

RU

Интерпретация индийских учений в философии религии А. С. Хомякова

Солопов О. В.

Аннотация. Цель исследования - раскрыть особенности изложения индийских религиозных учений в философии религии А. С. Хомякова. В статье выявляются и рассматриваются рецепции элементов религиозных учений Индии в философском наследии А. С. Хомякова, определяется его хронология развития данных учений. Дается сравнительный анализ наиболее значимых характеристик индийских религиозных учений, представленных в работах мыслителя. Научная новизна заключается в комплексном исследовании интерпретации брахманизма, шиваизма, буддизма, вишнуизма и джайнизма в философии А. С. Хомякова. В результате установлено, что философия индийских религиозных учений А. С. Хомякова представляет собой аксиологию религиозных культур, вскрывающую ценности, моральные и психологические установки разных народов Индии.

EN

Perception of Indian Religions in A. S. Khomyakov's Philosophy of Religion

Solopov O. V.

Abstract. The paper aims to reveal the specificity of Indian religions perception in A. S. Khomyakov's philosophy of religion. His philosophical heritage is analyzed through the prism of Indian religions perception. The author provides a comparative analysis of major Indian religions represented in philosopher's works, describes his views on the history of these religious doctrines. Scientific originality of the study lies in the fact that the researcher considers the perception of Brahmanism, Shaivism, Buddhism, Vaishnavism and Jainism in A. S. Khomyakov's philosophy. The findings allow concluding that A. S. Khomyakov's philosophy of Indian religions presents itself an axiology of religious cultures, reveals spiritual values, moral and psychological attitudes of Indian people.

Введение

Актуальность темы исследования. С именем Алексея Степановича Хомякова (1804-1860) связывают «начало самостоятельной философской мысли в России» [5, с. 10]. Мыслитель оказал значительное влияние на развитие русской религиозной философии, а изучению его наследия посвящены десятки научных работ [4, с. 5]. Философское творчество А. С. Хомякова было прежде всего посвящено «разработке историософской и религиозной концепции» [Там же], в основе которой лежало представление о том, что формирование и развитие племен, государств и верований происходило в процессе многовариантной борьбы двух духовных начал: «иранства» и «кушитства» – свободы и необходимости [Там же, с. 9-11], духовности и материализма.

Несмотря на многообразие научных трудов, посвященных наследию А. С. Хомякова, в настоящее время нерешенным остается ряд вопросов изучения его философии религии, в том числе вопрос об исследовании интерпретации индийских религиозных учений. Постановка данного вопроса обусловлена рядом причин. Во-первых, в «Записках о Всемирной истории» (трехтомном, изданном посмертно произведении) А. С. Хомякова мы находим сотни отсылок к Ведам, брахманизму, шиваизму, буддизму, джайнизму и вишнуизму, что делает его одним из первых отечественных мыслителей, сделавших религии Индии объектом своей философской рефлексии. Исследование его трудов сегодня позволяет нам объективнее взглянуть на проблему восприятия идей данных учений в русской философии второй половины XIX в. Во-вторых, изучение особенностей интерпретации нехристианских религиозных учений в трудах христианского философа и богослова А. С. Хомякова проливает свет на историю развития христианской апологетики в нашей стране. В-третьих, сама по себе реконструкция системы взглядов русского мыслителя на индийские религиозные течения сегодня служит цели сохранения культурного наследия России.

В научной литературе рецепции элементов индийских учений в философии А. С. Хомякова в основном рассматриваются в контексте антиномии «иранство – кушитство» [2; 9; 11], и редко когда его интерпретации

данных учений становятся предметом научного исследования [7]. Индийские учения рассматриваются А. С. Хомяковым хаотично и предстают в его произведениях в динамике их исторического и культурного развития, во взаимодействии друг с другом. Как справедливо отмечает В. Н. Лясковский, характер работ А. С. Хомякова отрывочный и требует систематизации [6, с. 67]. Поэтому перед нами стоят такие задачи, как: выявление и анализ элементов религиозных учений Индии в философии А. С. Хомякова; определение хронологии развития и взаимодействия индийских религиозных учений по А. С. Хомякову; соотношение характеристик индийских религиозных учений в интерпретации А. С. Хомякова.

Анализ идей А. С. Хомякова производится на основе таких методов, как: герменевтический метод, метод сравнительного анализа и метод контент-анализа. Теоретической базой исследования послужили «Записки о Всемирной истории» и письмо «О современных явлениях в области философии» А. С. Хомякова, а также работы Н. А. Бердяева, В. Н. Ляскового, В. А. Кошелева, В. З. Завитневича, Б. Щеглова и других исследователей, занимавшихся изучением философии религии А. С. Хомякова.

Практическая значимость нашей работы состоит в возможности применения её результатов в процессе преподавания истории русской философии, а также в качестве теоретической базы дальнейшего исследования философского наследия А. С. Хомякова.

Основная часть

Природа религии, по мнению А. С. Хомякова, раскрывается в истории через действие двух духовных стихий: «иранства» и «кушитства». «Из стихии кушитства, – пишет Н. А. Бердяев, – выходит религия необходимости, власти естества, магизма. Из стихии иранства выходит религия свободы, творящего духа» [1, с. 129]. Начало духовной свободы у А. С. Хомякова, замечает В. Н. Лясковский, проявляется «верою в личного, вне вещества стоящего Бога», признает «мир произведением Его творческой воли», а «начало вещественной необходимости» предполагает, что «Божество является лишь скрытым законом самого вещественного мира и хотя по-видимому облачается в личный образ, но в сущности не имеет самостоятельного личного бытия и следовательно не только не сотворило или не творит мир, но само рабствует миру» [6, с. 170].

Дух иранства прежде всего проявляется в еврейской религии, достигая «полного торжества» в христианстве [1, с. 130]. Подлинный религиозный опыт, по мнению А. С. Хомякова, возможен только в православии при наличии свободы, которая проявляется в нравственном совершенстве [Там же, с. 84] и церковной соборности («соборности в любви») [Там же, с. 82], лишенной всякого индивидуализма, интеллектуализма и деспотизма [Там же, с. 75–76]. Остальные религиозные течения подразделяются А. С. Хомяковым на: религии, имеющие «дух иранства» («творящей свободы») в своей основе, но впитавшие элементы кушитства; кушитские религии (основанные на принципе необходимости), впитавшие элементы иранства; кушитские религии, обусловленные исключительно идеей необходимости. Ниже мы рассмотрим индийские религиозные течения так, как они представлены в философии А. С. Хомякова.

Веды и брахманизм. К иранскому началу, по А. С. Хомякову, относятся такие памятники, как Веды и законы Ману [13, с. 78]. Мыслитель отождествляет религию Вед (подчеркивая её глубокую древность) и «первоначальный» брахманизм (или «брахманство») [12, с. 133], священные памятники которого он ставит на второе место по значимости после писаний народа Израильского [Там же, с. 230]. По утверждению современников, А. С. Хомяков мог читать писания на еврейском языке и санскрите в оригинале [3, с. 368]. Религия Вед предстает у него «в виде пантеизма, соединённого с самосознанием божественной или всемирной мысли» [12, с. 133], сочетает в себе «единобожие» и «всебожие». Это монотеистическая религия, предполагающая «почтение или поклонение силам видимого мира как иконам (образам) невидимого духа» [Там же].

Имя верховного божества ведийской религии – Брахмы – означает движение (или жизнь), то есть видимое проявление внутренней жизни [Там же, с. 134]. В то же время другое обозначение верховного существа, слово Ом или Ум, символизирует невидимую жизнь духа, ума [Там же]. Брахма в интерпретации А. С. Хомякова «есть все, что есть», он объемлет все «возможное и все сущее». Однако брахманский пантеизм («всебожие») не исключает личного самосознания и заключает «в себе всю полноту бытия», оставаясь живым и вольным творцом и началом добра [Там же, с. 232]. Брахма Вед, по А. С. Хомякову, творец, создатель, а мир является его творением, а не эманацией [Там же]. Именно Бог – творец – предстает для А. С. Хомякова основной чертой иранства [Там же, с. 231]. Свобода и творчество являются главным принципом брахманизма, а главной целью его предстает нравственное благо «дробного бытия» [Там же]. Для «иранских» религий, по А. С. Хомякову, вообще характерно преобладание нравственного начала над всякой мистикой [1, с. 126].

Брахманизм, как и остальные «иранские» религии, характеризуется двойственностью борьбы добра и зла: свободно творящему духу Брахмы противостоят враги, «ничтожные» асуры. Они не равны Брахме и обречены на неудачу. Также А. С. Хомяков подчеркивает, что первоначальному брахманизму чужды: представление о равной Брахме божественной «силе (Шакти), воплощенной в образе женском» [12, с. 233]; идея Майи – иллюзии, «призрака бытия» [Там же, с. 256]; йогизм (йога) [Там же, с. 333]. Для А. С. Хомякова брахманизм предстает единственной из религий Индостана, символизирующей духовность, философствование, «любознание», логическую определенность [Там же, с. 330] и «вечное умствование» [Там же, с. 404]. «В слове, – пишет А. С. Хомяков, – была вся жизнь и сила Иранца-Брахмана» [Там же, с. 384]. «Отвлеченная религия Брахмы заключалась в философском слове и мысли» [13, с. 76]. При этом подчеркивается преобладание в ведической молитве «умствования» и сомнения «над убеждением веры» [12, с. 338].

Среди характерных черт брахманизма А. С. Хомяков также выделяет: бестелесное поклонение Брахме [Там же, с. 34] и светопоклонение [Там же, с. 99]; миф о всемирном потопе и спасении Брахмой праведного человека – Ману [Там же, с. 235]; отсутствие храмового служения [Там же, с. 295]; открытие идеи музыкального строя, отражающего «внутреннее согласие всех мировых законов» [Там же, с. 336]; общность между брахманскими санскритскими понятиями и «чисто-славянскими» выражениями [Там же, с. 404-405].

Первоначальный брахманизм появляется на территории Индостана вместе с северо-западными пришельцами из Бактрии и Ирана, которые вступают во взаимодействие с туземным населением [Там же, с. 98] и другими пришельцами с юго-запада, носителями религиозной культуры кушитства – шиваизма. Противостояние (подробно описанное в Рамаяне и Махабхарате) и ассимиляция двух культур, а именно иранского брахманства и кушитского шиваизма (а затем и буддизма) [Там же, с. 201-202] на территории Индостана, привело: к искажению первоначальной религии Вед [Там же, с. 134], превращению изначального монотеизма в политеизм [Там же, с. 157]; деградации первоначального брахманизма до «грубо-политической религии» [13, с. 175-176], позволившей брахманам унижить другие касты Индии [Там же, с. 156]; преобразованию позднего брахманизма в «несвязный синкретизм учений, кое-как скрытый призраком тождества богов в их общей основе» [14, с. 158].

Шиваизм. Главным противником брахманизма, по мысли А. С. Хомякова, выступает шиваизм (сиваизм) – религия, возникшая в древнем африканском государстве Куш (Мероитское царство, по А. С. Хомякову, Эфиопия, современный Судан) и впоследствии распространившаяся на территории Индостана [12, с. 161, 205]. В шиваизме сочетаются пантеизм – признание факта «всеобщей жизненности» [Там же, с. 225] и политеизм – «дробление» Шивы в целом поколении богов, иногда оспаривающих первенство своего прародителя [Там же, с. 236]. Первобытный Шиваизм характеризуется А. С. Хомяковым как «одноначальная» религия, выраженная в бесстыдном повиновении «всем вещественным склонностям» [Там же, с. 205], в страстном и вещественном «стихийном служении» [Там же, с. 229]. «Этот мир, – пишет А. С. Хомяков, – есть всеущий Шива, страстный, деятельный, роскошествующий в избытке жизненных сил, который сам сделался предметом поклонения» [Там же, с. 232]. По мнению А. С. Хомякова, все религии, пока они не начинают враждовать друг с другом, сохраняют человеколюбие («незлобие»). Так и древний шиваизм в первоначальной форме предстает кротким и бесстрастным, однако в Индии, из-за столкновения с брахманством и позднее вишнуизмом, он перешёл все границы – нравственные и разумные [Там же, с. 200].

Данная религия предстает «в органической полярности» мужского начала Шивы (Диониса, Озириса) – невидимой силы, которая всё создает, и женского начала Бгавани (Парвати, Мелитты, Изиды) – видимой вещественности, из которой все создается [Там же, с. 255], «самосозидающегося вещества» [Там же, с. 218]. «Шива вещественно производит (или “рождает”) вселенную союзом с Бгавани, которая является его эманацией» [Там же, с. 256]. При этом А. С. Хомяков подчеркивает, что есть вариация шиваизма (очевидно, шактизм), в которой именно женское начало олицетворяет источник всего сущего, что по мнению мыслителя является крайним и окончательным выражением грубого материализма [Там же, с. 257]. Развитие шиваизма было художественное, то есть строительное [Там же, с. 206], прошло путь от пещерного зодчества к храмо-строительству. С ним А. С. Хомяков связывает торжество «над твердостью гранита и порфира» [Там же, с. 210]. «Вещественный Шиваизм, – пишет А. С. Хомяков, – ограничивался стройною и художественною борьбой силы и разума человеческого с буйною силою неразумного вещества» [13, с. 76].

Основой фетишизма всего Индостана является именно шиваизм. «Разные рудры, лингамы, четки, значки и весь нелепый сбор талисманов» связаны со служением Маха-деве (Шиве) [12, с. 216]. Неотъемлемым элементом шиваизма (и буддизма тоже), по А. С. Хомякову, является змеепоклонство [Там же, с. 219]. Змея символизирует добро в кушитстве и олицетворяет зло в иранстве. По мнению А. С. Хомякова, змея как символ добра не несет «в себе нравственной идеи благодати», но содержит «простое и грубое понятие о силе» [Там же, с. 223]. В основе шиваизма стоит идея творческой необходимости, выраженная А. С. Хомяковым в формуле: «Шива, в высшем своём развитии, ненавидит и творит» [Там же, с. 224]. Он одновременно и символизирует вещественную жизнь, и олицетворяет силу разрушения [Там же, с. 349]. Шива покровительствует асурам, врагам Брахмы и брахманов [Там же, с. 333]. Через йогизм – особую практику труда и «обрядного самоумерщвления» – поклонники Шивы получают власть над всем миром [Там же]. Молитва в шиваизме – «в чистом учении о первобытной необходимости» – не несет «в себе ничего духовного, не от духа воссылается и не к духу обращена, но признается за орудие вещественное (заклинание), покоряющее вещественную природу, олицетворенную в Шиве» [Там же]. Человек, исповедующий шиваизм, может впасть в две крайности, а именно: в «самоубийственный йогизм» или в «крайнее развитие физического разврата» [15, с. 303].

Буддизм («буддаизм»). В философии религии А. С. Хомякова буддизм предстает в двух аспектах. Во-первых, буддизм (первоначальный) как религия, производная от шиваизма («буддо-шиваизм») [13, с. 74], его «изнанка» [12, с. 213]. Буддизм и шиваизм, по А. С. Хомякову, представляют собой соответственно эзотерический («тайная мудрость», «вера жрецов») и экзотерический («закон народа») элементы единого учения, принесенного в Индию из Египта и Эфиопии [Там же, с. 216]. Во-вторых, реформированный (второй) буддизм Шакьямуни, явление «духа иранского» [Там же, с. 329]. Рассмотрим подробнее каждый из этих аспектов.

Для первоначального буддизма (как и для шиваизма) характерны пещерное служение, храмо-строительство, множество скульптур и ступ [Там же, с. 210]. Именно в этих образцах материальной культуры А. С. Хомяков видит основу их сходства. Однако сегодня в пользу их общности говорит схожесть их религиозных практик. И для индуизма (прежде всего шиваизма и шактизма), и для буддизма характерен тантризм, противный традиционному брахманизму [8; 10]. Буддизм и шиваизм для А. С. Хомякова – диалектические противоположности,

две части единого целого (буддо-шиваизма). Это следует из наблюдения мыслителя о том, что шиваизм склонен «переходить в учение о таинственном ничтожестве», а буддизм склонен «переходить в самую грубую вещественность» [12, с. 216]. Буддизм и шиваизм отвечают, по мысли А. С. Хомякова, на две противоположных потребности человека: «желание мудрости и просвещения олицетворяется для него в Будде»; «дикая страсть к наслаждению и к убийству делается предметом поклонения в образе Дурги» (жены Шивы) [Там же, с. 170].

В первоначальном буддизме Будда символизирует сознающий, но безличный [Там же, с. 236] первоначальный дух, невольный в своих действиях, он есть «высшее начало, скорбная и бессильная духовность», предмет поклонения посвященных. От него «истекает» мир (Шива) в своем вещественном («дробном») проявлении. Будда – высший дух, осознает себя в человеке, чувствует своё рабство и стремится уйти в область небытия, спасаясь от ига телесности и необходимости. Идея о подобном «вечном воплощении» Будды в человеке, по мысли А. С. Хомякова, позднее трансформировалась в идею о Его постоянном воплощении в одном конкретном человеке в ламаизме [Там же, с. 232].

Главная черта первобытного буддизма – «благоволение ко всему существу» [Там же, с. 212], а сущность его заключается в пантеизме, признавшем свое ничтожество и погрузившемся в эпикурейство «ленивого и добродушного созерцания» [Там же] «бурной жизни», «беспорядочной и бессмысленной деятельности» [Там же, с. 213]. Буддизм, по А. С. Хомякову, достигает высокой духовности «в смысле отвлеченности от вещества», но, не имея самобытного и живого двигателя, эта духовность является лишь отрицанием, возведенным до религиозного значения [Там же, с. 224]. Высшее торжество буддизма заключается, по А. С. Хомякову, в самоуничтожении (нирване – мирном небытии, свободном убежище долго работавшего духа) [Там же, с. 323, 358], в его основе нигилизм и служение небытию.

Таким образом, в понимании А. С. Хомякова, буддизм сочетает в себе пантеизм и нигилизм. Указывая на крайности буддизма, мыслитель также выделяет «созерцательный нигилизм» и «грубый фетишизм» [15, с. 303]. Само появление и развитие буддизма стало ответом на изменчивость, страсти и неправды видимого бытия. В основе его идея неволи и необходимости [12, с. 224]. Мыслящий дух каждого человека заключен («закован») во внешнюю для него необходимость, и у него есть два способа жить: признать необходимость и беспрекословно служить ей; уничтожить себя и получить свободу [Там же, с. 229]. Буддизм реализует идею благоволения всему и равного отношения ко всему и, как следствие, лишен нравственного начала [Там же, с. 225-226], так как нравственность возможна только при наличии свободной воли, способной сделать выбор в пользу добра или зла.

Буддизм Шакьямуни (Гаутамы) предстает в трудах А. С. Хомякова как реформа и проповедь шиваитского протестантизма (а не брахманизма, как считали ученые [Там же, с. 213]) – древнего учения с примесью новой «брахмано-философской» стихии [12, с. 227; 14, с. 156]. Он не только перестает быть эзотерическим учением (религией шиваитских жрецов) и становится достоянием всех без исключения людей, но также разрывает союз с шиваизмом [12, с. 329].

Стремление Шакьямуни к реформированию «буддо-шиваизма» А. С. Хомяков почитал за «явление духа иранского» [Там же]. При этом реформированный буддизм (индийский буддизм) сохраняет учение о «всемогущей необходимости», но «объявляет ему войну», приняв поклонение «бессильному» духу в самом его бессилии [Там же]. Вечный дух – Будда – приобретает (от брахманизма) личный характер [Там же, с. 258]. Буддизм предстает в форме нравственного учения, заключающегося в служении вечному духу, подчиненному необходимости.

В позднем буддизме А. С. Хомяков также видит элементы философствования, однако признает их последствиями синкретизма и реформации, которые происходили в разные эпохи его истории [Там же, с. 212]. Поздний буддизм состоит из ряда крайних противоположностей, обусловленных слиянием в нем изначально несовместимых элементов разных культур [Там же, с. 216-217]. Постоянное включение новых элементов в буддийское учение Шакьямуни, обусловлено по мысли А. С. Хомякова, с одной стороны, сохранением кушитской идеи необходимости в его основе (что постоянно приводит к борьбе с этой «чуждой стихией»), с другой – отсутствием опоры на культурное «предание» (так как происходит разрыв с шиваизмом) [Там же, с. 329].

Вишнуизм. Зарождение вишнуизма происходит во время столкновения брахманизма и шиваизма, знаменует победу брахманов [Там же, с. 202] и относится А. С. Хомяковым к третьему тысячелетию до нашей эры [13, с. 78]. Главная идея вишнуизма заключается в поклонении Вишну – северному бактрийскому (славянскому) боже-ству [12, с. 299, 416-417], которое представлено «в своей человеческой деятельности», повторяющее свой образ «в символических и исторических аватарах» [Там же, с. 236]. В вишнуизме более чем в каком другом индийском учении проявляется идея эманации. Так, Брахма создает вселенную, Шива и Бгавани рожают её, а Вишну проявляет вселенную из самого себя [Там же, с. 258].

У вишнуизма и брахманизма одна основа – иранство, свобода и духовность [Там же, с. 299]. Однако вишнуизм «более представляет характер антропоморфизма», чуждый изначальному брахманству [Там же, с. 295]. В вишнуизме идея первобытного духа преобразуется в образ «мыслящего существа земного, человека», буквально понимается предание о первых контактах Творца (Вышнего Бога, царя земли) и творения [Там же, с. 299]. Брахманы приняли вишнуизм с его видимыми образами и представлениями, с его храмовым служением, поскольку тот удовлетворял потребности грубого большинства [Там же, с. 295]. Вишнуизм – нелогичная, неразумная, поэтическая религия, объединяющая в себе собственное учение об аватарах Вишну, брахманскую идею свободы и нравственного развития, внешние атрибуты и символы шиваизма [2; 12, с. 297]. Вишнуизм отходит от отвлеченной философии брахманства и оков «грубо-чувственного мира» шиваитов, развивая искусство слова и песни [13, с. 76]. В рамках вишнуизма формируется представление о Тримурти (Брахма – Вишну – Шива), в которой лидирующее положение естественно принадлежит Вишну [12, с. 296].

Вишну (Вышний), подчеркивает А. С. Хомяков, не отвлечённость, как Брахма – символ духовности или Шива – символ вещественности [Там же, с. 297], но «представитель человеческой деятельности и человеческой жизни», возведённых в божественное достоинство. Его характер проявляется в «благой деятельности, в спасении мира от пучины вод», в борьбе против Дракона и асуров (злых духов) [Там же, с. 300]. Он «посредник между видимым миром и невидимым Богом, вооруженный и чистый защитник чистого творения от нечистой силы враждебных духов» [13, с. 75]. Красота Вишну представляет идеал человеческого образа в Раме и Кришне [12, с. 298]. Его супруга Лакшми не является его диалектической противоположностью (как Бгавани для Шивы), она идеал женщины, «неразлучная и верная подруга» [Там же, с. 296].

Джайнизм («джайнство», «яинство»). Джайнизм, по мнению А. С. Хомякова, является кушитской религией, одной из сект древнего буддизма [12, с. 330; 13, с. 172]. В основе джайнизма «чистый атеизм» (учение о необходимости). В джайнизме раскрывается учение о верховном духе, проявляющемся в человеке, но не в каждом (как в первоначальном буддизме), а только в некоторых людях – героях, достигших великого исторического значения [12, с. 294-295; 13, с. 293].

Первая миграция иранцев-брахманов в Индостан происходит, по А. С. Хомякову, в начале (или даже ранее) III тысячелетия до н.э. [13, с. 46]. Примерно к тому же времени мыслитель относит появление в Индостане шиваитов, а рассвет их культуры относится им к середине III тысячелетия до н.э. [Там же, с. 48]. В это время (середина третьего тысячелетия) происходит столкновение северных и южных народов и их культур, которое завершилось победой юга над севером (шиваизма над брахманизмом). Спустя несколько столетий (конец третьего тысячелетия – начало второго тысячелетия до н.э.) из Бактрии (родины брахманизма) в Индостан вошли «воинственные толпы водопоклонников» (вишнуитов), покоряя территории Индостана и Цейлона [Там же, с. 73]. Они помогли своим братьям брахманам победить своих шиваитских противников, а затем одержали культурную победу и над брахманами [Там же, с. 74-75]. С одной стороны, вишнуизм – «создание бактро-славянской семьи» – становится преобладающей религией Индостана, с другой – происходит «религиозное смешение, и брахманство и вишнуизм слились с шиваизмом» [14, с. 159]. В этой системе не находится места первоначальному буддизму, который на тысячелетия остается в тени шиваизма [13, с. 80]. В конце II – начале I тысячелетия до н.э. мудрец Шакьямуни проводит реформу древнего шиваизма, воскрешает, пополняет и делает доступным для всех «древнее учение жрецов кушитских» – буддизм. После этого буддизм ещё много веков существовал и даже преобладал в Индии до своего изгнания [Там же, с. 80, 170]. Буддизм изгоняется брахманством из Индии в период с V по XII в. нашей эры [Там же, с. 292].

Главное идейное противостояние между иранством и кушитством в Индии, по А. С. Хомякову, происходило прежде всего в оппозиции: брахманизм, вишнуизм – шиваизм, буддизм, джайнизм. При этом и в иранских, и в кушитских религиях мы находим различные взгляды на понимание ряда фундаментальных идей. Наиболее принципиальными из них, на наш взгляд, для А. С. Хомякова выступают идеи *божественного (высшего) духа и поклонения ему, творения мира и нравственного развития.*

Иранский брахманизм верит в личного, непроявленного, свободно-творящего мир Бога – Брахму. Поклонение Ему происходит либо в молитве (гимне), непосредственно обращенной к нему, либо опосредованно направленной на Него через обращение к силам природы – Его творениям. В иранском брахманизме человек имеет свободную волю, которая, в сущности, является основой нравственного развития [12, с. 236].

Как справедливо отмечает Б. Щеглов, кушитские религиозные учения «не в состоянии удовлетворить стремлению человеческой души к органическому единству с Богом и к духовной свободе» [16, с. 92]. Так, в древнем кушитском шиваизме нет представления о вечном духе, но есть представление о некоей творческой силе, которая, вступая во взаимодействие с вещественностью (материей), рождает вселенную. Иными словами, личного Творца нет, вечного духа тоже, есть только стихии, которые через соединение по необходимости рожают мир. Именно вещественному миру и его стихиям поклоняются в шиваизме. Поклонение проявляется: в служении своим страстям; в покорении природных стихий, подчинении их своей воле, что воплощается, например, в масштабном храмостроительстве; в йогизме – практике, направленной на получение способностей, позволяющих влиять на вещественную природу. В шиваизме нет основы для нравственности, так как все хорошие и дурные склонности и стремления человека являются проявлениями высшего начала [12, с. 170].

Первоначальный буддизм как эзотерическая (жреческая) часть шиваизма восполняет «пробел», добавляя к общей шиваитской концепции идею сознающего и безличного духа (Будды). Мир – его эманация, но не творение [Там же, с. 232]. Этот дух проявляется во внутреннем стремлении людей к свободе, которая возможна только через переход в небытие. Поклонение или практика в первоначальном буддизме заключается в ленивом созерцании, в формировании безразличного отношения ко всему сущему, приводящего в конечном счете к самоуничтожению. Это учение также признается А. С. Хомяковым безнравственным, так как равное отношение ко всему сущему фактически выводит человека за пределы представлений о добре и зле.

Джайнизм, по А. С. Хомякову, сохраняет общую концепцию древнего буддизма, но указывает на исключительное проявление безличного духа лишь в некоторых людях. Таким образом, возможность перехода в небытие (получение свободы) существует не для всех, но только для избранных. Хомяков не пишет, кем именно избранных, но, очевидно, избранных необходимостью.

В реформированном буддизме Шакьямуни высший дух приобретает личный характер, но остается бес-сильным, подчиненным необходимости. Однако он не Творец. Весь мир от самой отвлеченной мысли до «без-жизненного вещества» истекает из «общего духа» по необходимости [Там же, с. 258]. Реформированный

буддизм является для А. С. Хомякова «чудной религией», одновременно и нравственным, и безнравственным учением [Там же, с. 335]. С одной стороны, его практика требует нравственного совершенствования и соответственно волевого усилия, с другой стороны, по-прежнему признается власть необходимости, отрицающая возможность существования свободной воли. Анализ характеристик древнего буддизма и реформированного буддизма в изложении А. С. Хомякова обнаруживает разительное сходство между древним буддизмом и тхеравадой, реформированным буддизмом и махаяной.

Поэтический вишнуизм делает Высший дух совершенно антропоморфным. Вишну – это не просто олицетворение, но лицо, подлинное изображение Бога [Там же, с. 296]. С точки зрения А. С. Хомякова, вишнуизм сложнее всего определить, так как он предельно синкретичен: Вишну впитывает в себя характеристики Брахмы и Шивы. В нем сочетается человеческий произвол, свобода чистого духа и атрибуты грубой вещественности [Там же, с. 297]. Из общих характеристик вишнуизма, которые мы встречаем у А. С. Хомякова, следует, что Вишну изливает мир из самого себя, но, в отличие от буддизма, это происходит по его свободному творческому волеизъявлению. Он не просто производит мир, оставаясь в стороне, но постоянно участвует в потоке жизненных событий, влияет на них, восстанавливая порядок, спасает мир и занимается благой деятельностью. Вишнуизм – нравственная религия, сам Бог и Его супруга в своих воплощениях представляют нравственные идеалы образа человеческого [Там же, с. 298] – мужчины и женщины. Поклонение ему происходит через прославление его в словах и песнях [13, с. 76]. Однако подробно характер этого поклонения у А. С. Хомякова не раскрывается.

Заключение

Таким образом, мы приходим к следующим выводам.

Во-первых, едва ли можно утверждать, что А. С. Хомяков проник в сущность рассматриваемых им индийских религий. Фактически, он ничего не говорит о религиозном опыте брахманов, шиваитов, буддистов, джайнов и вишнуитов. Религиозный опыт многообразен даже у представителей одной религии и не может быть охвачен и сведен пусть и к оригинальной концепции иранства и кушитства. Хомяков и не стремится к этому. Его философия религии – это, прежде всего, аксиология религиозных культур, вскрывающая духовные ценности, моральные и психологические установки разных народов, в данном случае народов Индии.

Во-вторых, изучение индийской религиозной культуры пропитано у него явным критическим отношением к исследуемому материалу. Хомяков как православный философ не находит в образцах индийской религиозной мысли учения, которое он мог бы поставить в один ряд с «иранским» христианством. Даже в «иранских» брахманизме и вишнуизме обнаруживаются недостатки. Вишнуизм впитал в себя слишком много кушитских элементов и как религия является результатом человеческого произвола, а в брахманизме «умствование» преобладает над убеждением веры, разум над сердцем.

В-третьих, сравнительный анализ характеристик индийских религиозных учений в интерпретации А. С. Хомякова обнаружил безнравственный характер шиваизма, древнего (первоначального) буддизма и джайнизма, а также нравственный характер брахманизма, вишнуизма и реформированного буддизма.

В-четвертых, хронология развития индийских религиозных учений А. С. Хомякова не соответствует данным современной исторической науки. Однако мыслитель и не стремился к подобному соответствию, напротив, он критиковал ученых, ставил под сомнения их выводы. Его работа важна не столько для историков, сколько для культурологов, важны не датировки, а сам оригинальный подход А. С. Хомякова к развитию и взаимодействию индийских религиозных культур. Например, он представил буддизм и шиваизм в качестве двух аспектов единого учения, на основе общих ценностных установок, которые на практике реализуются в пределах двух противоположных крайностей, или сделал родиной буддизма и шиваизма африканский континент, или отнес вишнуизм к проявлению славянской (вендской) культуры на востоке, или произвел джайнизм от древнего буддизма и т.д. Он представил логику взаимодействия индийских религиозных культур, что позволило нам представить её в системе.

Скрупулёзная верификация подобного культурологического подхода А. С. Хомякова могла бы стать серьезной и непростой научной задачей, при том, что её решение потребовало бы реконструкции всей системы религиозных культур, представленных в философии А. С. Хомякова. Поэтому перспективы дальнейшего изучения философского наследия А. С. Хомякова мы видим, прежде всего, в исследовании характеристик религиозных учений Европы и Ближнего Востока в интерпретации мыслителя.

Источники | References

1. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков // Бердяев Н. А. Собрание сочинений: в 5-ти т. Париж: YMCA-Press, 1997. Т. 5. Алексей Степанович Хомяков. Миросозерцание Достоевского. Константин Леонтьев. С. 9-202.
2. Гранин Р. С. Символика «Семирамиды» А. С. Хомякова [Электронный ресурс]. URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=420 (дата обращения: 10.09.2021).
3. Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков: в 2-х т. Киев: Тип. И. И. Горбунова; Тип. Акц. О-ва «Петр Барский в Киеве», 1902. Т. 1. Кн. 1. 904 с.

4. Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А. С. Сочинения: в 2-х т. М.: Медиум, 1994. Т. 1. Работы по историософии. С. 3-14.
5. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Академический проект, 2007. 551 с.
6. Лясковский В. Н. Алексей Степанович Хомяков: его жизнь и сочинения. М.: Университетская типография, 1897. 178 с.
7. Михайлюкова Н. Н. Методологические исследования древних религий в «Семирамиде» А. С. Хомякова (на примере древнекитайских религий) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 16 (71). С. 217-223.
8. Парибок А. В., Андросов В. П. Тантризм // Большая российская энциклопедия: в 35-ти т. М.: Большая российская энциклопедия, 2016. Т. 31. С. 659-660.
9. Пушкин С. Н. Историософия А. С. Хомякова [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoriosofiya-a-s-homyakova> (дата обращения: 09.08.2021).
10. Пятигорский А. М. Тантризм // Философская энциклопедия: в 5-ти т / под ред. Ф. В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 181-182.
11. Скороходова С. И. Азия в русской философии XIX века [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/aziya-v-russkoy-filosofii-xix-veka> (дата обращения: 09.08.2021).
12. Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории. Ч. 1 // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Университетская типография, 1900. Т. 5. 614 с.
13. Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории. Ч. 2 // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Университетская типография, 1904. Т. 6. 533 с.
14. Хомяков А. С. Записки о всемирной истории. Ч. 3 // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Университетская типография, 1906. Т. 7. 531 с.
15. Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Университетская типография, 1900. Т. 1. С. 287-320.
16. Щеглов Б. Ранние славянофилы, как религиозные мыслители и публицисты. Ч. 1. К вопросу о сущности учения А. С. Хомякова. Киев: Тип. Первой Киевской Артели Печатного Дела, 1917. 137 с.

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): 12.08.2021; опубликовано (published): 30.09.2021.

Ключевые слова (keywords): А. С. Хомяков; брахманизм (браманнизм); шиваизм; буддизм; вишнуизм; джайнизм; А. S. Khomyakov; Brahmanism; Shaivism; Buddhism; Vaishnavism; Jainism.