630).

Заключение

Таким образом, мы приходим к следующим выводам.

Во-первых, в работах А. И. Введенского мы обнаруживаем разработанную диалектику индийского религиозного сознания. Условно его можно представить проходящими следующие этапы развития: от до-ведийского монотеизма к ведийскому эстетическому политеизму; от политеизма к брахманскому пантеизму; от пантеизма к реалистическому эманатизму; от ведийского политеизма, брахманского пантеизма и эманатизма к буддийскому атеизму; от атеизма к индуистскому сектантскому эклектизму; от сектантского эклектизма к предельному монотеистическому эклектизму Брахма-Самадж. При этом, на каждом этапе возникают отдельные ответвления соответствующих учений. Посредством данной диалектики А. И. Введенский как православный апологет очевидно стремится вписать в христианскую философию истории индийское религиозное сознание (представляя его в качестве «блудного сына» или «заблудшей овцы»), которое, пройдя через все искушения языческого мирозерцания, должно вернуться обратно на путь «истинного монотеизма».

Во-вторых, система брахманизма в интерпретации А. И. Введенского представлена в двух аспектах, а именно в *динамике* развития её элементов и в *статике* её культурных универсалий и культурного наследия. Динамический аспект проявляется в рассмотрении основных этапов становления базовых концепций брахманизма в контексте материалистического, реалистического и идеалистического мировоззрений. Среди культурных элементов брахманизма мыслитель выделил и рассмотрел общественные функции (педагогическую и литургическую); священные тексты (их содержание и назначение); основные понятия, постулаты и разделы его философии.

В-третьих, в качестве одной из наиболее значимых проблем развития брахманизма А. И. Введенский выделяет проблему существования эзотерического (внутреннего) и экзотерического (внешнего) брахманизма. В этом он видит отражение противоборства браминов и кшатриев, которые соперничали не только в социально-политической, но и в религиозной сфере. Концепции «внутреннего круга» предназначались для браминов, а учения «внешнего круга» – для кшатриев и вайшьев. При этом отдельные концепции, формирующиеся в среде кшатриев (Атман есть Брахман, переселение душ и др.), ранее не свойственные учению браминов, вливаются в брахманизм. Брамины идут на это, чтобы сохранить религиозное лидерство, однако, допуская в свою систему чужеродные элементы, дают основания для развития внутренних противоречий, которые впоследствии приводят к религиозному кризису и упадку традиции.

Источники | References

1. Бернюкевич Т. В. Буддизм в российской философской культуре. «Чужое» и «свое». М.: Книжный дом «Либроком», 2009.
2. Буров В. А. Мнимое происхождение христианства; От арийцев или иудеев наше спасение?; Системы браманизма, буддизма и христианства. СПб.: В. М. Скворцов, 1912.
3. Введенский А. И. Браманизм // Богословский вестник. 1901a. Т. 2. № 7/8.
4. Введенский А. И. Браманизм // Богословский вестник. 1901b. Т. 3. № 9.
5. Введенский А. И. Браманизм // Богословский вестник. 1901c. Т. 3. № 10.
6. Введенский А. И. Браманизм // Богословский вестник. 1901d. Т. 3. № 12.
7. Введенский А. И. Религиозное сознание язычества: опыт философской истории естественных религий. М.: Унив. тип., 1902.
8. Каратыгин П. П. История религий и тайных религиозных обществ Древнего и Нового мира: Древний мир: в 6-ти т. СПб.: Тип. д-ра М. Хана, 1870. Т. 1.

9. Кудрявцев-Платонов В. Д. Исследования и статьи по естественному богословию // Сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова: в 3-х т. Сергиев Посад: Братство преподоб. Сергия, 1892. Т. 2.
10. Лодыженский М. В. Мистическая трилогия. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. Т. 1. Сверхсознание.
11. Ломакин И. С. Мудрость йогов и христианские идеалы Европы. М.: А. С. Дзюбенко, 1914.
12. Лысенко В. Г. Брахманизм // Индийская философия: энциклопедия. М.: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009.
13. Мартыянова (Якимова) Е. Г. К вопросу об эволюции метафизики эсхатологии // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2011. № 8 (103).
14. Меньшиков М. О. Великая экспроприация // Буров В. А. Мнимое происхождение христианства; От арийцев или иудеев наше спасение?; Системы браманизма, буддизма и христианства. СПб.: В. М. Скворцов, 1912.
15. Олейникова Ю. А. Алексей Иванович Введенский: к истории русской духовной философии XIX – начала XX в. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 3 (53). Ч. 1.
16. Солопов О. В. Интерпретация индийских учений в философии религии А. С. Хомякова // Манускрипт. 2021а. Т. 14. Вып. 9.
17. Солопов О. В. Рецепции классической йоги в русской философии второй половины XIX - первой половины XX в. // Манускрипт. 2021б. Т. 14. Вып. 8.
18. Уланов М. С., Бадмаев В. Н. Буддизм в русской философии: традиции и современность: монография. Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2019.
19. Хомяков А. С. Семирамида // Хомяков А. С. Сочинения: в 2-х т. М., 1994. Т. 1. Работы по историософии.
20. Цертелев Д. Н. Религиозное сознание человечества. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1884.
21. Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.

Информация об авторах | Author information



Солопов Олег Викторович¹, к. филос. н.

¹ Тульский государственный педагогический университет имени Л. Н. Толстого



Solopov Oleg Viktorovich¹, PhD

¹ Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University

¹ podvizhnik@mail.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 23.10.2021; опубликовано (published): 20.11.2021.

Ключевые слова (keywords): Алексей Иванович Введенский; брахманизм; язычество; индийская философия; апологетика; Alexey Ivanovich Vvedensky; Brahmanism; paganism; Indian philosophy; apologetics.