

Диакон Георгий Максимов

Православие и буддизм

**Осмысление буддизма в трудах
православных авторов XIX–XX вв.**



**ПРАВОСЛАВНОЕ МИССИОНЕРСКОЕ ОБЩЕСТВО
ИМЕНИ ПРП. СЕРЯПИОНА КОЖЕЗЕРСКОГО**

МОСКВА, 2013

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом
Русской Православной Церкви

ИС 12-218-1552

Диакон Георгий Максимов. Православие и буддизм. М.: Православное миссионерское общество имени прп. Серапиона Кожеозерского, 2013 г. — 224 с.

Эта книга написана для мусульман, желающих понять христианство, и для христиан, желающих понять ислам; для мусульман, желающих лучше узнать ислам, и для христиан, желающих лучше узнать христианство.

© Максимов Ю.В.

ISBN 978-966-1691-06-02

Введение

Буддизм — одна из мировых религий, существующая более двух с половиной тысяч лет и насчитывающая сотни миллионов последователей.

Долгое время мир буддизма и мир Православия не пересекались. Хотя на рубеже II–III веков Климент Александрийский писал о том, что «есть среди индийцев и такие, которые верят наставлениям Будды (Boutta), которого они за его наивысшую благочестивость почитают как бога» (Strom. I, 15, § 71), но после этого, не считая эпизодических упоминаний у Мариа Викторина и блж. Иеронима, о Будде и его учении в православном мире не говорили вплоть до нового времени.

Тогда как несториане еще в раннее средневековье направляли своих миссионеров в Китай и Тибет, а позднее армянские купцы создали свои общины не только в Индии, но и в государствах Юго-Восточной Азии, для православных христиан страны буддизма оставались terra incognita.

Официальное присутствие Православия на территории буддистской ойкумены началось с учреждения Православной миссии в Китае в 1712 году, однако лишь сто лет спустя ее работники обратили внимание на изучение буддизма¹.

¹ Подробнее о ней см.: *Дацышен В.Г.* История Российской Духовной Миссии в Китае. Гонконг, 2010.

Стоит упомянуть примечательный случай состоявшейся в 1792 г. личной встречи митрополита Хрисанфа (Контарини) с Далай-ламой VIII. Митрополит Хрисанф, родом грек, в своем путешествии по странам Востока с греческими купцами, прибыл в столицу Тибета Лхассу. Далай-лама дважды любезно принимал православного архиерея, расспрашивая о происхождении и вере. Оказалось, он слышал о Православии из донесений о русских посольствах, прибывающих ко двору китайского императора. На прощание Далай-лама позаботился о финансовом обеспечении обратной дороги митрополита Хрисанфа².

В России «исследованиям светских ученых предшествовали буддологические изыскания деятелей Русской Православной Церкви, активно ведущей миссионерскую работу и стремящейся вооружить будущих миссионеров знанием буддийской догматики, культовых практик различных школ и направлений буддизма»³, причем «сочинения православных миссионеров отличались высокой тщательностью»⁴.

² *Кобеко Д.Ф.* Поездка митрополита Хрисанфа к Далай-ламе в 1792 г. // Сборник, изданный комитетом Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым. СПб., 1884. Сс. 1-14.

³ *Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами русских исследователей XIX-нач. XX века. СПб., 1998. С. 3.

⁴ *Ефимова И.Я.* Влияние индийской философии на философскую мысль России. // Россия — Индия. М., 2000. С. 45.

В 1852 г. начальник XIII духовной миссии в Китае архимандрит Палладий (Кафаров) опубликовал труды «Жизнеописание Будды» и «Исторический очерк древнего буддизма». В 1858 г. издал книгу о сибирском буддизме архиепископ Нил (Исакович), устроитель миссии среди бурят. В 1869 г. вышел в свет краткий очерк св. Николая (Касаткина) о японском буддизме. Важный вклад в изучение буддизма внесли позднее сотрудники Калмыцкой миссии.

В 1884 г. с целью подготовки миссионеров среди российских буддистов, в Казанской Духовной Академии была создана кафедра истории и обличения ламайства. Ее студенты обучались калмыцкому и бурятскому языкам, а с 1914 г. и тибетскому. Именно это отделение подготовило целый ряд православных специалистов по буддизму и в целом по монголоведению — таких как А.А. Бобровников, священник Иоанн Попов, архиепископ Гурий (Степанов), священник Амфилохий (Скворцов) и др.

К концу XIX века в западных христианских странах, а затем и в России, появилась своего рода мода на буддизм. Теософическое Общество успешно распространяло свою интерпретацию этого древнего мировоззрения, издавались написанные для христианского читателя «Буддийские катехизисы», а в нашумевших книгах утверждалось, что христианство все свои основные положения заимствовало из буддизма и что Сам

Христос лишь «образ и подобие Будды», — наконец, предсказывалось, что христианство вот-вот сойдет с исторической арены и уступит место в Европе буддизму. Эти идеи стали очень популярны у светской части общества, даже не столько в силу интереса к самому буддизму, сколько из желания использовать указанные идеи для ослабления позиций Церкви в обществе.

В свете новых обстоятельств стало очевидно, что осмысление буддизма востребовано уже не только в миссионерских, но и в апологетических целях. На этой ниве потрудились также представители Киевской Духовной Академии, среди которых можно выделить И.Ф. Краснитского и Д.В. Горохова. Особого внимания заслуживает капитальный труд почетного члена Московской Духовной Академии В.А. Кожевникова.

Помимо написания собственных сочинений, переводились также лучшие апологетические работы с европейских языков. В этой связи стоит упомянуть изданные в Санкт-Петербурге в 1896 г. лекции венского индолога профессора Леопольда фон Шредера (1851-1920) под общим названием «Мнимое сходство и существенное различие между христианством и буддизмом», а также работу американского миссионера-пресвитерианина доктора Сэмуэла Г. Келлога (1839-1899) «The Light of Asia and the Light of the World», опубликованную по инициативе священномученика Философа (Орнатского) в Киеве в 1893 г.

под названием «Буддизм и христианство. Сравнение легендарной истории и учения Будды с евангельской историей и учением нашего Господа Иисуса Христа».

В целом количество книг и статей, написанных русскими православными авторами на рубеже XIX-XX веков с полемикой или апологетикой в адрес буддизма исчисляется десятками. Как по количеству, так и по качеству русская дореволюционная литература этого направления уникальна. Хотя православная литература, посвященная буддизму, создавалась позднее и в греческой и в сербской и в англоязычной православной среде, равно как создается и в новейшее время в России, нигде уже она не основывалась на столь серьезном изучении материала, когда автор был бы в курсе всех научных трудов по его теме, читал буддистские канонические книги на восточных языках, и имел личный богатый опыт общения с буддистами. В своих лучших представителях дореволюционная апологетика дала авторов целого ряда серьезных работ по сравнительному религиоведению, выполненных на высоком научном уровне.

В советское время вклад православных миссионеров и апологетов в изучение буддизма и значение их трудов замалчивалось или даже сознательно принижалось. «Советские исследователи оценивали их... во многом сквозь призму идейно-политических принципов. По идеологи-

ческим соображениям допускались упрощенные и искаженные характеристики востоковедов-миссионеров»⁵. В результате «в российской историографии сложился взгляд на миссионерское востоковедение как на недостаточно научное», и только в 1990-е годы стали звучать предложения пересмотреть устоявшиеся представления⁶.

В.Л. Успенский призывал «покончить с этим печальным заблуждением и воздать должное трудам многих поколений монголоведов — преподавателей и выпускников Казанской Духовной Академии»⁷. Отзываясь о монголоведении в Казанской Духовной Академии, И.В. Кульганек отмечала, что «эта страница истории отечественной науки до сих пор осталась непрочитанной, хотя несомненного внимания заслуживают и высокий уровень преподавания предметов монгольского отделения, о чем говорят методические пособия и учебники, которыми пользуются студенты восточных факультетов и по настоящее время, и имена известных монголистов, преподавателей и профессоров КДА», в числе которых упоминает имена свящ. Иоанна Попова

⁵ Колесова Е.В. Востоковедение в синодальных учебных заведениях Казани. Середина XIX — начало XX веков. Казань, 2000. С. 12.

⁶ Там же. С. 7.

⁷ Успенский В.Л. Казанская Духовная Академия — один из центров отечественного востоковедения // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2. СПб., 1996. С. 118.

и арх. Гурия (Егорова)⁸.

Помимо преубеждений советского времени другой причиной недооценки трудов православных ученых является непонимание специфики миссионерского востоковедения. Их работы некорректно оценивать исходя из тех целей, которые ставят перед собой светские религиоведы, поскольку они имели другие цели, но от этого используемые ими методы не становились менее научными, а сделанные выводы — менее значимыми.

Е.В. Колесова справедливо отмечает, что «задачи миссионерской деятельности определили прикладной характер казанского миссионерского востоковедения и способствовали его формированию как особого самостоятельного направления, отличавшегося от академической ориенталистики проблематикой исследований, ее интерпретацией и методологическими приемами»⁹. «Казанское миссионерское востоковедение являлось, с одной стороны, составной частью российской ориенталистики, а с другой, самостоятельным направлением»¹⁰. В их «деятельности сочетались и взаимно дополнялись миссионерские и научные задачи. Предлагая критику ислама и буддизма с позиций христиан-

⁸ *Кульганек И.В.* Предисловие // *Mongolica-III*. СПб., 1994. С. 7.

⁹ *Колесова Е.В.* Указ. соч. С. 173.

¹⁰ Там же. С. 175.

ства, востоковеды Казанской академии одновременно отстаивали научные методы их исследования на основе глубокого изучения восточных источников»¹¹. В результате «миссионеры-востоковеды накопили значительный фактический материал, ввели в научный оборот ранее неизвестные источники, поднимали темы, которыми не занималась академическая наука»¹².

Не смотря на свой высокий уровень, работы дореволюционных православных авторов практически неизвестны современным апологетам, интересующимся темой буддизма, — за исключением книги Кожевникова, переизданной в 2002 году. До сих пор не было произведено целостного обзора православной противобуддистской полемики и апологетики. Несколько кратких статей — д. С. Барицкого¹³, А. Ларионова¹⁴ и братьев Посадских¹⁵, — не претендуют на полноту и всеохватность. Не исследована эта тема и светскими

¹¹ Там же. С. 176.

¹² Там же. С. 177.

¹³ Православная мысль о буддийском богоотрицании // <http://www.bogoslov.ru/text/598496.html>.

¹⁴ *Ларионов А.* Особенности восприятия буддизма святителем Николаем (Касаткиным) // Альфа и Омега № 3(44), 2005. Сс. 72-78.

¹⁵ *Посадский А.2В., Посадский С.В.* К проблеме христианской герменевтики буддизма // Диалог отечественных светской и церковной образовательных традиций. Материалы Покровских чтений 2006–2007 гг. СПб., 2007. Сс. 318-323..

учеными, — так, в книге Т.В. Ермаковой упомянуты лишь некоторые православные исследователи буддизма.

В этой книге мы рассмотрим работы наиболее значимых православных авторов, писавших о буддизме, — не только в дореволюционной России, но и позднее в Сербии, в Греции и в США.

Хотя дореволюционная литература по своему научному уровню остается непревзойденной, она имела тот недостаток, что была написана языком, недоступным для широкого читателя. Полемическая русская литература рубежа XX–XXI веков (д. Андрей Кураев, арх. Рафаил (Карелин), В.Ю. Питанов), напротив, хотя и уступает в научной основательности, но сильно выигрывает в доступности изложения. Есть и другие отличия. В силу упомянутой противохристианской критики конца XIX века, работы православных апологетов того времени прежде всего были обращены на установление различий христианства и буддизма. В настоящее время, в изменившихся условиях, некоторые православные авторы больше уделяют внимания сходствам, в том числе, предлагая это как возможный миссионерский метод.

Если адресатом работ дореволюционных авторов предполагался «свой», православный читатель, либо же «колеблющиеся», то позднее в текстах свт. Николая Сербского и свидетельств обращенных американцев мы видим попытки

создавать тексты, рассчитанные в том числе и на читателя-буддиста. Если в XIX веке ценилась интеллектуальная аргументация, то к настоящему времени большее значение приобретает аргументация от личного опыта, в связи с чем становятся популярны свидетельства тех, кто из буддизма обратился в Православие. Наконец, резкость и жесткость высказываемых суждений уступают место осторожности и подчеркнутой вежливости.

За некоторыми исключениями (Горохов, Кожевников), православные авторы, писавшие о буддизме, не были знакомы с трудами предшественников. Однако, не смотря на это, мы видим единство в понимании ими главных черт, отличающих буддизм от Православия, что позволяет говорить об общих принципах православного осмысления буддизма.

Как правило, рассматриваются наиболее выдающиеся авторы, но для полноты картины мы включили в рассмотрение и тех, кто допускал серьезные ошибки в изображении буддизма.

Архиепископ Нил (Исакович)

Архиепископ Нил (Исакович Н.Ф, 1799-1874) — один из первых русских исследователей буддизма. Изучение этой религии было напрямую связано с его архипастырскими трудами в Сибири. Оказавшись в 1838 г. на Иркутской кафедре, владыка не только развил церковную жизнь среди русского населения, но отличился также миссионерскими трудами среди забайкальских народов. Особое внимание он уделял бурятам и считается распространителем Православия среди бурятского народа. Ему доводилось лично совершать массовые крещения — по несколько сотен бурят. Под влиянием архиепископа обратился в Православие лама Дембрел Дорджеев, который принял крещение с именем Николай и позднее удостоился священнического сана. О. Николай Дорджеев стал ближайшим помощником архиепископа Льва как в проповеди бурятам, так и в переводе Евангелия и богослужебных книг на монголо-бурятский язык. За время трудов архиепископа Нила в Сибири было построено более 70 храмов и крещено около 20 000 человек.

На протяжении шестнадцатилетнего служения в Сибири архиепископ Нил имел много возможностей изучить верования местных

буддистов, тем более что он освоил их язык и познакомился с буддистской литературой. По результатам своих наблюдений он в 1858 г. в Санкт-Петербурге опубликовал книгу «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири»¹⁶.

Во вступлении архиепископ указывает, что «буддизм, случайно явившись в дальних пределах отечества нашего, сумел стать твердою ногою, воздвиг капища, обставил себя легионом жрецов и более столетия господствует от Амура до Лены над значительнейшей частью монголо-бурятского и тунгусского племени» (Сс. 13-14). Это обстоятельство побуждает «к обнаружению оснований, на которых утверждается столп лжемудрия» (С. 14).

Таким образом, книга архиепископа Нила не является собственно полемической и посвящена описанию верований и обрядов буддистов-бурятов. В ней нет ни систематической критики буддизма, ни сравнения его положений с христианством. Однако она все же позволяет составить представление о том, как архиепископ-миссионер воспринимал буддизм.

В целом он изображает буддизм лишь как один из вариантов классического язычества: «Догматизм буддийский, представляя легион богов, приукрашает историю их тысячами мифов

¹⁶ Здесь и далее если указывается издание исследуемого автора, то впоследствии ссылки на него приводятся в скобках в самом тексте книги.

и всеми мечтами, какие только могли родиться под пламенным небом Индии. В нравственных уроках видно стремление к аскетизму... В обрядовой части буддизм приводит в действие все пружины древнего язычества. Дивит разнообразием хуралов и гурумов, вдается в оргии и допускает экстазы, не разнящиеся от пифийских и шаманских» (Сс. 17-18).

Нужно отметить, что, хотя владыка был знаком с трудами некоторых ученых-востоковедов, в изложении буддизма он предпочитал доверять тому, что лично видел и слышал от буддистов и что вычитал в их книгах. В силу этого его труд вряд ли можно признать адекватным изложением «классического буддизма» или «буддизма в целом», но он честно показывает, какое выражение буддийские верования находили в умах бурятского народа в те времена, когда от насаждения буддизма прошло всего сто лет, и когда не только миряне, но и многие ламы оставались незнакомы с каноническими книгами и тонкостями буддистского учения. И, хотя для настоящего времени изложение архиепископом Нилом буддийского мировоззрения выглядит в чем-то устаревшим, а в чем-то ошибочным, несомненно, такой подход имел практическую ценность для его миссионерских трудов, поскольку описывал реальные верования простых людей.

Для подтверждения того, насколько может отличаться «книжный буддизм» от представле-

ний простых буддистов, владыка Нил приводит слова одного из исследователей: «спросите любого бурята или тунгуса о предвечной причине всего видимого и получите в ответ, что Бурхан, т.е. Будда почитается началом творческим. Но буддийские книги не знают Всевышнего Существа, создавшего все видимое и невидимое¹⁷» (С. 19).

Вопреки известным ему мнениям ученых, архиепископ Нил полагает, что буддисты имеют веру в «безначального и вечного Бога, Творца всего видимого и невидимого» (С. 20). В подтверждение этого он приводит не только личные сообщения, но и выдержки из монгольских книг. В частности, он цитирует слова с примерным переводом: «Тому Богу, который сотворил гору Сумбер и весь мир, который даровал земле изобилие плодов, а небо украсил солнцем и луной, должны мы приносить хвалу и благодарение» (С. 21).

Это сильно расходится с тем, как описывают буддийское учение последующие христианские авторы, равно как и светские исследователи. Между тем опыт современных миссионеров свидетельствует, что и ныне рядовые сибирские буддисты в большинстве своем отвечают положительно на вопрос о вере в Бога Творца, хотя это представление и не занимает сколько-либо значительного места в их религиозной жизни.

¹⁷ В качестве источника цитаты архиеп. Нил указывает: Ученые записки казанского Университета. II. 1835. С. 389.

Разрешить это противоречие помогают слова современного буддолога из Бурятии, который критикует перенесение общепринятых представлений о буддизме на российский буддизм.

«В качестве основных положений буддизма рассматривалось то, что он учит отсутствию души; духовное совершенство понимает... как уничтожение личности; нирвану рассматривает как прекращение процесса бытия; отрицает бытие Бога и, более того, представление о запредельном. Подобная трактовка буддизма может быть применена к некоторым школам буддизма хинаяны... но никак не к буддизму в целом, тем более его форме, бытовавшей в России.

Подобные оценки буддизма... долгое время оставались доминирующими, невзирая на значительное число эмпирического материала, вводимого в научный оборот исследователями буддизма махаяны... Все современные формы буддизма, в которых обнаруживались черты, не вписывающиеся в изложенную модель, рассматривались как позднейшие образования... В данном случае исследовательская парадигма, выстроенная впервые, приобрела нормативный характер и стала служить фильтром... новый эмпирический материал интерпретировался таким образом, чтобы не вступать в противоречие с этой парадигмой»¹⁸.

¹⁸ *Нестеркин С.П.* Основные тенденции развития буддизма в России // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 6. С. 16-17.

Относительно тезиса о «буддистском атеизме», Нестеркин замечает, что «концепция Ади-будды как изначально-сущего «отца всех Будд», развиваемая в основном в текстах ваджраяны, позволяет говорить о наличии в буддизме определенного рода теизма, хотя и отличного от христианского. Ади-будда — это не Бог-творец и не всеобщая субстанция. Это — изначально чистота, присущая каждому живому существу. Те, кто под воздействием неведения не узнали в ней свой «истинный лик», стали живыми существами, а те, кто узнал — буддами»¹⁹.

Конечно, даже из того, что пишет Нестеркин о концепции Ади-будды, видно, что проводить параллели с учением в Боге Творце было бы все-таки слишком смело. Стоит заметить, что такой авторитетный представитель тибетского буддизма как Далай-Лама XIV также считает буддизм религией, отрицающей идею Бога Творца²⁰. Поэтому оснований оспаривать принци-

¹⁹ Там же. С. 19.

²⁰ Из ответов Далай-ламы XIV: «В текстах, где приводится Слово Будды, можно найти весьма недвусмысленные указания на то, что бога-творца не существует... Дхармакирти обсуждает один из стихов, где говорится, что под «полностью просветленным» понимается «ставший» совершенным. Само используемое здесь слово «ставший» свидетельствует об отсутствии веры в вечное и абсолютно совершенное существо... Такова позиция буддистов в этом вопросе» (http://savetibet.ru/2009/10/24/dalai_lama.html).

альную нетеистичность буддизма все-таки нет. Однако эта концепция может объяснить, откуда у бурятов XIX века могли взяться представления о Будде как о Высшем Существо. Действительно, описывая верования сибирских буддистов, архиепископ Нил указывает, что будда Шакьямуни лишь представитель верховного Будды, которого он называет Абида (=Ади-будда). Вероятно, своеобразная интерпретация этого учения наложилась в умах сибирских народов с добуддистскими верованиями в верховного благого бога, творца мира. Эти представления хорошо сохранились у той части тунгусов, которых не затронуло распространение буддизма в Сибири.

Изложение буддизма вл. Нилом в этом пункте подвергалось критике последующими православными исследователями. В частности, священник Иоанн Попов писал: «Из всех известных нам авторов, писавших о ламаизме, один только преосвященный Нил утверждает, что ламаисты признают творение мира такое будто бы, какое возвещается и христианством. Но, утверждая это, преосвященный автор тут же сам себя и опровергает. Говоря о том, что, по учению ламаистов, Абида благоволил создать множество миров творческою своею силою, преосвященный Нил добавляет: «Хубилгану быибер», что по буквальному переводу, прежде всего, означает: телом превращений или превращенным телом... Иначе говоря: «хубилгану быйе» — это скорее

искусство фокусника, вытаскивающего, например, из одной шляпы целый ворох мочал и тем изумляющего простодушных зрителей, и совсем ничего не имеющее похожего на творческую силу в христианском смысле слова»²¹. О. Иоанн допускает, что причиной такого ошибочного мнения вл. Нила послужило состояние описываемых им верований бурят, которые могли включать те или иные позднейшие наслоения.

Еще одной особенностью народного сибирского буддизма, которая нашла отражение в сочинении архиепископа Нила, является направленность не на достижение нирваны, а на попадание после смерти в блаженное царство Сукавади, где пребывают боги и которое, в отличие от нирваны, вполне описуемо. Заметив, что условия достижения царства Сукавади в полной мере вряд ли выполнимы на протяжении человеческой жизни, архиепископ Нил упоминает в связи с этим понятия о перерождении и переселения душ и называет их «мощными двигателями буддийского мира, которые зиждут веру буддиста, дают направление его нравственности, и питают сладкой мечтой, что душа его, рано или поздно, должна будет отрешиться от всего земного и стать на высшей степени требуемого от нее совершенства» (Сс. 205-206).

²¹ *Священник Иоанн Попов. Критический обзор главнейших основоположений ламаизма с точки зрения христианского учения.* СПб., 1900. Сс. 20-21.

Говоря о богах буддизма, Высокопреосвященный автор смешивает и равно причисляет к ним как будд, так и бодхисатв и тенгеринов («духов всех миров», С. 44). Также он считает, что среди предписаний буддизма есть необходимость благоговеть перед богами и прославлять их (С. 160). Относительно сакрального словосочетания «Ом мани падме хум» владыка говорит, что ламы отождествляют каждый его слог с определенным видом живых существ, и в таком виде понимают эти слова «в смысле воззвания о милости и помощи ко всем живущим, а тем паче к богам» (С. 170).

Рассказывая о буддийской космографии, вл. Нил замечает, что «буддийская мудрость, выдавая себя за всеведущую о всем, что на земле и на небе, бросает пыль в глаза адептам, дивит их, как детей, надутым пустословием и требует от них неограниченного к себе доверия» (С. 61). В доказательство он приводит подробное описание представлений об устройстве небесных тел и о природных явлениях, которые можно найти в буддийских книгах.

Нужно признать, что предпринятое автором изложение буддийского вероучения не обнаруживает ни всеохватности, ни глубины изучения, и ограничивается описанием представлений о богах, о переселении душ и устройстве мира. Архиепископ прямо пишет, что считает бесполезным углубление в буддистскую догматику.

Гораздо более подробно и детально он рассказывает о нравственной и обрядовой стороне буддизма, об устройстве святилищ, о духовенстве и службах.

Примечательно его мнение о канонических буддистских книгах. Говоря о сутрах, он пишет, что в них «Шакьямуни, в качестве представителя верховного Будды, открывает таинства веры, предписывает законы, указывает пути перерождений, поведаёт о чудесах неба и ада, и все это языком сладкогласным. Но увы! Пышность слов не скрывает пустоты афоризмов... Тем меньше значения имеют остальные две части [буддийского канона], вращающиеся в области аскетизма и мистики. Быв порождением векового борения сект, они представляют бесконечный ряд делений и подразделений, гипотез и софизмов, как бы с намерением допущенных, чтобы опутывать и ум и память читателя» (С. 109).

В том, что касается описания буддистских обрядов книга архиепископа Нила представляет ценнейший исторический источник. Основываясь на рассказах крестивших бурятов, он подробно повествует даже о тех церемониях, которые были скрыты от взоров иноверцев. Вместе с тем среди собственно буддийских вл. Нил допускает также описание сохранившихся у бурятов шаманских понятий и обрядов. Будучи первопроходцем, он в то время фактически не имел возможности надёжно отличить одно от другого.

Архиепископ Нил отмечает зрелищность буддийских служб, особенно «во дни великих праздников. Тогда мир языческий дает себя видеть со всей своей религиозной помпой» (С. 124).

Упомянув звучащие на службах восклицания на непонятном для слушающих языке, владыка Нил замечает: «пусть слова чтецов бьют только воздух, пусть отзывают они эхом вавилонского языкосмешения: в понятии буддистов это не роняет, но возвышает цену религиозного подвига. Ибо предполагается, что звуки, не понятные людям, понятны богам» (Сс. 119-120).

Примечательно описание службы, совершаемой в особо торжественные ночи, во время которой происходит обращение не только к добрым божествам, но и к злым духам, которых предстоятель призывает и с которыми вступает в диалог, указывая на эту службу «как на великую жертву, долженствующую служить достаточным выкупом» злым духам, и взамен берет с них клятву, что «они, до истечения определенного срока, не станут ничего предпринимать на беду тех стран и лиц, от имени которых приносятся лхамойн-гандой» (С. 203).

Описывая нравственные представления буддистов, архиеп. Нил указывает, что они «не варварством уже отзываются, но проявляют гений, достойный лучших времен Греции и Рима. И, конечно, чем больше нравственного назидания в таких правилах языческого мира, тем не-

преложнее глагол великого учителя вселенной: *когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах* (Рим. 2:14-15)» (С. 152). То есть, высшие стороны буддистского закона владыка Нил считал происходящими от того нравственного чувства, которое Бог вселил в каждого человека.

Относительно буддистского духовенства, а именно, лам, автор замечает, что «при таком образе жизни — скитальческой, меркантильной, безотчетной — жречество в отношении нравственности своей никогда не шло в уровень даже с народными массами. Будем есть и пить, ибо завтра умрем — вот сущность его морали. Впрочем, в деле этом не должно быть строгим судьей, памятуя святую истину: *Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы?* (Мф. 7:16)» (С. 261).

В заключение своей книги архиепископ Нил пишет: «Мы оставляем буддизм с искренним ему желанием достигнуть не перерождения и переселений, о которых ныне он мечтает в суете ума своего, но *единения веры и познания Сына Божия* (Еф. 4:13)» (С. 263).

Книга архиеп. Нила была первым опытом христианского осмысления буддизма, — не было никакой предшествующей традиции, на которую автор мог бы опереться. Автор поста-

рался дать первое миссионерское пособие для православных проповедников среди буддистов. К сожалению, ему не удалось адекватно представить буддизм. Основная ошибка заключалась в том, что, описывая учение буддизма, арх. Нил обращал внимание только на то, как в нем рассматриваются те вопросы, которые значимы для христианства (учение о Боге, о происхождении и устройстве мира и т.д.), хотя они отнюдь не столь существенны для самого буддизма, и, наоборот, те пункты буддистского учения, которые являются краеугольными, автор оставил без рассмотрения. Не способствовало адекватному пониманию и употребление автором христианских понятий для описания некоторых буддистских реалий. В результате у читателей могло сложиться превратное впечатление об этом мировоззрении, что и действительно имело место, — например, один из рецензентов на основании книги арх. Нила сделал вывод о том, «что и в догматах, и в нравственном учении, и в самих обрядах буддизм имеет много сходного с христианским учением»²².

²² Добролюбов Н.А. Буддизм. Сочинение Нила, архиепископа Ярославского // Современник, 1858. № 11. Отд. II. С. 62.

Святой равноапостольный Николай (Касаткин)

Святой равноапостольный архиепископ Николай (Касаткин И.Д. 1836-1912) — выдающийся русский миссионер в Японии, где он трудился более пятидесяти лет; основатель Японской Православной Церкви. Из десятков тысяч японцев, обращенных в Православие благодаря его трудам, значительную часть составляли буддисты, и в числе его помощников были бывшие буддистские монахи («бонзы»), как, например, Павел Савабе. Изучение буддизма святитель совершил в первые восемь лет своего пребывания в стране, когда, по его собственным словам, он «старался со всей тщательностью изучить японскую историю, религию и дух японского народа»²³.

Святой Николай предложил целостный очерк буддизма в своей работе «Япония с точки зрения христианской миссии», опубликованной в 1869 г.²⁴. Это было самое первое описание японского буддизма, которое стало доступно русскоязычному читателю. Из этого очерка видно, что

²³ Цит. по: Чех А. Николай-До. СПб., 2001. С. 23.

²⁴ Цит. по изданию: Избранные ученые труды святителя Николая, Архиепископа Японского. М., 2006.

автор изучил буддизм довольно основательно, но, по понятным причинам, ограничиваясь японским материалом.

Если архиепископ Нил, знакомясь с буддизмом на бурятском материале, видел в нем лишь одну из разновидностей язычества, то святой Николай дает этому учению гораздо более высокую оценку. Он определяет буддизм как «лучшую из языческих религий, геркулесовы столбы человеческих усилий составить себе религию, руководствуясь теми темными остатками боготкровенных истин, которые сохранились у народов после рассеяния вавилонского» (С. 44).

Обстоятельно изучив его, святой Николай, тем не менее, не испытывал интереса к буддизму как таковому, и рассматривал его исключительно с практической миссионерской с точки зрения. Такой взгляд позволил ему заметить то, на что другие исследователи буддизма и полемисты не обращали внимания. В частности, на миссионерские методы буддизма. Святитель упоминает о «гибкости буддизма и способности его принаровляться к обычаям страны, куда он является» (С. 44). В качестве иллюстрации автор указывает, что, по буддистским верованиям, будды и бодхисатвы клялись «рождаться в разных невежественных странах для привлечения их к спасению» (С. 45). Это позволяло буддистам объявить Аматерасу и других японских богов воплощениями будд и бодхисатв, предприняты-

ми для того, чтобы «приготовить его к восприятию истинного учения буддизма... Таким образом буддизм нарек японским богам свои имена, принял их под этими именами в свои храмы и зажил роскошно в Японии» (С. 45).

Описывая вероучение буддизма, святой Николай появление каждого его характерного элемента выводит из естественных причин — исторических, культурных и психологических обстоятельств. Например, объясняя успехи распространения буддизма на раннем этапе, святитель пишет: «Буддизм, возникший на почве Индии как противодействие браминской кастности и угнетению низших классов высшими, был в этом отношении проповедью духовного равенства и любви в языческом мире; с другой стороны, как проповедь человека, из наследника престола сделавшегося нищим, он явился проповедью суетности всего земного, нестяжательности и нищенства» (С. 47).

Указывая на отсутствие в буддизме учения о Боге Творце, святитель объясняет это тем, что в индийской среде того времени не было предпосылок для познания этой истины и, «явившись на почве браминского пантеизма, буддизм оказался бессильным отрешиться от него». Говоря о том, почему самого Будду нельзя отождествлять с Богом, он пишет: «правда, Будда является с чертами, свойственными Богу, но вместе с тем таких как он будд бесконечное множество,

и каждый из них дошел до этого блаженного состояния своими заслугами; каждому человеку, в свою очередь, предстоит рядом множества градаций выродиться в будду. Эта лестница, идущая от человека вверх, ведет к состоянию будды; но почему же не продолжить ее и вниз? И вот... весь животный мир отождествляется с буддой; мало того, лестница простирается еще ниже: изобретаются разных степеней ады, населяются живыми существами и тоже ставятся в связь с буддой... Таким образом небесный, земной и преисподний миры являются огромной лабораторией, в которой бесчисленные роды существ кишат, рождаются, перерождаются и, в конце концов, все делается буддами» (Сс. 47-48).

Появление учения о переселении душ св. Николай объяснял «непониманием природы и ее отношений к человеку, и бессознательного сострадания к низшим существам» (С. 48). А из стремления восточного человека к покою и бездеятельности святитель выводит практику медитаций, направленных на изменение сознания: «Мысли тоже могут иногда или причинять огорчение, или волновать: поэтому еще лучше, если они как бы останавливаются и замирают в своем течении, если, одним словом, человек погружается в бесчувствие, в бессознательность; тогда он погружается в ничто, но в этом-то погружении и есть целостное существование человека. Такое бессознательное спокойное состояние на-

зывается созерцанием; ему приписываются высокие качества непосредственного ведения всего и сила управлять всем, так как в этом состоянии человек, отрешась от себя, сливается в одно со всем и может владеть тем, с чем слит. Это состояние поставляется целью всех и всего; будды потому и будды, что достигли возможности во всякое время погрузиться в это состояние, и оно считается их высочайшим блаженством» (С. 48).

Сообщается также, что «буддизм сочинил для своих последователей правила нравственности, поражающие иногда своей чистотой и строгостью, иногда своей чудовищностью; сочинил также чудовищные и самые невероятные легенды и чудеса» (С. 49).

Святитель описывает наиболее важные школы японского буддизма. Первой среди них он указывает школу дзенсю или дзен, которая, «как секта, перешедшая из Китая, любит хвалиться своим правоверием, своей неиспорченностью». Он определяет учение дзен как «проповедь самоумерщвления ради достижения способности созерцания» и подчеркивает, что «здесь человек берет на себя своими силами, лишь по примеру Будды, а не при содействии его, достигнуть высшего блаженства», и должен упражняться в медитациях и соблюдать «строгие предписания касательно пищи и внешнего поведения» (С. 50).

Св. Николай верно подметил характерную для дзэн направленность на йогическую прак-

тику, однако не отразил такой характерной особенности учения как передача состояния «пробуждения» непосредственно от учителя к ученику «без наставлений в устной или письменной форме»²⁵.

Критикуя дзен, св. Николай замечает, что предложенная этой школой методика в полной мере невыполнима и неприменима для обычных людей. Ему известно, что лишь в некоторых буддистских монастырях в течение нескольких дней в году практика дзен исполняется в полном виде, притом часто монахи просто засыпают в процессе медитаций.

Вторая школа японского буддизма, которую упоминает св. Николай — монтосю. Он определяет ее как совершенно противоположную дзенсю. Она «отбросила весь буддийский аскетизм и ухватилась лишь за идею любви будды к миру. Здесь о самоумерщвлении и помину нет: сами бонзы женятся и едят мясо... все подвиги человечества представляются ничтожными... Будь человек страшным злодеем, но скажи только раз: «поклоняюсь будде Амиде» — и он спасен. Учение о любвеовилии будды, готовности спасти человека по первому призыву, о недостаточности собственных сил человека для спасения невольно изумляет, слушая в храме иную проповедь, можно забыть и подумать, что слышишь

²⁵ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. СПб., 2000. С. 194.

христианского проповедника. Уж не от христиан ли заимствовано это учение? Но при исследовании оказывается, что оно составляет лишь развитие идеи об искупительной миссии будды. Но при этом возвышенном учении о любви будды к миру, сам будда нисколько не изменяется: он остается тем же мифически безобразным и невероятным лицом». Критикуя эту школу, свт. Николай пишет, что она «принесла Японии гораздо более зла, чем все другие секты» (С. 51). «Никто не подумал, сколь страшна может быть в устах бонз фраза: «сколько ни греши, скажи только: наму Амида буцу, — и тебе все прощено». В XVI веке бонзы монтосю двигали целыми армиями... и производили страшные битвы, страшные грабительства и опустошения» (С. 52)

Третья школа японского буддизма — хоккэ-сю²⁶, которую святитель Николай определяет как «дань хвалы и удивления японцев одному молитвеннику», под которым подразумевается «Лотосовая сутра». Он пишет, что основной ее идеей является то, что «все люди сделаются буддами, и это учение до того важно, что стоит только назвать имя молитвенника в котором оно изложено, и человек спасен».

Указанные мотивы действительно характерны для «Лотосовой сутры», например, в XVIII главе написано, что если кто-то направится в

²⁶ Нитирэн-сю, в настоящее время одна из самых распространенных школ в Японии.

монастырь, желая услышать ее «и будет хотя бы мгновение слушать, то после этого он возродится среди богов»²⁷. Что касается представления о «всеспасительности», то в конце VI главы сутры говорится, что «каждый станет буддой», но, судя по контексту, речь идет все-таки о тех, кто следует учению, изложенному в «Лotosовой сутре». Впрочем, в тексте многократно говорится об уловках «лжи во спасение», которыми пользуется Будда для привлечения к своему учению (и, соответственно, для спасения) людей, которые сами по себе не были бы заинтересованы в нем.

Критикуя учение хоккэсю, святитель пишет, что «молитвенник наполнен описанием нелепых чудес, вроде следующего: к будде, когда он преподавал это учение, прилетели с неба два другие будды... сидят они рядком, и живой будда проповедует. Когда он высказался, ученики, естественно, были ошеломлены... Трое будд для подтверждения истины высунули языки, которые оказались до того длинными, что пронзили десять тысяч мировых сфер; в таком положении они просидели перед учениками десять тысяч лет; затем втянули языки обратно и крикнули все разом, от чего потряслись все миры... Могли ли после этого сомневаться слушатели и можно ли не обожать книгу, учение которой засвидетельствовано такими чудесами?» (С. 53).

²⁷ «Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы» цитируется по переводу А.Н. Игнатовича.

Указанный эпизод находится в XXI главе «Лотосовой сутры»²⁸. и пересказан свт. Николаем почти дословно. После него также Кожевников приводил этот рассказ как пример нелепых сказаний о чудесах в буддистских текстах. В другом месте святой Николай пишет, что «в буддизме поражают иногда толстые молитвенники, наполненные ничем иным, как похвалами заглавию этих же самых молитвенников» (С. 45). Действительно, большинство гат «Лотосовой сутры» содержат восхваления в ее адрес.

Само появление разнообразных сект в японском буддизме святитель объяснял тем, что японцам буддизм пришелся не вполне по духу и они старались создать такие его версии, которые бы более подходили им. Описывая взаимоотношения разных школ японского буддизма, св. Николай пишет, что «Каждая из сект опирается на незыблемом для буддиста основании: каждая имеет свои символические книги в каноне священной буддийской литературы. Эта литература так обширна и разнообразна, что в ней есть книги совершенно противоположные одна другой. Это как нельзя лучше обнаруживает происхождение буддийской литературы от многочисленных авторов, часто враждебных друг другу; но каждый автор, стараясь придать вес своему произведению, озаботился приписать его буд-

²⁸ Saddharma-Pundarika or The Lotus of The True Law. Translated By H. Kern. Cambridge, 1884. Pp. 364-365.

де... Таким образом, на основании одного и того же учения будды можно воздвигать самые противоречащие секты, и никто не смеет укорить за это, так как каждая секта укажет на непререкаемый довод в священной книге» (С. 53).

Помимо апеллирования к текстам, основоположники и последователи различных школ, как сообщает святитель, активно ссылались на различные видения и чудеса, по поводу которых он замечает: «Нет возможности перечислить всех выдуманных чудес, снов, песен, богов. Все секты наперерыв одна перед другой стараются щеголять чудесами, одни других нелепее, одни других фантастичнее. Наглость дошла до того, что указывают чудеса там, где каждый собственными глазами может видеть, что чуда нет... Бонзы до того привыкли к выдумкам и обманам, что расточают их даже там, где нет в них никакой нужды: я читал одно жизнеописание будды, где автор преблагочестиво уверяет, что за матерью будды в приданое даны были, между прочим, семь полных возов «голландских редкостей», а когда она забеременела буддой, то другая жена царя, из зависти, чтобы убить в ней младенца, обратилась к одному из христиан, которые, как известно, все колдуны, чтобы при помощи его волхвований испортить свою соперницу» (С. 55).

На этом завершается краткий очерк японского буддизма в статье «Япония с точки зрения христианской миссии». В другой статье «Япония

и Россия» святитель пишет, что «буддизм — самая глубокая из языческих религий», и японцы своим «нерасположением к рабству и неимением его в стране обязаны учению буддизма о равенстве и братстве всех людей» (С. 160).

Дополняют представление об отношении святителя Николая к буддизму выдержки из его дневников²⁹. Здесь также на характер наблюдений накладывает отпечаток то, что они сделаны миссионером-практиком.

Так, например, широко освещается тема противления христианству со стороны буддистских священнослужителей Японии. Их святитель прямо называет «врагами Православия», которые «не упускают везде и во всех случаях пользоваться обстоятельствами, чтоб тревожить православных и ослаблять православие, что им, однако, пока нигде не удается» (Т.V, С.43).

«Бонзы в проповедях ругают христианство на чем свет стоит, выражая, однако, и в этом не более, как свою растерянность и в конфузе незнание что делать» (Т.II, С.205). Катехизатор «Павел Окамура рассказывает, что к нему часто приходят переодетые бонзы расспрашивать о христианстве, но потом пользуются полученными сведениями лишь для того, чтобы извращать их и делать пищей злословия. Около [катехизатора] Мацуда бонзы завели регулярные собрания и всегда невы-

²⁹ Все цитаты ниже приводятся по изданию: Дневники святого Николая Японского. Тт. I-V. СПб., 2004.

носимо хулят христианство и запрещают слушать его, что, впрочем, по словам Мацуда, приводит к совершенно противоположным результатам, — возбужденное любопытство побуждает приходить спрашивать о христианстве» (Т. II, С. 223).

Примечательно, что святитель никогда не смущался такими проявления агрессии со стороны буддизма, полагая, что это является признаком его внутренней слабости перед лицом христианства. Он пишет: «в Эбисима особенно возбудилась сильная ненависть против христианства, даже общество составилось защитников буддизма против христианства; но это только признак, что Христово учение начинает глубже занимать народное внимание; в противовес, немало язычников, которые, еще не зная христианства, становятся защитниками его против злобных нападений» (Т. III, С. 383). «В Накацу ... бонзы очень встревожились успехами христианства, — образовали союз против христианства, говорят проповеди, злословят. В добрый час! Орудуют в пользу христианства, популяризируют его; защититься же против него у буддизма нет средств» (Т. IV, С. 31). И действительно, уже вскоре из Накацу пришли сведения о новообращенных в Православие, «из которых один был доселе заклятым буддистом, а теперь такой же ревностный христианин» (Т. IV, С. 65).

Со своей стороны свт. Николай (Касаткин) предписывал своим катехизаторам, «чтобы в

проповедях не задевали буддизм и прочие здешние веры» (Т.II, С.393). В другой раз он отчитывает катехизатора: «Мацунага нехорошо делал, что заговорил про буддизм и поносил его; не следует то делать во время проповеди; наше дело — излагать Христово учение; когда оно будет понятно, тогда само собою будет отвергнут буддизм; поносить же его заранее — значит заграждать вход в сердце многих слушателей христианству, озлоблять их и вызывать на противление» (Т.II, С.600).

Он описывает, что в «буддийской газете «Ямато-симбун» ежедневно печатается две статьи самой наглой лжи и клеветы на Миссию и православных христиан... Мы не отвечали ничего на эти пакости» (Т.IV, С.907). А во время русско-японской войны «Буддийские бонзы, прикрываясь воинским патриотизмом, воздвигли гонение на Православную Церковь... возбуждающие речи в устроаемых для этого собраниях против меня и Миссии произносят бывшие или переодетые бонзы» (Т.V, С.8).

Дело не ограничивалось только словесным противодействием. Святитель приводит примеры нападений буддистов на христиан с погромами и избиениями в Сиранкава (Т.III, С.787), то же имело место во время русско-японской войны, в Каяма за отказ христиан участвовать в буддистских молитвах за победу Японии (Т.V, С.62), в другой раз местные буддисты отобрали

у православных землю и предлагали вернуть только если христиане вернуться в буддизм (Т.V, С.192). Описывается, как больному православному христианину в Сеноо ревнители буддизма вместе с бонзами собрали денег для лечения и обещали дать их, если он отречется от Христа и вернется в буддизм (Т.III, С.483-484). Упоминается и случай Петра Осиды, в прошлом буддистского священнослужителя, который потерпел «гонение от своих прежних прихожан за измену буддизму, но твердо выдержал его» (Т.IV, С.221). А в Сукава двое отцов-буддистов били и истязали своих сыновей, решивших принять Православие, но те проявили большое мужество. По этому поводу святитель замечает: «родители преследуемых скоро сами будут христианами. Это уже вещь испытанная. Где Христос столкнулся с Буддой до звука похожего на крик; прислушайтесь, и вы услышите в следующий момент не крик, а крак разбиваемого вдребезги идола Будды» (Т.IV, С.50).

Неоднократно упоминает святитель низкий моральный облик буддистского духовенства в Японии. Так, один богатый землевладелец говорил св. Николаю, что «возненавидел бонз, которые собирают деньги на религиозные нужды, а половину их пропивают в непотребных домах» (Т.IV, С. 506). Указывается, впрочем и пример бонзы, который «народ увлекает своею подвижническою жизнью» (Т.II, С.351).

Святитель Николай пишет, что, в отличие от конфуцианства и синтоизма, у буддизма есть еще в Японии искренне верующие последователи, но замечает признаки упадка, особенно на фоне распространения материализма, и считает, что время буддизма в стране прошло. «Падает он, видимо, отслужил свою службу, — и пора в сторону» (Т. II, С. 28). «У буддистов нет прочных оснований для веры, не в кого там собственно веровать; оттого буддисты в упадке» (Т. III, С. 222). В другой раз, комментируя инициативу буддистов по созданию клубов для поддержания своего учения, замечает: «Но буддизм все-таки останется трупом, и не оживить его никакими способами, когда для Японии занялась заря христианства» (Т. III, С. 801).

В интервью японской газете, святитель продолжает эту мысль, отвечая на вопрос журналиста: «Ныне оживляется буддизм — как Вы на это смотрите?» — «Как на всякую дутую речь. Буддизм умер в Японии; японцы переросли эту религию без Личного Бога; напрасно толкуют, что он — еще жив, и пробуждается к энергетическому действию; то — пустая хвастливость бонз, которые сами не верят тому, что говорят» (Т. IV, С. 641). «Буддизм дошел в Японии до последних нелепостей, до диаметральных противоречий себе самому, и легко опровергается на основании самых простых суждений здравого смысла» (С. 705).

Стоит отметить, что предсказываемые святителем негативные для буддизма процессы в японском обществе действительно усилились в XX и XXI веке, о чем свидетельствуют современные публикации в прессе. К примеру, автор одной из статей приводит слова монахов о том, что «сейчас буддизм в Японии переживает кризис» и для его выживания нужны решительные меры. В качестве таковых монах Таншо Тагай предлагает читать мантры под современную музыку, а монах Дзэнсин говорит о создании буддистского бара³⁰. О том же кризисе буддизма говорит и другая статья, рассказывая про монаха Кейсукэ Мацумото, настоятеля храма Комиодзи, в котором он открыл кафе для привлечения людей. Указывается, что хотя почти три четверти населения формально относит себя к буддистам, «многие из 75 тысяч японских храмов оказались на грани банкротства»³¹.

Св. Николай касался действий буддизма и в других странах, например, описывая восстание боксеров в Китае, он несколько иронично пишет, что буддисты «извлекли для своей религии из китайских осложнений весь капитал, какой только может быть извлечен. Один только вопрос они оставили нерешенным, именно — были ли боксеры буддисты? Если да, то как буд-

³⁰ Беловский И. Рэп и спирт спасут буддизм // www.gazeta.ru.

³¹ Буддийские храмы Японии // www.sunhome.ru.

дизм избежит ответственности за их возмутительные жестокости?³²» (Т.IV, С.491). При этом он высоко отзывается о стойкости китайских христиан, принявших мученическую смерть за Христа во время этого восстания.

Известно святителю и о начинавшемся тогда буддийском прозелитизме среди западных народов: «есть в Сан-Франциско и бонзы, проповедующие буддизм, и есть у них несколько обращенных в буддизм американцев; на Гавайских островах построены кумирни; бонзы там копируют христианских миссионеров — устраивают по воскресеньям свои богослужения и проповедь, занимаются благотворительностью» (Т.IV, С. 459). Здесь видна та же миссионерская гибкость буддизма, которую св. Николай отмечал в отношении распространения его в Японии.

Святой Николай упоминает также «Отани Ко-зуи, главу буддийской секты «Ниси хонгвандзи». Он воспитывался в Англии... ныне лучший по нравственности и деятельности человек в буддизме; рассылает миссионеров проповедовать буддизм в христианских странах, и в Америке уже много обращенных в буддизм» (Т.V, С.499). Пишет, что в Иннае «бонзы... оглашают местность проповедью: «Как скоро явится иностранец сюда, обращай и его в буддизм, потому что что же такое христианство пред буддизмом!» (Т.IV, С.120).

³² Буддисты были среди восставших «ихэтуаней», но были также и те, кто относил себя к даосизму.

Примечательна история о том, как пытались обратить в буддизм айнов — аборигенов с Курильских островов, принявших Православие еще от свт. Иннокентия Аляскинского, когда острова были в составе Российской империи (переданы Японии в 1855 г.) (Т.IV, С.79, 174, 283). На остров Шикотан переселился с прозелитическими целями бонза из Хонгвандзи. С 1899 по 1902 гг. он усиленно проповедовал буддизм православным курильцам при поддержке местных властей, которые считали это важным для пресечения возможного влияния России на курильцев.

Проповедник пытался максимально адаптировать проповедь для слушателей, пользуясь тем же методом, который в свое время помог буддизму проникнуть и закрепиться в Японии. «Рассказывал Яков как бонза, и доселе живущий на Сикотане, старается смущать их, сикотанских христиан, маня в буддизм: «У вас и у нас Бог один и тот же, но вы теперь японцы, потому всем прилично иметь и веру японскую, которая почти то же самое, что ваша нынешняя вера»,— твердит он им. К счастью, сикотанцы не невежды в своей вере и душевно преданы ей. Они только смеются над бонзой» (Т.IV, С.353).

За три года проповеди буддистскому миссионеру не удалось обратить ни одного человека, после чего «бонза, нашедши совершенно бесплодным старание свое совратить наших христиан (курильцев) там в буддизм, уехал в Сайкё» (Т.IV, С.701).

Между тем европейцы и американцы, принявшие буддизм, свят. Николаю были известны. Он упоминает умершего в Японии англичанина, обратившегося в дзен-буддизм, как «несчастного навеки ренегата» (Т.V, С.348), также упоминает и американца Фенолосса, принявшего буддизм (Т.V, С.595). Резко отзывается о полковнике Олькотте, «обратившемся в буддизм и даже сочинившем буддийский катехизис» (Т.III, С.560). Все это представляется святителю в высшей степени нелепым. Отмечая близость философии Шопенгауэра к буддизму, св. Николай предполагает, что в том числе и через нее «буддизм вошел краешком своего тумана в некоторые пустые головы в Европе и Америке» (Т.II, С.304).

В разрозненных заметках он обращает внимание во-первых, на то, что сам буддизм при обращении к жителям Запада, во многом мимикрирует под христианские реалии, а с другой стороны сами новообращенные привносят в буддизм чуждые ему понятия и представления. В этом смысле примечателен отзыв св. Николая о книге одного из известных в то время европейских проповедников буддизма: «Посланник Михаил Александрович Хитрово приезжал с немецким катехизисом буддизма... Автор — немец, вставший в ряды поклонников пантеистического буддизма, в то же время не может отрешиться от внесенной с молоком матери веры в Личного Бога, почему и говорит в катехизисе о

мироправительной силе, исключаящей случай в мире, на что наш Михаил Александрович, полувлюбленный в буддизм, отвечает замечанием на полях: «Дурак»» (Т.III, С.229).

Св. Николай, судя по всему, имеет в виду книгу *Subhadra Bhikchu. Buddhistischer Katechismus zur Einfuhrung in die Lehre des Buddha Gotamo. Leipzig, 1888*, написанную в подражание «Буддистскому катехизису» Олькотта. Под псевдонимом «цейлонского монаха Субхадры» скрывался берлинский математик Фридрих Циммерман (1852-1917)³³.

Также святитель отрицательно отзывался об услышанной идее создать гибрид из христианства и буддизма, указывая «нелепость сего предприятия, несравнимость ни в каком случае истинность Божией веры с человеческим измышлением» (Т.III, С.363).

Св. Николай одобрительно отозвался о словах посетителя, который «когда стал сопоставлять христианство с буддизмом, находя их противоположными друг другу, как полюсы» (Т.III, С.804). Святителю приходилось опровергать популярные тогда среди западной и российской интеллигенции мнения о том, что христианство построено на заимствованиях из

³³ *Fruhvirtz A. Der Lotus im Treibhaus: Transfer und Transformation des Buddhismus oder Eine "Religion der Vernunft und der Wissenschaft" betritt deutschen Boden // Wechsell Wirkungen, 7. Bern, 2004. S. 319..*

буддизма. Он описывает свой разговор с женой адмирала Шмидта. На ее замечание о близости нравственного учения буддизма с христианским св. Николай ответил: «В нравственном учении буддизма, действительно, есть некоторое сходство с нашей религией; да и в какой же языческой религии его нет? Нравственное учение язычников черпается из совести, которая и у них не потеряна». «Но, говорят, учение Христа заимствовано из буддизма». — «Ну это говорят люди не знающие хорошо ни учения буддизма, ни учения Христа». — «Нет, да отчего же бы Христу и не заимствовать из буддизма, если ему что понравилось? Он (Христос) был человек умный». — «Христос был Бог и изрекал свое учение, как Божественное повеление; Будда же, как и все в мире, и весь мир пред Ним ничто», — оборвал я, чтобы прекратить это изливание нечистоты из клоаки генеральского разума... Так-то высший класс у нас в России невежественен... касательно Веры» (Т. II, С. 296).

При этом святитель относился скептически и к высказываемым в ответной апологетике идеям о заимствовании жизнеописаний Будды из Евангелия. Отзываясь о услышанной им лекции протестанта Спенсера, св. Николай пишет, что в ней было «немало парадоксов, например, будто жизнеописание Будды срисовано с жизни Спасителя, что хорошо бы было доказать» (Т. IV, С. 167).

Из бесед с обратившимися у свт. Николая складывалось мнение о том, что буддизм не отвечает потребностям души, которая имеет живое религиозное чувство. Он приводит рассказ одной семьи: «Юуки был, и жена его также, верующим буддистом. Не найдя в буддизме «личного» Бога, он потерял веру в него и крайне обрадован был, обретши Бога Творца и Промыслителя в христианстве, которое узнал случайно, приобретши Библию. Стал он молиться христианскому Богу, и усердная молитва даже увенчалась чудом: жена его была больна до того, что не могла вставать, он горячо помолился о ее выздоровлении, и она разом стала здорова к изумлению всех» (Т.IV, С.208). Именно то, что христианство дает человеку не просто «идею Бога», но живую связь с Ним, в глазах свт. Николая принципиально отличает его от буддизма. Этим объясняются высказывания святителя о том, что «буддизм в религиозном отношении — сущая пустота, ибо без Бога — какая же религия?» (Т.III, С.443).

Несколько раз св. Николай говорит о молитвах буддистов: «Молитва их бесплодна, так как обращается к несуществующему» (Т.V, С.571); «молитва их бесполезна и достойна сожаления, ибо дерево и камень, или пустое пространство, в которое они возглашают свои призывания к богам и буддам, которых не существует, не видят, и не слышат, и не могут помочь» (Т.II, С.175).

К сожалению, очерк св. Николая (Касаткина) о японском буддизме остался совершенно незамеченным православными авторами, хотя в то время он мог бы существенно дополнить их представления о разнообразии течений этой религии. Впервые обратили внимание на восприятие буддизма св. Николаем лишь в начале XXI века, — А. Ларионов в небольшой статье привел обзор высказываний святителя, почти исключительно на основании «Дневников»³⁴. Он отмечает, что «высказывания относительно буддизма редки и носят чисто практический характер. Основной вывод — буддизм долгое время выполнял роль няньки, готовившей японцев к принятию Истины... Это было тем «зерцалом в гадании», которое, воспитав в японцах взаимную любовь, понимание суетности жизни, теперь должно быть отвергнуто, поскольку пришла полнота благодати»³⁵.

³⁴ Ларионов А. Особенности восприятия буддизма святителем Николаем (Касаткиным) // Альфа и Омега № 3(44), 2005. Сс. 354-368.

³⁵ Там же. С. 366.

Краснитский И.В.

Иоасаф Васильевич Краснитский — кандидат богословия, выпускник Киевской Духовной Академии 1889 года, духовный писатель, живший и трудившийся, после окончания обучения, в Новочеркасске. В отличие от арх. Нила и свт. Николая, рассматривавших буддизм как миссионеры-практики, Краснитский представляет собой тип «кабинетного» исследователя.

Он был в числе переводчиков известной книги С. Келлога, и в 1893 опубликовал собственное исследование под названием «Буддизм и Христианство». Это во многом апологетический труд, посвященный опровержению критики христианства как «вторичной» по отношению к буддизму религии, будто бы заимствовавшей из него основные положения. Популярные тогда теории «естественного» происхождения христианства как переработки тех или иных дохристианских верований были очевидно направлены на опровержение сверхъестественного происхождения Христовой веры и потому составляли вызов для Церкви.

Во вступлении автор отмечает, что пункты сходства христианства и языческих религий были издавна известны христианским писателям, которые, начиная со времен апологетов, «объясняли

это обстоятельство промыслительным действием Бога-Слова, рассеявшего семена истины и добра в языческом мире еще до Своего пришествия на землю во плоти... а дальнейшие наслоения в языческих религиях, происшедшие уже в христианское время, объясняли заимствованием из христианства» (С. 3). Однако в новейшее время появилось стремление доказать происхождение христианства от той или иной языческой религии, причем оно «заходит так далеко, что находят близкое сходство даже в таких пунктах, где его в действительности совсем нет» (С. 5).

Отметив, что буддизм в его время пользуется наибольшими симпатиями в западном христианском мире, Краснитский видит первую причину этого в том, что технический прогресс привел к «крайней гордости и самомнению современного человечества», «а буддизм особенно льстит человеческой гордости, так как он, забывая Бога, отрицает всякий авторитет для человека, кроме его самого и приписывает достижение последней цели бытия собственным усилиям человека» (С. 5). Вторая причина, по его мнению, вызвана направленностью общества на внешнее благополучие и чувственные удовольствия, пресыщение которыми вызывает скуку и ощущение бесцельности жизни, а такому настроению «наиболее соответствует буддизм с его мрачным взглядом на жизнь как на одну сплошную язву, постоянно терзающую бедного человека» (С. 6).

Своей задачей автор видит необходимость «раскрыть те основания, в силу которых сама мысль о зависимости христианства от буддизма должна быть признана ложной» (С. 7).

Первая глава книги посвящена «сопоставлению буддийских легенд с евангельскими сказаниями». В ней Краснитский полемизирует с немецким философом Рудольфом Зейделем (1835-1892), знаменитым своими работами, в которых он пытался доказать неоригинальность христианства, указывая параллели Евангелия с рассказами о жизни Будды³⁶. Апологет решает проанализировать пять сюжетов, которые, по мнению Зейделя, «лучше всего доказывают сходство Евангелий с легендами о жизни Будды и зависимость их от последних» (С. 7).

Первый сюжет — принесение во храм. Приводится рассказ из Лалитавистары о том как царь Суддходана решил отнести младенца Будду в храм, представить богам, на что «младенец засмеялся и сказал, что не должен поклоняться богам, а сами боги должны кланяться ему, так как он выше их», и когда его с великими почестями принесли в храм, то земля потряслась и идолы индийских богов припали к ногам младенца (С. 8). По мнению Зейделя этот рассказ послужил

³⁶ Das Evangelium Jesu in seinem Verhältniss zurr Buddhasage. Leipzig, 1882; Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Leipzig, 1884; Buddha und Christus. Leipzig, 1884.

оригиналом для евангельского повествования о принесении младенца Иисуса в Иерусалимский храм (Лк. 2:22-38). Краснитский замечает, что по своему содержанию эти рассказы совершенно различны, а «общего в них только принесение младенца в храм. Но на основании одной только черты сходства нельзя сопоставлять два рассказа, противоположных в других отношениях» (С. 11), тем более, что евангельское событие выросло напрямую из ветхозаветных требований (Исх. 13:2, Числ. 18:15). Автор считает доказанной искусственность буддистской легенды, поскольку она не вяжется с буддистскими сказаниями о вполне обыденной юности Гаутама, которую он проводил вовсе не как высшее существо, которому кланялись главнейшие боги индуизма.

Второй сюжет — пост основателя религии. Согласно преданиям, Гаутама держал шестилетний пост во время аскетических подвигов в лесу, которые позднее признал бесполезными и вернулся к принятию пищи, а еще один раз уже после «просветления» ничего не ел в течение четырех недель «сделавшись слишком гордым для того, чтобы просить пищи, пока ему не поднесли ее два проезжающих мимо купца» (С. 18). Эти легенды сопоставляют с рассказом о сорокадневном посте Иисуса Христа в пустыне, помимо Зейделя, Г. Ольденберг³⁷ (1854-1920) и К. Кеп-

³⁷ *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. М., 1891. С. 97.

пен³⁸ (1808-1863). В качестве доказательства заимствования этого сюжета из буддизма авторы утверждают, что будто бы пост согласовывался с учением Будды, но «противоречил жизненному идеалу Христа». Комментируя это, Краснитский, во-первых, указывает на отличия как характера, так и обстоятельств совершения поста в одном и другом случае, во-вторых, напоминает примеры сорокадневного поста в Ветхом Завете (Втор. 9:9, 2Цар. 19:8-10), а в-третьих, доказывает соответствие поста учению Христа (Мф. 6:17-18, 9:15).

Третий сюжет — смоковница. Под деревом «бодхи» Будда достиг просветления и, сидя под ним, повстречался с двумя первыми учениками, — это Зейдель считает источником рассказа о призвании Иисусом Христом Нафанаила (Ин. 1:47-51), поскольку, в обоих рассказах говорится о призвании первых учеников и пребывание под смоковницей считается признаком мессианского достоинства» (С. 25). В ответе Краснитский говорит о существенных расхождениях обоих рассказов, — если сидя под деревом Будда обрел просветление, то «Спаситель сам не сидел под смоковницей, а только сказал, что видел под ней Нафанаила» (С. 26), который вовсе не обладает «мессианским достоинством».

Четвертый сюжет — о слепорожденном. Известный рассказ об исцелении Христом слепорожденного, про которого ученики спрашива-

³⁸ Koeppe K.F. Die Religion des Buddha. Berlin, 1857. S. 85.

ли, он ли согрешил или его родители (Ин. 9:1-7) Зейдель сопоставляет с притчей из «Лотосовой сутры», согласно которой некий слепорожденный отрицал цвета и все, что слышал от зрячих. Врач, приступая к его лечению, заметил, что эта болезнь произошла вследствие греховного состояния этого человека в прошлом рождении. Исцеленный врачом слепец освободился от своего заблуждения, но впал в новое, от которого его избавил встретившийся духовный певец. Указанием на буддистские корни евангельского рассказа, по мнению Зейделя, служит вопрос учеников о возможной вине самого слепца, что предполагает учение о предсуществовании души. Краснитский обращает внимания на существенное различие обоих рассказов по всем пунктам, за исключением наличия слепорожденного, и на то, что смысл, сюжет и связность евангельского повествования с другими темами совершенно невыводимы из буддистской притчи. Вопрос апостолов о возможной виновности слепорожденного он объявляет просто недостаточно продуманным.

Пятое — «существование Иисуса Христа до Авраама». Слова Спасителя, сказанные иудеям: *«Прежде, нежели был Авраам, Я есмь»* (Ин. 8:56-58) Зейдель считает заимствованием из рассказа «Лотосовой сутры», в котором Будда объясняет, что обучал существовавших прежде него бодхисатв во время своих предыдущих рождений. На это Краснитский справедливо замечает, что

эти слова Христа есть «положительное учение о вечности Его существования как божественной личности... [тогда как] в буддистском источнике говорится о законе переселений душ, через который Будда проходил как и любой человек» (С. 36).

Вторая глава книги посвящена сравнению **«буддийского и христианского воззрения на жизнь»**. Краснитский пишет, что «буддийский взгляд на жизнь отличается крайне мрачным характером... Всюду одна только скорбь и страдание... и даже удовольствия на самом деле суть страдания», они сравнимы с миражами, манящими путника в пустыне (С. 39). Автор соглашается, что «такое воззрение на жизнь заключает в себе долю правды... каждому приходится испытывать и переживать немало скорбей и несчастий... буддизм подметил эту сторону нашей жизни, но не внес в нее тепла и света... Страдалец напрасно будет искать в буддизме ободрения... Ему не к кому обратиться с мольбой о помощи, неоткуда ждать укрепления и поддержки... Буддизм не знает существа выше человека, не знает Бога. «Ты страдаешь потому, что живешь... погаси в себе желание жить... тогда ты погрузишься в вожделенную нирвану, где нет уже бытия, а следовательно и страдания» — вот все утешение, какое дает буддизм. Но это так же мало может утешить страдальца, как и тяжело-больного слова врача о том, что мучительная болезнь прекратится с его смертью» (С. 40).

«По воззрению буддизма, сама жизнь, как страдание, бесцельна и бессмысленна... это зло, продукт невежества. Поэтому мудрость состоит в том, чтобы осознать нелепость бытия» (С. 41). Христианство же, хотя и признает жизнь человека на земле скорбной (см. Ин. 16:33), но считает жизнь не «продуктом невежества, а драгоценным даром божественной любви». Мир был создан для блаженства, но свободной волей разумные существ извратили первоначальный порядок, что привнесло страдания. Но злом являются не они, а нарушение человеком воли Божией, грех. В страданиях христианство «усматривает действие любви Божией. Болезни, лишения, скорби направляются для очищения человеческого духа от излишней привязанности к земному» и к воспитанию смирения вместо гордости. Поэтому «в несчастье человек скорее вспоминает Бога и с большей готовностью совершает дела любви и милосердия к ближним. Подобного нравственного значения земных страданий человека буддизм не знает» (С. 42).

Автор излагает здесь то же понимание, какое намного раньше выразил свт. Василий Великий, указавший, что есть зло мнимое и зло настоящее. Подлинным злом является грех, то есть, нарушение воли Бога. Мнимым злом является страдание, то есть, нарушение воли человека. «И всякое «зло» такого рода посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинного

зла. Ибо и телесные страдания и внешние бедствия измышлены к удержанию от греха... А то, что является в собственном смысле злом, то есть, грех — зависит [только] от нашей воли»³⁹. Стоит отметить, что истинность слов святителя Василия Великого о том, что чужие страдания и даже смерть «уцеломудривают» оставшихся, подтверждается и биографией Будды, которого именно вид чужих страданий сподвиг на то, чтобы оставить беспечную жизнь и обратиться к поиску истины. Однако Будда, и вслед за ним все буддисты не различают страдание на две принципиальные категории, указанные святителем Василием, и не различают именно потому, что не признают существование Бога Творца.

Краснитский пишет, что христианство «дает страдальцам великое утешение, проливает свет любви на самые скорбные страницы нашей жизни... потому что человек не одинок и беспомощен на земле, у него есть Отец Небесный, всесильный Помощник и Покровитель... а когда окончатся страдания, он вступит в другую, вечную жизнь с Богом, где его плач переменится в радость» (С. 43). Автор отмечает, что в то время как христианство стремится ободрить и утешить страдающего человека, буддизм стремится внушить ему «равнодушие и даже отвращение к жизни», в то время как христианство освещает и согревает любовью даже самые мрачные стороны земной жизни, буд-

³⁹ Беседа 9, о том что Бог не виновник зла.

дизм «отравляет своею холодностью даже самые лучшие и радостные минуты ее» (С. 44).

Третья глава посвящена сопоставлению **буддистского и христианского учения о любви**. Автор напоминает, что «буддизм отрицает вообще всякое сильное душевное движение, не одобряет никаких привязанностей, как поддерживающих в человеке желание жить. Поэтому он и не может заповедовать той любви, которая наполняет собой все сердце человека, возбуждает в нем сильную привязанность к любимому существу» (С. 46). Он приводит в подтверждение цитату из Дхаммапады (210-211): «Пусть никто ничего не любит... кто ничего не любит и ничего не ненавидит, не имеет оков»⁴⁰.

Краснитский согласен с тем, что буддизм запрещает причинять зло другим, а также призывает «быть милостивым, сострадательным ко всем тварям и даже заботиться о них» (С. 46),

⁴⁰ В академическом переводе на русский это звучит иначе: «Не привязывайся к приятному... не делайте приятного, ибо расставание с приятным — болезненно. Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного» (Дхаммапада. Перевод с пали М.Н. Топорова. М., 1960. С. 95). Однако в переводе Ачарьи Буддхаракхиты на английский это место ближе к варианту Краснитского: «Seek no intimacy with the beloved... There are no bonds for those who have nothing beloved or unloved» (The Dhammapada: The Buddha's Path of Wisdom, translated from the Pali by Acharya Buddharakkhita. Kandy, 1985. P. 102).

это внешне сходно с действиями любви, но в основе всех этих предписаний лежит, по мнению автора, не любовь, а надменное самомнение и презрение ко всем существам, что «становится заметнее, когда речь идет об отношении буддиста к своим оскорбителям». Хотя ему предписано не отвечать гневом и ненавистью на обиды, в этом терпении нет «кроткого незлобия и всепрощающей любви... гнев и прощение есть тогда, когда мы чувствуем причиненную нам обиду и сознаем, насколько она велика. Но истинный буддист не чувствует никакого оскорбления... потому что считает за ничтожество и свое тело и весь окружающий мир и саму жизнь, он ставит себя выше всего этого... отсюда и оскорбления кажутся ему столь ничтожными и пустыми, что на них не стоит обращать внимания» (С. 48). Вследствие того, что буддизм не знает активной, деятельной любви, «заповеди буддизма не столько призывают человека к деятельности, сколько запрещают ему действовать» (С. 48).

Также Краснитский добавляет, что любовь в буддизме не составляет собой высшей добродетели, а является лишь средством для избавления от негативных чувств на пути к полному покою и безучастности ко всему, когда теряется даже различие добра и зла. «Таким образом буддизм заповедует не любовь, а лишь одно сожаление; как средство, значение которого постепенно уменьшается» (С. 50). А в христианстве

любовь является главной заповедью и путем уподобления человека Богу, Который есть Любовь. Она понимается «не только как чувство, но и как деятельное начало... и имеет в основании не презрение, а, напротив, глубокое уважение к другим», вытекающее из понимания человека как образа Божия (С. 51).

Труд И.В. Краснитского, по-видимому, был замечен в рамках полемики с буддизмом того времени. Его упоминает священномученик Философ (Орнатский) во введении ко второму изданию книги Келлога, его обильно использует иеромонах Мефодий (Львовский) в главе о сравнении христианского и буддистского понимания любви, упоминает В.А. Кожевников, наконец, этот труд переопубликовал в виде отдельных статей журнал «Вера и Разум» в 1904 г. Однако ему дает нелестную оценку Д.В. Горохов, утверждавший, что эти «статьи, кроме простого языка и доброго чувства, почти не отличаются какими-либо другими достоинствами. И. Краснитский из буддийских первоисточников, очевидно, владеет лишь очень немногими, буддийские легенды принужден, по-видимому, приводить по сочинениям критикуемых писателей, отсюда — повторяет за ними одни и те же ошибки и своих противников имеет возможность опровергать исключительно на основании ветхозаветных или новозаветных писаний. Сами доказательства его отличаются удивительным однообразием, страдают излиш-

ними повторами, утомительными и длинными отступлениями»⁴¹.

Отмеченные недостатки действительно присутствуют в работе Краснитского и из-за них он оказывается значительно ограничен в полемических средствах. Но согласиться со столь категоричной оценкой его труда все-таки не кажется возможным. Хотя он и черпал свои знания о буддизме из вторых рук, тем не менее, в работе Краснитского содержится немало оригинальных наблюдений.

При разборе указанных Зейделем примеров «заимствований» евангелистами из буддистских книг, Краснитский, из-за неосведомленности в текстологии, вынужден идти «длинным путем», вместо того, чтобы просто указать на то, что Лалитавистара, созданная в III веке после Рождества Христова, и «Лотосовая сутра», созданная во II веке христианской эры, никак не могут быть источниками для Евангелия от Луки, созданного в I веке и притом в совершенно иной культурной и языковой среде. Но, с другой стороны, эта ограниченность вынуждала апологета больше внимания уделять поиску аргументов по содержанию и общей логики происхождения сравниваемых сюжетов. И это делало его аргументацию содержательно более интересной и разнообразной, чем у того же Д.В. Горохова, который зачастую ограничивался приведением «аргумента от текстологии».

⁴¹ *Горохов Д.В.* Буддизм и христианство. Киев, 1914. С. XI.

Священник Иоанн Попов

Священник Иоанн Васильевич Попов (1865-?) был профессором Казанской Духовной Академии по кафедре истории ламаизма и монгольского языка. Современные исследователи называют отца Иоанна в числе «видных представителей миссионерского востоковедения в области монголоведения и буддологии»⁴².

Главным буддологическим трудом его была опубликованная в Казани в 1898 г. диссертация «Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. Опыт историко-миссионерского исследования». Эта книга «представляет собой довольно основательное исследование», которое «зафиксировало определенный качественный этап в православных исследованиях буддизма... буддийская религиозная картина мира воспроизведена здесь весьма детально»⁴³.

Во введении о. Иоанн приводит жизнеописание Будды и краткий очерк истории буддизма до проникновения его в Тибет. Первая часть книги посвящена истории буддизма в Тибете, вторая часть — изложению «теоретического учения ламаизма» (о мирах и мировых переворотах, о кру-

⁴² Колесова Е.В. Указ. соч. С. 2. Столь же высоко отзываются о нем В.Л. Успенский и И.В. Кульганек..

⁴³ Ермакова Т.В. Указ. соч. Сс. 22-23.

говороте существ, о буддах, бодхисатвах, богах и духах, о путях спасения и о «хорошем друге — ламе»), наконец, третья часть посвящена институциональной и обрядовой стороне тибетского буддизма (иерархия, монастыри, изображения божеств и службы). Работа испытала заметное влияние труда Фридриха Кэппена⁴⁴ (1808-1863), — крупнейшего специалиста того времени по тибетскому буддизму.

По словам самого о. Иоанна, миссионер, желающий показать несостоятельность буддизма по сравнению с христианством, может двигаться одним из двух путей — либо «путем положительным, т.е. беспристрастным, объективным изложением учения буддизма или какой-либо отдельной его формации, так, как оно излагается в самых буддийских книгах... [либо] путем критико-полемическим, т.е. указанием неосновательности и внутренней, логической несостоятельности, противоречия разуму и опыту этого учения и его низкопробности по сопоставлению с божественно-возвышенным учением христианской религии»⁴⁵. Здесь же автор сообщает, что первым путем он шел при написании книги «Ламаизм в Тибете», а вторым путем — при написании книги «Критический обзор главнейших

⁴⁴ *Koerpen F. Die Religion des Buddha. Berlin, 1857.*

⁴⁵ *Священник Иоанн Попов. Критический обзор главнейших основоположений ламаизма с точки зрения христианского учения. СПб., 1900. С. 8.*

основоположений ламаизма с точки зрения христианского учения», опубликованной в Санкт-Петербурге в 1900 году. В силу такой направленности именно последняя книга дает больше всего материалы о христианском осмыслении буддизма о. Иоанном Поповым.

В «Критическом обзоре» о. Иоанн сопоставляет христианство и буддизм (в его тибетской версии) по семи пунктам: 1) учение о Боге, 2) о мире, 3) о человеке, 4) о грехе, 5) о спасении, 6) о загробной жизни, 7) нравственное учение.

Во вступлении он объясняет необходимость полемики с буддизмом тем, что его адепты и популяризаторы в Европе и Америке ведут активную миссионерскую деятельность и для широкой публики представляют христианство как слабую тень буддизма. О. Иоанн пишет: «прошло немного более полстолетия, как буддизм сделался известным европейцам, а он уже достиг чудовищных успехов, завербовав в свои адепты не одну тысячу людей очень образованных и сделался силою, которая грозит, по-видимому, поглотить... христианство и Христа и водворить на их место буддизм и Будду. Болезненно должно сжиматься сердце каждого истинного последователя Христа при виде того безумия, с каким человечество стремится попать своего Спасителя и Его учение, богохульно заявляя, что христианская религия есть только «буддизм в иудейской одежде»... Далее этого богохульного заявления, сде-

ланного в 1893-м году на религиозном конгрессе в Чикаго, идти, кажется, нельзя» (С. 4).

О. Иоанн указывает на возникновение в христианских государствах «разных этических, теософических и литературных союзов», ставящих своей целью «распространение будущей религии Европы — буддизма, как учения, основывающегося не на вере, а на опытном познании; учения не признающего никакой божественной милости и не боящегося никакого божественного гнева, не изъясляющего притязаний на чудесное и проповедующего, по меньшей мере, столь же чистую мораль, как и христианство» (С. 5).

Автор считает, что подлинными причинами популярности буддизма являются во-первых, религиозная индифферентность современного ему общества, а во-вторых, «фальсификация, сознательная или бессознательная, буддийского учения со стороны людей», проповедующих его на Западе (С. 5). Он приводит слова С. Келлога, который отмечает, что неадекватные представления о буддизме и о его близости к христианству происходят отчасти из-за того, что многие «вносят в буддийские слова и выражения, имеющие свой особенный характерный смысл, идеи чисто христианские», а отчасти из-за тенденциозного подхода, при котором некоторые авторы преувеличивают те стороны буддизма, которые им кажутся близкими к христианству и, напротив, умалчивают о тех сторонах, «по которым он

не только разнится, но оказывается даже прямо противоположным христианству» (С. 6).

Стоит подчеркнуть, что в то время точки близости или пересечения между христианством и буддизмом изыскивались отнюдь не в экуменических целях, а в полемических — поскольку буддизм возник раньше христианства, то всякое совпадение между ними поспешно интерпретировалось как признак вторичности христианства по сравнению с буддизмом.

Задачей своей книги о. Иоанн видит опровержение «ошибочных, а иногда заведомо ложных представлений о буддизме» перед читателями-неспециалистами, которые не имеют возможности «основательно изучить такое сложное и хаотически спутанное явление как буддизм с его разновидностями» (С. 7).

Рассматривая **учение о Боге**, автор прежде всего утверждает, что именно оно является «краеугольным камнем, на котором зиждется и утверждается все религиозное здание... Всякое положение, входящее в состав религиозного здания, получает свою ценность только по отношению к Богу» (С. 9). Указав на то, что в христианстве учение о Боге стоит на первом месте, и раскрыв его, о. Иоанн замечает, что в «ламаизме, — не смотря на то, что он населяет небо бесчисленными богами, — этого краеугольного камня нет... ламаизм, — не смотря на все посторонние наслоения... — в своей сущности остался все

тем же буддизмом. А для буддизма, как известно, основное положение: «нет Бога», подтверждаемое как всеми буддийскими книгами, так и компетентными учеными исследователями. Все боги, о которых говорится в буддизме, такие же существа, как и другие и даже низшие человека, достигшего буддийской святости. «Кто желает верить в богов — говорится в буддийском катехизисе, — тот может это делать, только пусть не забывает, что боги, как все живые существа, подвержены тленности и перерождениям и что достигший избавления святой, прежде же всего Будда, гораздо выше всех богов»» (С. 10).

О. Иоанн сообщает, что помимо представления о существовании многих «обычных» богов, в тибетском буддизме есть «учение об «Ади-будде», которое на первый взгляд является весьма похожим на христианское учение о Боге» (С. 11). По мнению автора, это сходство не стоит преувеличивать, поскольку, во-первых, «учение об «Ади-Будде», как существе личном и обладающем всемогуществом, всеведением, благостью и т. д. признается далеко не всеми ламаистами», а во-вторых, оно имеет позднее происхождение. Возведя его появление к учителю Тзонкабе, о. Иоанн Попов замечает, что к тому времени «христианство просуществовало уже XIII веков и христианские понятия и представления, без всякого сомнения, были известны ламаистам» (С. 12). Добавив сюда ссылку на ламаистское

предание о том, что у Тзонкабе был в числе учителей «западный лама с длинным носом», автор предполагает видеть в нем католического миссионера и объясняет «сходство учения ламаистов об Ади-будде с христианским учением о Боге простым заимствованием ими этого учения из христианства» (С. 12).

Можно заметить здесь, что и современные исследователи связывают появление в средневековом тибетском буддизме концепции Ади-будды «как вездесущего и личного отца всех будд» с христианским, — а именно, несторианским влиянием в регионе. Известно, что еще в 796 г. несторианский патриарх Тимофей I рукоположил епископа для Тибета; древнее присутствие христиан в этом регионе подтверждается археологическими открытиями, в частности, крестами, датированными X веком⁴⁶.

Не ограничившись указанием такого влияния, о. Иоанн добавляет, что Ади-будда не является в христианском смысле Богом Творцом и Промыслителем, поскольку «вся его деятельность ограничивается... [тем, что он] почувствовал желание выйти из единства во множество и силою созерцания произвел пять «дхьянибудд»», которые уже создали мир (С. 12). Чуть ниже он пишет: «хотя ламаисты и призна-

⁴⁶ *Clasquin-Johnson M. The Centuries-old Dialogue Between Buddhism and Christianity // Acta Theologica 2009, vol. 2. Pp. 8-11.*

ют Ади-будду творцом мира и именуют его все-сильным, в тоже время отказывают ему в про-мыслительных действиях, и судьбу всего мира отдают во власть неумолимого закона причин и следствий» (С. 21).

При этом собственно для буддизма учение об Ади-Будде является «совершенно излишним, балластом» и в самом факте его появления автор усматривает «доказательство истинности и пре-восходства христианского учения пред всеми измышлениями человеческого суемудрия и под-тверждением того, что религиозные потребности нашего сердца сильнее всяких философских спе-куляций» (С. 13). Кроме того, будучи опосредова-но учением о нирване как «области, в которой нет никаких признаков личного бытия», представле-ние об Ади-Будде оказывается таковым, что он «все-таки остается призрачным, бездеятельным, мертвым, а не живым, личным христианским Бо-гом, премудрым и всемогущим Творцом» (С. 14).

Переходя к **учению о мире**, о. Иоанн говорит, что оно «всецело зависит от решения вопроса о Боге» и описывает христианское учение о мире как о творении Бога, Который захотел, «чтобы и другие существа сделались причастниками Его благодати» (С. 15). Из-за грехопадения разумных существ мир «изменился, и из доброго превра-тился в недобрый, полный всякого рода бед и скорбей» (С. 16), но в будущем мир будет очи-щен и преображен Богом.

А ламаизм, в силу отсутствия учения о Боге Творце, «не знает собственно никакой космогонии, а имеет только космографии. Даже сам вопрос о происхождении мира считается в ламаизме плодом праздной мысли и ненормального нравственного настроения, побуждающего тревожить мысль вещами бесполезными, не имеющими никакого влияния на избавление от страдания» (С. 17).

По мнению о. Иоанна, поскольку идеальное бытие — нирвана, — мыслится буддистами как «безграничная пустота», то найти ответ на вопрос о том, каким образом из пустоты без участия Бога произошел мир, человеческий ум не может. «Чувствуя, однако, происходящий отсюда пробел, ламаизм думает заполнить его численностью миров, и священные книги ламаистов наполнены подробнейшими до скрупулезности, но в тоже время и монотонными, скучными и по местам прямо фантастическими описаниями этих миров» (С. 18).

Мир считается безначальным и бесконечным, и притом «по учению ламаистов, представляет собою только постоянную смену форм и явлений, вечный процесс самозарождающегося и самоуничтожающегося бытия и по самой сущности своей является злом, бытием ненормальным» (С. 18). Описав циклическое возрождение и разрушение миров, автор подчеркивает, что «этими мировыми переворотами управляет не

личный, живой Бог, а неумолимый, действующий с неизбежною необходимостью закон причин и следствий. Тысячи миров уже уничтожались и являлись по этому закону и притом так, что прежний мир носил в себе зародыш будущего. Так было всегда, так и будет всегда. Начало и конец ускользает от ума ламаиста. В силу такого миропонимания, ламаист не только не знает Бога в христианском смысле слова, но и никакого мира. Все видимое есть только призрак. Происходя из ничего, предметы мира представляют только ничто и снова разрушаются в ничто. Хотя они и состоят из элементов, но все-таки это призрачные вещи, реальны не объективно, а субъективно, в сознании ослепленного невежеством человека. Все это обман» (С. 19).

Автор указывает, что так учит школа ламаизма, наиболее близкая к классическому буддизму, но есть школы, которые «признают Ади-Будду и считают его творцом мира», и тут же добавляет, что творение они понимают иначе, чем христиане. Согласно им, Ади-будда «благоволил создать множество миров... телом превращений... иначе говоря, это скорее искусство фокусника... ничем не схожее с христианским пониманием творческой силы, вызывающей мир из небытия в бытие» (С. 21). Как уже указывалось ранее, о. Иоанн Попов критикует мнение арх. Нила (Исаковича) о том, что «ламаисты признают творение мира такое будто бы, какое возвещается и христиан-

ством» и пытается объяснить происхождение этого мнения христианским влиянием на бурятов, которые будто бы в своих книгах отражали «христианские понятия и представления» (С. 21).

Подобное объяснение вполне естественно для состояния религиоведческой науки того времени, но сейчас его уже нельзя признать удовлетворительным. Хотя и нельзя полностью исключить возможность влияния несторианских миссионеров в Тибете, собственно, по самому характеру своему учение об Ади-будде представляет собой вариацию концепции *deus otiosus* — типичного для язычников-шаманистов представления об «отдыхающем» верховном боге, который, создав младших богов, удалился в глубины инобытия, а уже они образовали вселенную. Это представление, будучи искаженным отголоском древней памяти человечества о Боге Творце, было воспринято некоторыми школами тибетского буддизма и встроено в учение об Ади-будде, распространявшееся как раз среди народов, прежде приверженных шаманизму.

Относительно учения о человеке о. Иоанн сначала излагает христианский взгляд, согласно которому человек, как образ Божий, стоит выше других творений и призван уподобиться Богу. Грехопадение первых людей исказило человеческую природу, но Христос Спаситель дал все силы и средства чтобы нам снова стать чадами Божиими. Автор считает, что христианское ми-

ровоззрение помогает смотреть на мир «не как на океан бедствий и печалей, но как на прекрасное дело Божие, в котором мы можем находить удовольствие» (С. 24). С этим, по его мнению, связано развитие христианской цивилизации, поскольку христиане не стремятся «умерщвлять свои мысли, и делать себя апатичным по отношению к миру, а наоборот, считают долгом усовершенствовать полученные от Бога таланты и проникать до последних тайн природы... Но высшим благом, которое сообщает христианское учение о человеке, является возможность детского, сердечного отношения к Самому Богу» (С. 25).

О. Иоанн Попов считает, что именно в учении о происхождении людей ламаизм содержит больше всего неясностей и непоследовательностей. Он говорит, что, согласно этой вере, души предсуществовали в бессознательном бытии, но из-за незнания «четырех благородных истин» буддизма, «пожелали вступить в бытие и тотчас появился мир, а вместе с ним и тела человеческие, состоящие из четырех элементов: земли, воды, огня и ветра. Пожелание, соединившее эти элементы в тело и есть та жизненная сила, которая привязывает человека к бытию... которое неизбежно соединено со страданием» (С. 28).

«Человек тленен, бретен — вот основная мысль, проходящая чрез все ламаистское учение. Последствия такого пессимистического воззрения ужасны: ламаист презирает свое тело и свою

жизнь... Телесность непостоянна и потому есть страдание». Отсюда произрастает обязательность аскетики, и автор признает высоту буддистского аскетизма: «Никто не владеет своим телом более, никто не умеет укротить его, победить все страдания и так равнодушно отказаться от всякого удовольствия, как ламаист. Но это самопобеждение имеет в своем корне самолюбие, которое побуждает ламаиста жертвовать бранным телом, чтобы поскорее войти в нирвану» (С. 28).

О. Иоанн продолжает, говоря, что буддизм «отрицает не только тело, но и дух, самосознание. Ламаизм знает только элемент познания. Как духовный зародыш человека оно по смерти его, ищет себе новое тело и делает из него другое телесное бытие. Этот познавательный элемент соединяет различные существования друг с другом в одну цепь. Только в нирване эта первосубстанция разрешается в ничто». Автор подчеркивает, что этот познавательный элемент не является личностью — буддизм «видит в духовном «я» только временное воспламенение познавательной субстанции, которое потухает со смертью, чтобы доставить материал для появления иного существа. Оно постоянно меняется и превращается, как всеистребляющее пламя. Поэтому существо, которое образует продолжение существования умершего, не тождественно с ним: это — другое... Следовательно, не может быть речи о каком-нибудь новом рождении, ду-

шепереселении, но о душепревращении. Самостоятельность субъекта уничтожается. «Я» не существует — это основной закон психологии ламаизма» (С. 29)⁴⁷.

Автор справедливо замечает, что учением о несуществовании личного я «ниспровергается вся теория о карме» (С. 30). В связи с этим некоторые школы буддизма стали учить, «что тот, кто совершает злые дела и тот, кто во второй жизни несет наказание за них, есть одно и то же лицо. Но такое воззрение, очевидно, было внесено и совсем не вяжется с учением большинства ламаистов» (С. 30). После смерти, от души «остается только воля к жизни и продукт накопленных проступков и заслуг, из чего образуется новое существо. Тожество духа в различных существованиях уничтожено, остается только непрерывность в решении нравственных задач. Каждая душа, как наследница всего того, что сделали в нравственном отношении все ее пред-

⁴⁷ Эти слова доказывают некорректность предположения Ермаковой о том, что «Трактовка Поповым учения о новых рождениях выражена в европоцентристской парадигме «метампсихоза»... которая предполагает наличие субстантивированной души, существование которой отрицалось буддийской духовной традицией» (Указ. соч. С. 23). Причиной такого предположения явились, по-видимому неверная интерпретация Ермаковой употребленного о. Иоанном термина «перерождение», а также незнакомство с его трудом «Критический обзор главнейших основоположений ламаизма».

шественницы, принимает дело очищения на том пункте, до которого оно доведено ими». По мнению автора, буддизм, отрицая и тело и душу, «уничтожает всего человека в его естественном бытии и превращает его в мираж, который хотя и виден глазу, в действительности же пробегает, как тень» (С. 30).

В таком учении, согласно о. Иоанну, «ламаизм ставит человека на место Бога. Ведь человек вызвал в жизнь и самого себя, и миры. Если бы он сначала знал о страдании бытия, то не почувствовал бы желанья к жизни и остался бы в небытии. Но захваченный господствующим над всем законом, он должен жить, страдать, умирать, но сам может и осуществить свое избавление. Он — свой собственный бог. Поэтому молитва к богам заблуждение и если теперь повсюду в ламаистских странах повторяется молитва «ом мани падме хум», то эта совершенно непонятная формула составляет только заблуждение и подражание последователям других религий» (С. 31).

Но в таком самообожествлении автор видит также унижение человека, ведь «его высокие духовные и моральные свойства должны пропасть, ибо главную обязанность ламаиста составляет попрание индивидуальности и умерщвление ее. Человек призывается к борьбе против самого себя! Он должен святейшие свои блага — свое «я» и свою душу, медленно задушить! Это цель жизни» (С. 32). Заклучая раздел, автор приходит

к выводу о том, что «ламаизм учит не о человеке в нашем смысле этого слова, а только о какой-то тени, призраке человека и составляет собою диаметрально противоположность высокому, ясному и животворному учению христианскому о том же предмете» (С. 32).

Сравнивая **учение о грехе** в двух религиях, о. Иоанн сначала определяет, что для христианина «грех есть противление воли человеческой воле Божественной... богопротивная попытка человека сделать самого себя средоточием и целью жизни... Источником греха служит эгоизм или самолюбие, по сути составляющее противоположность любви, которая есть корень всех добродетелей» (С. 33).

В силу этого, «обращаясь к ламаизму, мы напрасно старались бы найти в нем понятие, вполне соответствующее христианскому понятию о грехе», поскольку отсутствует вера в Бога как «морального Мироправителя, воля которого бы служила законом», и даже Ади-будда не воспринимается в качестве такого. Поэтому там «руководительным началом для нравственной деятельности человека является воля самого же человека и грех, с ламаистской точки зрения, может быть определен только как такое зло, которое имеет отношение к воле человека» (С. 37).

Поскольку буддист верит, что оказался в мире страдания по причине собственного незнания «четырех истин», то «происхождение

греха, следовательно, лежит в нем самом, и сам грех ни что иное как жажда к бытию, привязанность к миру. Хорош тот, кто совершенно умертвил в себе желание жизни и сделался абсолютно нечувствительным ко всем внешним влияниям, плох тот, кто привязан к жизни, у кого сердце еще горячо бьется от любви и ненависти, радости и печали», такой обречен перерождаться снова и снова (С. 37).

При таком различии понимания греха, тем не менее, и христианство и буддизм требуют «работы над собой, неустанного самовоспитания». О. Иоанн признает, «что ламаистская этика здесь во многом напоминает христианство, но не нужно забывать того, что эта борьба против всякого нечистого чувства вытекает не из любви к добру, к Богу, а из отвращения к жизни, из неприязни к своей собственной самости. Пружиной нравственного самовоспитания здесь служит не сокрушение и раскаяние перед Богом, но холодный расчет удалившегося из мира мудреца, что только таким образом вернее всего можно освободиться от бремени жизни» (С. 38).

Оценивая буддистский метод борьбы с грехом, автор говорит, что «притупление своей собственной личности и умерщвление связи с жизнью» не освобождает от вины, поэтому для христианина целью является «не уничтожение личности, а оживление и обновление ее» (С. 36).

В разделе, посвященном **учению о спасении**, о. Иоанн сначала излагает христианское учение, согласно которому «спасение человека есть всецело дело милосердия и любви Божией», осуществленное Иисусом Христом, «при том не через одно лишь нравственное влияние или проповедь, но и через крестную смерть, которую Он претерпел за всех людей» (С. 41).

Напротив, «по учению ламаизма человек спасается не кем-либо другим, а собственными силами, так что сам человек является своим спасителем». О. Иоанн добавляет, что отчасти спасителем буддиста «можно назвать и Будду Шакьямуни» (С. 42), но обращает внимание на то, что, согласно текстам буддизма, Шакьямуни предавался плотским наслаждениям, когда жил во дворце отца, и потому сам является человеком, нуждающимся в спасении. «Если мы даже и согласимся с тем, что после озарения Будда достиг спасения, то все-таки он не может быть назван спасителем... [поскольку] достиг избавления для себя, но не приобрел силы спасать других, как это видно из его прощальных слов к Ананде: «Будьте своими собственными светочами, своим собственным прибежищем, не ищите другого прибежища»» (С. 43).

О. Иоанн подчеркивает, что если в христианстве спасение мыслится как освобождение прежде всего от власти греха, а от страданий уже постольку поскольку они суть следствия

греха, то «в ламаизме спасение состоит не в избавлении от греха в нашем смысле слова, и даже не в избавлении от того, что в самом ламаизме именуется грехом, а в избавлении от страданий, необходимо связанных с каждым бытием и, наконец, в избавлении от личного существования в какой бы то ни было форме» (С. 44).

Говоря о различии в понимании средств спасения, автор замечает, что если христианин спасается искупительной жертвой Господа Иисуса Христа, то буддист основой спасения считает «личные заслуги человека», при этом понимая иногда под ними «действия, которые не имеют никакого нравственного достоинства. Например... дается совет есть и спать в одиночку или... достигнуть такого состояния, чтобы перестать даже думать о добре и зле» (С. 45).

Если христианину для спасения «необходима живая и деятельная вера в Иисуса Христа», то «в ламаизме первое место среди средств спасения занимает не вера... а знание. В основу этого знания ламаизм полагает наставления хорошего друга-ламы, так как в период пребывания человека под мрачным покровом материи он может быть руководим только ламою, в свете наставлений которого он может возвысить свою природу до той степени духовной чистоты, когда она делается способной к восприятию учения «добрых друзей» высших степеней, наставления которых в большинстве случаев ограничиваются пропо-

ведью «о тленности всего существующего и о вреде упования на сансару»» (С. 46).

Переходя к **учению о загробной жизни**, о. Иоанн Попов говорит, что строго согласно принципам буддизма «по смерти человека составляющие его элементы распадаются, и личность человеческая перестает существовать», однако «инстинкт бессмертия и сознание своего «я»... настолько сильны, что... в ламаизме конечная цель бытия человека — нирвана отошла на задний план, а на первое место выступило указание путей, ведущих к высшим областям мира — небесам, в которых люди, достигшие их, наслаждаются блаженством личного бытия», и главное из этих мест — царство «Сукавади» (С. 49). Признавая, что это учение несколько ближе к христианскому, чем учение о нирване, автор обращает внимание на то, что пребывание в царстве Сукавади не вечно и по истечении определенного времени человек должен будет «возвратиться в мир и снова начать тягостный круговорот рождений и смерти» (С. 49). Кроме того, опираясь на описания у буддистов этого царства, в котором «неизвестно даже название одушевленного существа, ибо там знают только три тела будды», о. Иоанн ставит вопрос о том, действительно ли пребывающие в нем сохраняют свое личное бытие.

Автор отмечает, что христианское обетование бессмертного блаженного бытия чуждо для буд-

дистского мышления, поскольку буддизм, отождествив личное бытие со страданием, вечное существование воспринимает как вечное зло.

Наконец, относительно **нравственного учения** ламаизма о. Иоанн говорит, что оно убедительнее всего подтверждает, что понятие всеблагого и всемогущего Творца представляет чужеродное внесение в буддизм. Если в христианстве первой обязанностью и мотивом действий является любовь к Богу, и уже как подтверждение ее важна любовь к ближним, то «в ламаистском нравоучении мы видим обратное. В нем нет совершенно никаких обязанностей по отношению к Ади-Будде», а «обязанности по отношению к ближним... являются лишь средствами для достижения бесстрастия, не имеющими собственной ценности. На первое место здесь выдвигаются обязанности человека к самому себе. Все, что ни делает ламаист, он должен делать для самого себя, ради собственной пользы и выгоды. Следовательно, высшим мотивом нравственной деятельности для ламаиста служит эгоизм, а отсюда и все предписываемые добродетели, хотя и созвучны христианским, тем не менее, получают существенно иную окраску» (С. 50).

Для подтверждения этой мысли о. Иоанн рассматривает заповедь о любви к врагам. Для христианина это путь уподобления Христу, а для буддиста это лишь средство для погашения ненависти как отрицательной зависимости от

врагов. Поэтому различен и характер отношения — в любви христианина сильно активное начало и самопожертвование, а любовь буддиста это пассивное «благорасположение и сострадание ко всем живым существам», движимое соображением собственной выгоды. В силу этого буддизм не знает как положительных категорий праведного гнева или похвальной ревности, когда человек вступает за обижаемого человека или за оскорбляемую святыню.

В завершении книги о. Иоанн приводит пространный цитату из С. Келлога о несовместимости христианства и буддизма, которые противоположны по своим целям, и если христианство ведет человека к Богу, в Котором одно спасение, то «столь восхваляемая некоторыми «великая» религия Востока ведет людей не к спасению, не к светлым обителям Отца Небесного, а к гибели, к мраку безнадежного греха и фатального отчуждения от Бога» (С. 52).

Можно сказать, что отец Иоанн Попов — первый православный апологет, который создал труд в области сравнительного религиоведения, сочетающий систематичность изложения, основательное знание материала, и глубокое понимание мировоззрения и мироощущения буддиста.

Иеромонах Мефодий (Львовский)

Иеромонах Мефодий (Львовский Н.В., 1863 — ?), выпускник Казанской Духовной Академии, на протяжении многих лет был миссионером среди калмыков. В библиотеке Петербургского университета донныне хранится составленный им рукописный калмыцко-русский словарь⁴⁸. Личное общение с буддистами, а также знакомство с их сочинениями на монгольском языке стали для него источниками познаний об этой религии. Разумеется, это было знакомство именно с тибетской версией буддизма, называвшейся в то время ламаизмом.

Среди его сочинений о буддизме стоит упомянуть, прежде всего, сборник «Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его», изданный в Санкт-Петербурге в 1902 году. В этом сборнике помещены как научные изыскания о Мефодия, так и миссионерско-полемические. К первым можно отнести расположенный на страницах с 5 по 36 его перевод с монгольского языка «шастры под названием «тонилхуйн-чимек» (спасения украшение), в которой содержится буддийское мировоззрение, как догматическое, так и нравственное» (С. 4), а также статья «Кал-

⁴⁸ Успенский В.Л. Казанская Духовная... С. 121.

мышечные хурулы» (стр. 111-146), в которой автор подробно описывает внешний вид и внутреннее устройство буддистских святилищ, равно как иконографию, ритуальные музыкальные инструменты и порядок жертвоприношений и служб.

Близка по характеру к этим работам статья «Буддийское мировоззрение». Она выглядит незаконченной — в ней автор дает очерк далеко не всех положений буддийского мировоззрения, по сути рассматривая лишь отношение буддистов к миру, — но зато данная тема освещена довольно полно и демонстрирует глубокое понимание вопроса.

В частности, о. Мефодий отмечает, что тогда как для большинства людей важен вопрос о происхождении, т.е. начале мира, буддизм является исключением. В нем «развивается учение о периодическом разрушении миров и новом их обновлении. «Существа и миры от вечности находятся в круговращении возобновления и разрушения», говорит буддийский катехизис. В этой краткой формуле заключена вся суть буддийского учения о мирах. Главная его цель — засвидетельствовать неустойчивость всего существующего, показать отсутствие в вещах всякой субстанциональности и вечности. В буддизме нет ни бога, ни духа, ни материи, как первоосновы мира. Они чужды буддизму, потому что вносили бы разлад во все буддийское мировоззрение... Если что и есть вечного [для

буддиста], то это только само мировращение... в процессе и прогрессе бывания, в связи причин и следствий» (С. 37). «Поэтому если мы спросим буддиста, откуда явился мир, то он ответит: «из более раннего погибшего мира»... Тысяча тысяч миров, говорит он, являются и исчезают... так что более ранний мир всегда носит в себе зародыш более позднего, подобно тому, как в яйце зародыш птицы» (С. 38).

В качестве той силы, которая, по мнению буддистов, заставляет мир бесконечно возникать и разрушаться, автор называет «судьбу, понимаемую в смысле определенного закона нравственного возмездия» (С. 45), т.е. закона кармы. «Буддизм проповедует: «существа предполагают мир»... поэтому судьбу можно определить таким образом: она есть продукт нравственной заслуги и греховного долга одушевленных существ. По буддийскому понятию, вследствие закона переселения душ всякий поступок — хороший ли, дурной ли, — все равно производит свои следствия и даже через 10 000 калп приносит свой неизбежный плод. Другими словами, жизнь индивидуума — его счастье или несчастье, скорбь или радость, рождение или смерть всегда являются ни чем иным, как результатом деяний данного лица, совершенных в более ранних перерождениях. Эта-то сила и движет миром» (С. 46).

Далее отец Мефодий очень подробно описывает буддийскую космографию на основании

канонической книги «Саба-Йиртемч» и других источников. Примечательно, что согласно этим представлениям, при появлении мира первоначально люди были бессмертны, «человек имел бесчисленный век, тело его было весьма светло, он тогда наслаждался созерцанием... между тем на земле явилась пища, вкусом напоминающая мед, белого цвета... В это время один человек попробовал ее и рассказал о ней другим. Вследствие того, что все начали есть ее, чудесные дары прекратились, а также наступила совершенная тьма» (С. 58). Здесь напрашивается сравнение с библейским рассказом о грехопадении первых людей, но о. Мефодий его не делает.

Собственно сопоставление христианства и буддизма, равно как и оценку буддийских верований, мы находим в его работах миссионерской направленности — трех диалогах с буддистами-калмыками. По-видимому, в православной литературе это первые полемические диалоги с буддистами, поэтому стоит подробнее остановиться на их содержании. Хотя они не являются точными стенограммами, тем не менее, все свидетельствует о том, что в основе их лежат реальные разговоры о. Мефодия с калмыками.

На стр. 70-82 приводится «Разговор миссионера с гелюнгом (калмыцким жрецом)». Начинается он с вопроса миссионера: «зачем вы молитесь богу?» на что следует ответ «чтобы нам хорошо было после смерти» и рассказ о том, что

калмыки верят в существование многих богов. Далее миссионер с помощью наводящих вопросов доносит до собеседника мысль о том, что политеистическая вера не оставляет возможности спастись даже по своим собственным представлениям. Для этого приводятся, в частности, такие аргументы: если жрец верит в существование тысячи богов, но по именам знает только двадцать, а его посмертная участь зависит от их мнения, то большинство богов выскажутся после смерти о нем худо, как о не почитавшем их. Далее, верования калмыков требуют знания всех богов, между тем никто из калмыков не знает всех их имен, следовательно, никто не может и спастись. Затем миссионер спрашивает, почему буддийские жрецы и сами молятся богам и других учат, тогда как, согласно их книгам, Будда никому не молился и даже не имел изображений никаких богов. На это жрец затрудняется ответить и просто ссылается на устоявшуюся традицию, идущую от учеников Будды.

Далее миссионер подводит собеседника к мысли о том, что Бог должен быть один и притом вечный и всемогущий, иначе он не может и называться Богом. Затем миссионер сообщает «ваш закон не говорит ничего дельного», что вызывает несогласие жреца. Миссионер в качестве доказательства своего утверждения приводит несостоятельность буддийской космографии. Он подвергает строгому рационалистическому

разбору традиционные представления буддистов об устройстве мира, стремясь через это поразить убеждения собеседника.

В заключении миссионер подводит итог: «Мы выяснили, что по вашей вере спастись никак нельзя, что ваши бурханы не боги, а или простые люди, или же вымышленные лица, что в ваших книгах написано много ложного и неправдоподобного, и только кое-где есть проблески истины, но истина или затемнена или же искажена» (С. 82). Отмечается, что удалось посеять в жреце сомнения относительно буддизма.

На стр. 83-97 приводится «Разговор миссионера с бакшой (настоятелем хурула)». Этот разговор начинается с обсуждения вопроса о посмертной участи человека. Бакша рассказывает, что по их учению «душа каждого умершего человека является на суд всех наших богов и тут посредством волшебного зеркала обнаруживается: праведная она была или грешная» (С. 84), после чего она перерождается или в асура (злого бога) или в бурхана (доброго бога), или какое-либо живое существо земного мира, или в тамуду (обитателя ада) или в бирита (голодного духа). Но это лишь на время, а когда «уже совершенно освободится от своих грехов, то в конце концов делается бурханом, погружаясь в нирвану, где забывает даже о своем существовании» (С. 85). На это миссионер замечает, что все бурханы буддистов, получается, были ранее грешниками,

и что притом они не вечны и не всемогущи. Бакша говорит о войне между бурханами и асурами и рассказывает, что бурханы помогают людям узнать доброе учение, сами же пребывают либо в нирване, либо в блаженном царстве, и что «первые бурханы называются буддами, а вторые — бодисатвами» (С. 86).

Миссионер замечает, что из-за учения о переселении оказывается, что каждое животное и насекомое имеет душу того, кто прежде был человеком и, значит, убить человека или это животное — одинаково тяжкий грех. Бакша подтверждает, что согласно буддизму грехом является убийство любых живых существ. Миссионер напоминает собеседнику о том, что согласно буддийским каноническим книгам тот, кто «убивает, должен переродиться в бирита, а тот, кто ест резанное мясо — в тамуду» и говорит: «если так, то, значит, на том свете все калмыки должны погибнуть, потому что сейчас нет ни одного калмыка, который не ел бы резанного мяса» (С. 88). Бакша признает, что книга «Боди-мюре» причисляет к живым существам даже насекомых, а миссионер рассказывает о микроорганизмах, которые человек губит, даже не замечая их. Далее он говорит, что «разъезжая на животных, вы в то же время разъезжаете не только на душах умерших людей, но и на своих переродившихся бурханах... так иногда вы можете ездить на своих богах, не ведая того и сами... Следова-

тельно, в таких случаях вы явно не почитаете своих богов» (С. 93). Придя к выводу о том, что в силу сказанного «все люди должны погибнуть и вы напрасно молитесь своим бурханам» (С. 94), и поскольку такое положение вещей существует издавна, то не должно и существовать ни асуров, ни бурханов, ведь все умершие должны перерождаться в биритов.

Бакша спрашивает: «что же делать?» на что миссионер отвечает: «избрать такую веру, которая ничего подобного не запрещает, которую можно содержать, не согрешая на каждом шагу, по которой можно спастись, не лишая себя ни пищи, ни воздуха, ни питья, ни огня, ни благородных занятий человеческих» (С. 96). Указав на цивилизационную отсталость буддийских народов, миссионер говорит, что «и русские люди до тех пор худо жили и бедствовали, пока исповедовали многобожие, но как только приняли христианство, то стали все усиливаться... Ибо Бог христианский есть истинный Бог и вера христианская есть одна только истинная и спасительная» (С. 97). В заключение бакша признается, что начал сомневаться в своей вере, но ему все же «трудно отказаться от своих убеждений» (С. 97).

На с. 98-110 приводится «Разговор православного с ламаитом». Начинается он с вопроса о том, почему ламаист посещает православную церковь, и почему он при этом не принимает крещения. Собеседник отвечает, что «ваша вера

и наша одно и то же» и в подтверждение указывает тринадцать подобий между Православием и ламаизмом: «у вас есть Бог, и у нас бурхан, у вас есть Божия Матерь, и у нас Дарке⁴⁹, у вас есть Спаситель, и у нас Шакьямуни, у вас есть ангелы, и у нас есть тенгрии, у вас есть диаволы, и у нас есть асуры, у вас есть иконы, и у нас шутены, у вас есть святые, и у нас бодхисатвы, у вас есть праздники и у нас хуралы, у вас есть посты и у нас мацаки, у вас есть церкви и у нас хурулы, у вас носят крест, как талисман и у нас есть бу, у вас есть шестисложная молитва «Го-спо-ди поми-луй» и у нас тоже — «Ом-ма-ни-пад-ме-хум», у вас есть духовенство и у нас» (С. 98).

В своих ответах миссионер последовательно опровергает эти сопоставления (кроме последнего). Он говорит, что:

1. «Христианский Бог один, Он творец неба и земли... ламаистские же бурханы или простые люди или вымышленные существа, они никогда ничего не творили, а напротив, сами сотворены» (С. 99.).

2. «Божия Матерь наша родила не простого человека, а Сына Божия, Второе Лицо Св. Троицы, Иисуса Христа, Который родился на земле, чтобы спасти людей... Дарке же была просто женщиной и не родила никакого сына» (С. 99).

3-4. «Тенгрии, по вашим же книгам, были простые люди и только после смерти сделались

⁴⁹ Имеется в виду «богиня милосердия» Цагаан Дара-эхэ, почитаемая в тибетском буддизме.

тенгриями, таковы же и асуры... следовательно, они умершие люди, причем одни помогают человеку, а другие мешают. Ангелы же и демоны никогда не были людьми... они духи и все сотворены были добрыми, но с течением времени... некоторые, возгордившись, сделались мрачными, злыми» (С. 100).

5. «Шутены суть изображения ложных богов, а иконы суть изображения истинного Бога, Творца вселенной, или ангелов или святых людей, то есть, тех, кто истинно существует» (С. 101).

6. «Бодхисатвы это, по вашему учению, живущие в блаженном царстве Сукавди... но ведь никто из вас его не видел... следовательно, это мифическое учение. Святые же православной Церкви живут в раю... а что царствие небесное существует, об этом засвидетельствовали воскресшие из мертвых, каковы: праведный Лазарь, семь эфесских юношей... Таким образом святые угодники суть истинные люди, а бодхисатвы — мифические лица» (С. 102).

7. «Праздники установлены Церковью в память событий из жизни Христа или в честь святых угодников... следовательно, христианские праздники ничего не имеют общего с хуралами, установленными в честь ваших бурханов как идолов» (С. 103).

8. «Также и ваши мацаки и наши посты не имеют ничего общего. Тогда как у вас мацаки однодневные, у нас, кроме однодневных, бывают многодневные посты», каждый из которых

посвящен какому-либо духовно значимому событию (С. 104)

9. Между Иисусом Христом и Шакьямуни «больше существенно различного, а именно: ваш будда Шакьямуни был царский сын, простой человек, а Иисус Христос не простой человек, а Богочеловек; будда Шакьямуни не творил вселенной и не промышляет о ней, а Иисус Христос, как Сын Божий, участвовал в творении вселенной; будда Шакьямуни долго искал истину, переходя от одного учителя к другому, от одной школы к другой, а Иисус Христос с юношества вещал людям глаголы жизни вечной; будда Шакьямуни умер, как простой смертный; Иисус Христос умер, как Сын Божий, так что, когда Он испустил дух на кресте, то солнце померкло, и земля колебалась... будда Шакьямуни умер и не воскрес из мертвых; Иисус же не только воскрес из мертвых, но и вознесся на небо» (Сс. 105-106).

10. «Не говоря уже о том, что по внешнему виду и внутреннему устройству христианский храм существенно разнится от ламайского хурула, храм есть место молитвы истинному Богу, Творцу вселенной, а хурул есть место поклонения твари или ложному богу» (С. 106).

11. «Ом-ма-ни-пад-ме-хум» не только не похожа [на «Господи помилуй»], но и диаметрально противоположна. Это, собственно, не молитва, а какое-то таинственное изречение, истинного смысла которого даже ваши учителя

не знают... некоторые говорят, что здесь заключено исповедание трех драгоценностей: будды, сангхи и учения... А «Господи, помилуй» — подлинная молитва, в которой христиане молятся своему Господу как Творцу, Промыслителю и Спасителю, чтобы Он помиловал их. Какое же тут сходство, кроме шестисложия?» (С. 107)

12. ««Бу» — это талисман, который вы, хотя и носите с собой, но не знаете, что в нем содержится. Ибо всякое «бу» представляет из себя кожаную сумочку, в которой бывает что-то зашито ламскими гелюнгами, но вам строго-настрого запрещено расстегивать «бу» и рассматривать содержимое. Я много видел ваших «бу», много из них расшил, в большинстве нашел неисписанные клочки бумаги. Следовательно, вы попусту их носите. На кресте христианском видно распятие Иисуса Христа... и христиане носят его для ограждения от дьявола и искушений его» (С. 108).

В полемическом отношении некоторые аргументы о. Мефодия представляют интерес — в частности, указание на противоречие современной буддийской практики молитв божествам взглядам самого Будды, указание невозможности исполнения буддийского требования ахимсы для условий жизни сибирских народов, вопрос о неадекватности традиционных буддийских представлений об устройстве мира. Вместе с тем, к сожалению, автор заостряет внимание на вопросах, имеющих второстепенный харак-

тер, и не касается в диалогах действительно существенных для буддийского учения пунктов. При этом во всех трех случаях собеседниками миссионера оказываются люди, по-видимому, не слишком сведущие в своей вере (в последнем диалоге это и не скрывается), из-за чего они пропускают полемические выпады, на которые более образованный буддист нашелся бы что ответить, и диспут мог бы стать более богатым по содержанию и глубине рассмотрения вопросов.

В миссионерском же отношении эти диспуты можно признать неудачными. Они все нацелены на внушение ламаистам сомнений относительно их веры, и почти не содержат проповеди Православия. Между тем основная задача миссионера заключается не в том, чтобы превратить иноверца в атеиста, а чтобы обратить его к свету христианской веры. Из первых двух диалогов читатель-буддист почти ничего не может узнать положительного о вере христианской, в третьем диалоге есть изложение основных пунктов христианства, но подано оно в сухой манере, напоминающей пересказ семинарских учебников, не обнаруживая даже попытки как-то приноровить объяснение этих истин к мышлению буддиста. При таком формальном, поверхностном и обрывочном изложении истины христианской веры остаются закрытыми для собеседника. Сомнительным кажется дважды повторяемый о. Методием в качестве аргумента для крещения

тезис о том, что обращение в христианство будет способствовать цивилизационному и культурному развитию калмыцкого народа. На фоне всего вышесказанного не кажется уместным и подчеркнута уничижительное отношение автора к убеждениям его собеседника. Вспоминаются слова из наставления миссионеру свт. Иннокентия Аляскинского: «отнюдь не показывай явного презрения к их образу жизни, обычаям и прочему, как бы они ни казались того стоящими»⁵⁰.

О миссионерской несостоятельности выбранного о. Мефодием метода свидетельствует и то, что в результате всех трех разговоров его собеседники не только не склонились к христианству, но не выразили желания даже продолжить диалог с миссионером в другой раз.

Стоит заметить, что и аргументы, предложенные автором в защиту христианства, зачастую не могут избежать упрека в несовершенстве. Например, из приведенных им свидетелей рая ни один не являлся таковым — святой Лазарь Четверодневный, согласно преданию, пребывал душою во аде, поскольку его смерть была еще до искупительного подвига Спасителя, а отроки Ефесские не умерли, находясь в пещере, но впали в очень продолжительный сон, после которого пробудились.

⁵⁰ Свет Христов просвещает всех! (сборник). Новосибирск, 2000. С. 176.

С резкой критикой книги иеромонаха Мефодия выступил видный буддолог того времени С.Ф. Ольденбург⁵¹. В своей рецензии он пишет, что «миссионер, как и ученый, обязан отнестись с полным уважением к чужой вере, какой бы неправильной и странной она ему ни казалась... он должен проникнуть в те догматы и символы, которые с первого взгляда ему, быть может, кажутся бессмысленными» (С. 1016), а «книга иеромонаха Мефодия ни в каком отношении не отвечает ни одному из требований, выставленных нами. Во-первых она свидетельствует о его полном незнакомстве с буддизмом и несомненно слабом знании ламаизма, а во-вторых, о совершенном нежелании вникнуть в суть буддийских... верований, и стремлении просто подобрать кажущееся ему смешным и нелепым в этой религии для того, чтобы высмеять тех, кого он желает обратить» (С. 1017).

Справедливости ради, нужно сказать, что о. Мефодий в своей статье «Буддийское мировоззрение» демонстрирует довольно хорошее знание и понимание отношения буддистов к миру, но в полемических диалогах почему-то не использует этого.

Ольденбург выражает возмущение «невежественными и малоосмысленными ответами,

⁵¹ Ольденбург С. «Обличение» ламаизма. Рецензия на книгу иеромонаха Мефодия // Вопросы философии и психологии. 1902 №5 (65). Сс. 1016-1024.

какие иеромонах Мефодий вкладывает в уста ламаистов» (С. 1021) и считает неправильным и неэффективным приемом «заставить глупого человека наговорить глупостей о религии, к которой он принадлежит» (С. 1021).

Рецензент указывает, что автор неточно передал учение калмыцких буддистов о богах, не указал их различные типы и смешал всех в кучу, неверно привел число в тысячу богов. По его словам, в диспуте «буддийское духовное лицо допускает самые нелепые, с точки зрения ламаиста, предположения» (1023).

Признавая фантастичность традиционной буддийской космографии, Ольденбург замечает, что она «не имеет в буддийских и ламайских кругах догматического значения» (1023). Это действительно так, но вместе с тем такие космографические представления оставались в то время частью живой народной веры, что и открывало для полемиста возможность апеллировать к ним. «Космологические представления, в особенности космография, буддийское учение о типах живых существ и адах выступали тем специфическим срезом буддийского мировоззрения, который имел преимущественное влияние на религиозное сознание буддиста-мирянина»⁵².

Хотя указанные выше критические замечания в целом справедливы, другие носят на себе отпечаток пристрастия. Так, например, вряд ли мож-

⁵² Ермакова Т.В. Указ. соч. С. 11.

но согласиться с тем, что о. Мефодий «о буддизме вовсе и не говорит и только злоупотребляет этим словом» (С. 1017). Это будто бы потому, что при описании верований ламаизма нельзя отождествлять его с буддизмом. В другом месте Ольденбург еще раз критикует о. Мефодия за «смешение буддизма и ламаизма», поскольку «часть ведь не равна целому» (С. 1019). Такая позиция выглядит необоснованной. Хотя тибетский буддизм есть только одна из версий или течений буддизма, но изложение его представлений, — в особенности тех, которые свойственны также другим течениям, — вполне имеют право называться изложением именно буддийского мировоззрения, а не какого-либо другого. Как раз имевшееся у буддологов того времени чрезмерное противопоставление тибетского буддизма остальному буддизму и даже употребление специального названия для него — ламаизм, — впоследствии было подвергнуто критике и оставлено наукой.

Ольденбург также признается, что его «неприятно поразило выражение «идолослужение»» (С. 1021), относимое к буддистам, у которых, якобы, нет идолов. Между тем иеромонах Мефодий в своей оценке следует устоявшимся взглядам монголоведов Казанской Духовной Академии. В частности, священник Иоанн Попов также при описании служб тибетского буддизма употреблял слово «идолослужение»⁵³. Вопреки мнению

⁵³ Свящ. Иоанн Попов. Ламаизм в Тибете... С. 362.

рецензента, которое он никак не трудится обосновать, если не все, то, по крайней мере, часть изображений, употребляемых в религиозной жизни буддистами, является ничем иным как идолами в самом классическом понимании.

Три годами спустя отец Мефодий опубликовал в «Миссионерском обозрении» свое сочинение «Сравнение главнейших религиозно-нравственных положений буддизма с христианскими»⁵⁴.

Его можно признать наиболее зрелым произведением автора. В отличие от материалов сборника, здесь дается целостное рассмотрение буддистского учения во всех его основных пунктах, и проводится сопоставление с православным учением. При этом каждое утверждение о буддистском мировоззрении подтверждается многочисленными цитатами из первоисточников. Видимо, такая тщательность в обосновании стала следствием критики на предыдущую книгу о. Мефодия.

В качестве первого и самого значительного отличия Православия от буддизма он справедливо указывает **отношение к Богу Творцу**. «Если мы раскроем Библию, то на первом же листе и в первой строчке увидим, что христианство при-

⁵⁴ *иеромонах Мефодий (Львовский)*. Сравнение главнейших религиозно-нравственных положений буддизма с христианскими // «Миссионерское обозрение» №12, 1905. С. 337-358; №13. С. 495-513.

знает Бога первопричиной всего существующего (Быт. 1:1); причем само бытие Божие предполагается, как несомненная и непреложная истина». Буддизм же отрицает Творца и Вседержителя, при этом допуская существование множества низших богов. Эти «боги буддизма, кроме Будд нирваны, живут по-человечески, имеют дворцы, разделяются на категории, наслаждаются благами телесными, не чужды и страстей человеческих».

Описывая, почему Будда не может пониматься как своего рода «буддийский аналог Бога», отец Мефодий приводит слова архим. Хрисанфа о том, что «Сам Будда есть существо не столько действительное, сколько призрачное. С одной стороны, он есть нечто непреходящее, вечное, сама сущность бытия, представляющаяся в различных формах или состояниях материи, а с другой — он только человек и притом совершенно непонятно, каким образом в лице его человеческое ничтожество превратилось в мировую силу... Будда не есть лицо живое, он, так сказать, «спящий бог», он существо, принадлежащее нирване, он даже пустой звук, слово без значения, нечто вроде отражения в зеркале. Будда не действует, не живет, а только исчезает в нирване»⁵⁵.

Такое изображение в большей степени является следствием осмысления канонических

⁵⁵ *Архим. Хрисанф. Буддизм // Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т. 1. СПб., 1873. С. 483.*

текстов преимущественно течения тхеравады и следует устоявшимся представлениям в буддологии того времени. Но оно вряд ли отражает тот образ Будды, в который верят простые прихожане-буддисты.

Указанное краеугольное отличие христианства и буддизма — признание или непризнание Бога, — объясняет и остальные отличия, что о. Мефодий убедительно показывает.

Излагая **учение о мире**, он указывает: «Буддизм, не зная Бога, как Творца и Промыслителя мира, не знает собственно никакой космогонии, а имеет только одну космографию, которая изложена особенно рельефно... Где нет начала, там не может быть и конца. В буддизме, действительно, безначальный мир не имеет своего конца. Мало того, этот мир не представляет собою какого-либо твердого и неизменного бытия, — это только постоянная смена форм и явлений, вечный процесс самозарождающегося и самоуничтожающегося бытия, — это сансара, истинная сущность которой есть пустота, вид ее — обман, признак ее — мучение. Как бы в противовес сему изменчивому и суетному миру, буддизм трактует о мире несущего, небытия, безусловного и свободного от всяких иллюзий. Это — нирвана... ее истинная сущность тоже пустота, признак ее — освобождение от всякого мучения».

О. Мефодий отмечает, что «В буддийской шастре под названием «Золотой свет» говорится:

«на самом деле нет ни одушевленных существ, ни жизни, ни особенности, все вещи ни рождены, ни созданы... и не суть действительные предметы»... В шастре же под названием «Парамита высшей мудрости»⁵⁶ читаем: «все вещи носят на себе характер одной пустоты... поскольку они подобны призраку и... не имеют устойчивой сущности». Из других буддийских источников мы узнаем, что пустота есть сущность не только всех вещей мира, но и сущность всех Будд с их царствами... Итак, пустота и ничтожество внесены буддизмом, так сказать, в само сердце вещей».

Любопытно предложенное автором объяснение избыточной подробности буддийской космографии как своего рода компенсации за отсутствие космогонии: «Буддизм, ничего не зная о начале мира, старается представить себя всезнающим о настоящем положении миров. Он не только подробно описывает страны вселенной, но указывает меру горам и морям; священные книги буддистов переполнены подробнейшими до скрупулезности и прямо нелепо фантастическими описаниями этих миров».

Проводя итог, отец Мефодий пишет: «По христианскому учению мир есть творение Божие, а по буддийскому — безначальное бытие, происшедшее из безначальной матери; по христианскому учению мир только теперь, вследствие падения человека, во зле лежит, а по буддийскому

⁵⁶ Имеется в виду Махапраджня-парамита-шастра.

— он зло по своей природе; по христианскому учению, мир освободится от зла при конце вселенной, а по буддийскому — никогда этого не будет; по христианскому учению, мир имеет духовно-материальную субстанцию, а по буддийскому одну только материальную».

Перечисляя отличия буддийского **понимания человека** от христианского, отец Мефодий отмечает, что для буддиста «в каком бы теле душа ни находилась, она несет в нем последствия своих собственных дел. Все, чем только бывает человек и что испытывает... это оказывается плодом его дел в прежней жизни. Как и весь мир, душа совершает всегда постоянный круговорот вместе с возникновением и исчезновением материальных форм, причем причиной появления нового существа, новой формы, является вина и заслуга предшествующего состояния. Душа... будучи привязана к сансаре, снова является в какой-нибудь форме ее обитателей, но при этом является уже как бы новым индивидуумом, новым существом. В ней не остается ничего прежнего, кроме причинной связи с прежней формой, — связи, установленной только делами... Переселяется не душа, а ее дела... тут не душепереселение в собственном смысле этого слова, а душепревращение». Последнее рассуждение о. Мефодий заимствует из статьи Мирославского»⁵⁷, и оно

⁵⁷ *Мирославский П.* Исследования о странствиях и переселениях душ // Переселение душ. М., 1994. С. 289.

гораздо более корректно, чем высказанное им в его предыдущей книге.

Переходя к рассмотрению **нравственного учения** двух религий, отец Мефодий также указывает в качестве основной причины различий в этом вопросе все то же краеугольное расхождение по отношению к Богу.

«В буддизме, отрицающем Бога-Законодателя, не может входить в понятие греха нарушение воли Божией. Там нет никаких обязанностей по отношению к божеству... Следовательно, грехом является только нарушение обязанностей по отношению к ближним или воли человеческой, и такой грех происходит не от уклонения воли на ложный путь, а от помрачения ума и невежества. Последнее считается у буддистов не только источником мучений, но и основной причиной всякого греха».

Поэтому, замечает о. Мефодий, «центр тяжести греха в буддизме переносится в область ума, а в христианстве — в область воли. В христианстве грех есть уклонение воли к злу, а в буддизме — уклонение ума на путь глупости. Если же присоединить сюда и то, что в христианстве законодателем является Сам Бог, а в буддизме — сам человек, возведенный на степень божества, то в таком случае по-христиански грехом будет всякое нарушение воли Божественной, а по-буддийски — всякое нарушение измышлений ума человеческого, как творца буддийской эти-

ки». Иными словами, «христианская добродетель есть согласование воли человеческой с волею Божественною, буддийская же добродетель есть согласование ума человеческого с умозрением Будды».

В силу отсутствия учения о Боге «нравственный закон буддизма... носит характер не повеления, а только совета. Идея верховного, абсолютного и непреложного авторитета Божия, которым, проникнута вся этика христианства, совершенно чужда буддийской этике. В доказательство необходимости исполнения своих заповедей, буддизм постоянно указывает только на их целесообразность и полезность».

Естественно, что, отрицая Бога, буддизм не знает заповедей и предписаний, которые регулировали бы отношение человека с Богом. В том, что касается нравственных предписаний, регулирующих отношения человека к ближнему, есть некоторые совпадения (запрет на ложь, убийство, воровство, прелюбодеяние), но и здесь о. Мефодий предостерегает от отождествления нравственности двух религий. Он указывает на различную мотивацию буддиста и христианина при уклонении от зла или совершении добродетельного поступка. «Хотя буддизм знает и имеет обязанности по отношению к ближним, но исполнение этих обязанностей рекомендуется лишь как средство для достижения своего собственного благополучия, а не как непрелож-

ное требование воли Божией. Все, что ни делает буддист, делает для своего я, ради собственной пользы... Поэтому высшим мотивом нравственной деятельности буддизма служит эгоизм; а отсюда и все нравственные обязанности, хотя и сходные по внешности с христианскими, тем не менее, имеют существенно иное значение, чем в христианстве. Этика буддизма по существу автономна: она насквозь проникнута мыслью о самодостаточности человека в деле спасения».

Особенного внимания заслуживает вопрос о **понимании любви** в буддизме и христианстве. При освещении его о. Мефодий во многом использует труд Краснитского, порой допуская дословные заимствования. Он пишет, что «буддизм заповедует своим последователям не любовь в истинном смысле этого слова, а только сожаление, какое буддист признает лишь наиболее целесообразным средством к достижению нирваны».

Для христианина же «целью жизни человека является достижение теснейшего единения с Богом, Бесконечной Любовью», поэтому ради уподобления Богу и достижения единения с Ним «человек во всей своей жизни должен руководствоваться любовью к Богу, [а также] любить всех людей, как созданных по образу Божию... Христианская любовь... не только чувство, но и деятельное начало. Для истинного христианина вся его многообразная деятельность должна быть служением истинному благу других, даже до смерти...

Буддизм запрещает ту любовь, которую заповедует христианство. В основе буддийских нравственных предписаний лежит сострадание, побуждающее лишь не делать зла другим и не мстить за обиды, а в основе христианского нравоучения лежит пламенная любовь, побуждающая к широкому служению благу ближних... Буддийское сожаление — это временная мера, приводящая к известной цели и теряющая всякое значение с достижением этой цели, а христианская любовь заключает в себе и саму цель, вследствие чего имеет не временное, а вечное значение. Любить и жить — это идеал христианина; не любить и не жить это идеал буддиста».

Итак, вторая книга иером. Мефодия в меньшей степени самостоятельна и в большей степени компилятивна, при работе над ней он использовал труды современных российских буддологов (Васильева, Ковалевского, Бобровникова) и предшествовавших ему апологетов (арх. Хрисанфа, Краснитского, Гусева). Это сказалось положительно на уровне работы, поскольку, собрав вместе самое лучшее и удачное в том, что касается сопоставления христианства и буддизма, автор смог представить для читателя в сжатом виде последовательное и глубокое сравнение двух религий, с особым вниманием к их отличиям.

Архиепископ Гурий (Егоров)

Архиепископ Гурий (Егоров А.И., 1880-1937), доктор церковной истории и профессор Казанской Духовной Академии по кафедре миссионерских предметов, участвовал в миссионерской деятельности среди калмыков, в советское время принял архиерейский сан и был расстрелян в лагере под Новосибирском.

В 1908 г. в Казани он опубликовал свою диссертацию «Буддизм и христианство в их учении о спасении». Кроме этого ему принадлежат еще три брошюры — «Философия смерти и религия жизни» (Сергиев Посад, 1908), «Философия буддизма» (Казань, 1908) и «Нигилистический принцип в буддийской философии и современные течения в ламаизме» (Казань, 1909). Первые две во многом представляют собой выдержки из диссертации, а третья является сокращенным вариантом выступления арх. Гурия перед защитой диссертации. Стоит также упомянуть статью «Православная миссия среди калмыков-ламаитов», опубликованную в 1911 г. в «Миссионерском обозрении» и затрагивающую некоторые практические вопросы православной миссии среди буддистов.

Кроме того, его перу принадлежат работы по истории распространения христианства среди

калмыков, которые, в силу иной тематической направленности, не дают ничего существенно нового для понимания его восприятия буддизма⁵⁸.

Некоторые из работ арх. Гурия были переведены на немецкий язык и изданы в Германии. Примечательно, что свои востоковедческие труды он продолжал даже в советское время, публикуясь под псевдонимом в журнале «Жизнь Востока»⁵⁹.

В предисловии к своей диссертации архиепископ Гурий объясняет, почему избрал именно такую тему для сравнения религий: «анализ учения о спасении является лучшим средством для определения нравственной ценности всякой вообще доктрины или религиозного мировоззрения» (С. 8). Именно сотериология наиболее полно раскрывает «учение о том идеале жизни, к которому, по каждому мировоззрению, должен стремиться человек в своей жизни» (С. 10).

Для обоснования актуальности выбранной темы автор ссылается на растущую популярность буддизма: «В пресловутой религии будущего думают видеть обновленный философский буддизм и миссионеры этого учения в значительном количестве уже появляются в Европе»

⁵⁸ *Архимандрит Гурий*. Донские калмыки и история их христианского просвещения. СПб., 1911; *Он же*. Очерки распространения христианства среди монгольских племен. Т.1. Калмыки. Казань, 1915.

⁵⁹ *Успенский В.Л.* Казанская Духовная... С. 120.

(С. 10). Он ставит перед собой апологетические задачи, поднимая вопрос: «Действительно ли настолько морален буддизм в своих принципах и возвышен в идеалах, чтобы его можно было сравнивать с христианством и даже ставить выше идеала Христова?» (С. 10).

Исследование архиепископа Гурия выполнено на высоком научном уровне. Автор демонстрирует глубокое знание буддизма, как по его каноническим текстам, так и по трудам российских и западных буддологов. Каждый тезис сопровождается ссылками на источники. В работе он активно пользовался не только публикациями, но и рукописями неопубликованных трудов многих российских ориенталистов, в частности, В.П. Васильева (1818-1900), О.М. Ковалевского (1801-1878) и А.А. Бобровникова (1822-1865). Арх. Гурий активно использовал труды англо-германской школы буддологии, для которой «до середины XX века было характерно особое внимание к тхераваде и палийскому канону в рамках противопоставления его махаяне как более поздней и неаутентичной форме буддизма»⁶⁰.

Однако сам арх. Гурий не разделял подобного взгляда, он считал махаяну не искажением, а логичным развитием изначально заложенных в буддизме принципов. Арх. Гурий замечает, что из зарубежных исследователей, говоривших о нигилистическом характере буддизма, очень

⁶⁰ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 208..

многие ничем не подтверждали этой мысли. Причину он видел в том, что «большинство книг о буддизме описывают буддизм хинаяны»⁶¹.

Однако сам арх. Гурий не разделял подобного взгляда, он считал махаяну не искажением, а логичным развитием изначально заложенных в буддизме принципов. Арх. Гурий замечает, что из зарубежных исследователей, говоривших о нигилистическом характере буддизма, очень многие ничем не подтверждали этой мысли. Причину он видел в том, что «большинство книг о буддизме описывают буддизм хинаяны». Архиепископ же сосредоточил внимание на буддизме махаяны. И обратившись к нему, столкнулся с «почти совершенным отсутствием печатных работ по этому поводу»⁶², в связи с чем изучил махаяну по первоисточникам и неопубликованным трудам русских ориенталистов. Помимо чтения переводов буддийских текстов на английском и немецком языках, арх. Гурий использовал также книги на тибетском, монгольском и калмыцком языках, прежде всего «Рюмтай намшаг». В качестве приложения к диссертации на стр. 184-310 опубликован выполненный автором перевод сутры «О созерцании мира высшего счастья».

⁶¹ *Иеромонах Гурий*. Нигилистический принцип в буддийской философии и современные течения в ламаизме. Казань, 1909. С. 4.

⁶² *Иером. Гурий*. Нигилистический принцип... С. 5.

Защищая акцент на изучении махаяны, арх. Гурий говорил, что «для целей православной миссии не столько важен буддизм индийский, сколько буддизм Тибета и Монголии»⁶³, и что все те буддистские сочинения, которыми он «пользовался, читает и образованное духовенство наших бурят и калмыков»⁶⁴, а в связи с открытием буддийских школ «умственный прогресс ламского духовенства направлен в сторону философского изучения буддизма»⁶⁵.

При том, что хинаяна и махаяна изложены обстоятельно и глубоко, о ваджраяне автор отзывается гораздо короче. Не упоминает он и какие-либо особенности тибетского буддизма (ламаизма), и верования российских буддистов. Хотя арх. Гурий осуществлял поездки к калмыкам, он очень редко ссылается на результаты собственных полевых исследований, предпочитая пользоваться письменными источниками.

При столь обильном использовании трудов буддологов удивляет то, что арх. Гурий практически не ссылается на работы других православных авторов, посвященные сравнению буддизма и христианства, и это делает его взгляды совершенно независимыми от предыдущих работ.

Как и другие христианские авторы, арх. Гурий обращает внимание на отличие христиан-

⁶³ *Иером. Гурий*. Нигилистический принцип... С. 5.

⁶⁴ *Иером. Гурий*. Нигилистический принцип... С. 8.

⁶⁵ *Иером. Гурий*. Нигилистический принцип... С. 16.

ства от буддизма в учении о мире. «В то время как другие системы стараются указать причины возникновения этого ложного бытия, т.е. решают вопрос о происхождении мира и отсюда дают объяснение страданию и способам прекращения его, буддизм сам вопрос о возникновении мирового бытия оставляет в стороне и старается объяснить только то, почему мир является страданием для человека. Буддизм не хочет рассматривать мир сам по себе. Он рассматривает его только в отношении к личностям, существующим в мире» (С. 34).

По мнению арх. Гурия, из «четырех благородных истин» буддизма именно вторая — о причине страдания, — является «тем оригинальным и творческим, что отличает буддизм... все его остальные оригинальные идеи выходят отсюда, как ветви из ствола» (С. 35). «Данная [вторая] истина видит метафизическую причину страдания в неустойчивости всего существующего»⁶⁶. «Всякая жизнь, с буддийской точки зрения, представляет собой цепь причин, сцепление явлений, ничего более. Чего-либо самостоятельного, вещи в самой себе нет» (С. 35). Именно из этого арх. Гурий выводит отсутствие в буддизме учения о Боге — «Когда причинная связь явлений стала мыслиться как конечная сущность всего мирового бытия... Божество как что-то высшее, дающее жизнь и бытие всему остально-

⁶⁶ *Иером. Гурий. Нигилистический принцип...* С. 3.

му, исчезло для буддиста. «Я никого не вижу ни в небесных мирах, ни в мирах Мары, кого мне приличествовало бы почитать» — говорит Будда (Параджика Виная, 13)» (С. 39).

Переходя к **буддистской антропологии**, автор следующим образом излагает ее: «Человек представляет из себя только связь скандх и ничего более, только цепь причинно связанных элементов. Но непознавший истины всегда мыслит себя чем-то особенным... личным существом... истинное познание должно разрушить этот призрак личности и показать человеку его подлинную природу... Осознание себя личностью неизбежно соединяется с жадой к бытию, с волей к жизни и потому необходимо влечет за собой страдание... жажда бытия ведет человека от возрождения к возрождению, заставляя кружиться в вихре сансары... освобождение от страданий лежит в искоренении воли к жизни и всякого рода желаний» (С. 48-49).

Архиепископ Гурий справедливо полагает, что доктрина об анатмаваде (несуществовании личного «я») вызвана буддистским убеждением в необходимости избавиться от привязанностей к чему бы то ни было ради освобождения от страданий. Этой цели служит учение о пустоте и иллюзорности мира, — чтобы отсечь привязанности человека к миру и тому, что в мире. Но самая большая привязанность человека — к себе самому. И для того, чтобы оборвать эту привязанность,

занность, разрабатывается учение о том, что «я» — это тоже иллюзия.

По убеждению автора, христианство предлагает более возвышенное учение, когда «говорит человеку, что он по своей сущности — не пустое бытие, как утверждает буддизм, а образ и творение Бога, и предназначен через жизнь в богообщении к проявлению этого образа, т.е. к богоуподоблению»⁶⁷.

Особое место в исследовании занимает вопрос **нравственного учения** в буддизме. По мнению арх. Гурия, «нравственный порядок, развиваемый буддизмом, представляет, кажется, единственный положительно данный абсолют в отрицательном характере всего буддийского мировоззрения, и является в то же время самым крупным противоречием этого вероучения своим внутренним основам» (С. 61), поскольку идея нравственного порядка противоречит представлению о том, что все существующее — ничто. Буддистская нравственность — это «воплоть исстрадавшейся от бессмыслия жизни души человека, ищущей средств к облегчению страданий и примирению человека с пустотой окружающего бытия» (С. 7). Благодаря этой внутренней потребности человеческого естества «в буддизм вносятся идеи сострадания, любви и самопожертвования, не связанные органически с догмой, а вызванные голосом непосредственного чувства» (С. 58).

⁶⁷ *Иером. Гурий. Нигилистический принцип... С. 7.*

Такое положение, по мнению арх. Гурия, снижает «ценность буддийской морали, поражающей многих людей века сего якобы своей нравственной высотой... вся она висит в воздухе и не есть требование учения... с чисто буддийской точки зрения, если хотите, это греховная мораль, потому что ее проявление есть ничто иное, как сознательное продолжение и закрепление причинной связи явлений, отсрочка нирваны» (С. 272). Последнее обозначение буддийской нравственности как «греховной» с точки зрения цели и методов буддизма, кажется риторическим преувеличением. Однако в целом мысль о невыводимости традиционной буддистской нравственности из основных положений вероучения и, следовательно, чужеродности им, не лишена основания. Арх. Гурий мог бы найти подтверждение своей мысли в тантрическом буддизме, где было открыто, что привязанность к нравственным категориям это тоже привязанность, а раз так, то почему бы через нарушение любых нравственных норм не проложить самого короткого пути к нирване?

«Что бросается в глаза при чтении тантрических текстов высшей йоги? Прежде всего, это мотивы греховного, преступного и ужасного, повторяющиеся в положительных контекстах темы прелюбодеяния, кровосмешения, убийства, воровства и даже каннибализма — все это рекомендуется к совершению истинному йогину... заявления о том, что путь удовлетво-

рения всех страстей тождественен пути их пресечения... проповеди, наполненные призывами убивать родителей и учителей, совершать акты самого чудовищного инцеста, предаваться канибализму, а также совершать подношения Будде мясом, кровью и нечистотами»⁶⁸.

«Каждый тантрический текст содержит две возможности экзегезы»⁶⁹, то есть, его можно было понимать как буквально, так и аллегорически. В буддизме, как правило, толковали это аллегорически, но были и такие группы, которые исполняли все буквально, за что подвергались гонениям со стороны властей.

Арх. Гурий указывает на еще одну особенность буддистского нравственного учения в сравнении с христианским: «через всю эту, не лишённую симпатичности мораль, красной нитью проходит горделивое стремление к обожествлению силой собственного человеческого духа. Это стремление губит идеальные стороны морали буддизма. Оно особенно прочно укоренено в буддийском духовенстве. Простой народ, по незнанию учения, чужд этого стремления и

⁶⁸ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 128. В частности, в «Гухьясамаджа-тантре» от лица Будды утверждается, что обрести совершенство можно лишь «удовлетворив все свои желания», что дозволено поедание любого мяса, убийство, ложь, воровство, прелюбодеяние, и что это есть «поведение бодхисаттвы».

⁶⁹ Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. М-СПб., 1997. С. 163.

вся его мораль строится на боязни получить по смерти дурное перерождение» (С. 273).

Благодаря акценту на буддизме махаяны, арх. Гурий рассматривает **учение о бодхисаттвах** и можно сказать, что делает это более обстоятельно, чем любой другой православный автор. По его мнению, «образ воплотившегося во имя глубочайшего сострадания к людям будды или бодхисатвы есть самое высшее, что может создать человеческая душа из своего существа. Ибо в нем во всей полноте сказалась жажда души человеческой в руководителе и спасителе, самоотверженно любящим, жертвующим собой для блага и спасения других. Здесь причина живучести буддизма и его могучего влияния на народные массы. Но все величие буддизма, говорящее о силе естественной человеческой мысли, ничтожно само по себе, ибо основано на песке и не имеет под собой прочной базы. Корни философии буддизма и его морали атеистичны. Поэтому добро без Бога ведет буддизм не к богочеловечеству, а к человекобожеству. Но и путь к человекобожеству здесь совершается не во имя логики мысли, а во имя голоса чувства. Это — роковое противоречие буддизма» (С. 121-122).

Заслуживает внимания то, что арх. Гурий приводит слова Ваджракрехедика махаяна сутры о том, что «нельзя приписывать Будде слова: «я освободил, спас всех живых существ, ибо нет никаких живых существ, которых он мог бы

спасти»» (с. 88). Учение об иллюзорности мира и несуществовании «я» в конечном счете делают бессмысленными самоотверженные труды, которые будды и бодхисатвы якобы предпринимают для спасения людей.

Кроме этого автор отмечает, что человек, становящийся бодхисаттвой, любящим других людей и сострадающим им, в конце концов должен все же погрузиться в последнюю стадию самадхи равнодушия, «и равно думать о всех существах, без ненависти к одним и любви к другим... достигаемое в нирване чувство полнейшего безразличия и совершенного покоя, тождество и слияние всех противоречий — для нас финал агонии самоубийства, но буддисты считают, что таковой достиг высшего совершенства» (С. 123).

Переходя к собственно **сотериологии буддизма**, арх. Гурий пишет: «Буддийское спасение заключается в том, чтобы выйти из круга сансары, порвать силой своего духа цепь причинной связи явлений, [для этого] надо заглушить в себе всякое проявление обычной жизнедеятельности, надо слиться с пустотой» (С. 105). «Где есть пристрастие, там уже не может быть речи о спасении. Пристрастие к бытию утверждает человека в формах ложной жизни, влечет за собой новые виды рождений, старость и смерть, скорбь и печаль» (С. 77). После устранения жажды к бытию, уничтожается и страдание. И хотя составляющие

этого человека скандхи⁷⁰ «еще существуют и остаются до смерти, но закон кармы более не имеет над ним силы, так как ничто новое не вступает на место скандх и сознание гаснет вместе со смертью. Нет больше возвращения в этот мир» (С. 79).

Автор подробно описывает предлагаемые буддизмом аскетические средства к достижению такого состояния и особенно останавливается на созерцании. Не довольствуясь отрицательными характеристиками нирваны, арх. Гурий обращает внимание на те положительные ощущения, которые переживает аскет на этом пути и приходит к выводу: «буддизм выдвигает учение о том, что всякий, достигающий высших ступень созерцания, приобретает высшие способности и, так сказать, обожествляется» (С. 107).

Не отрицая получение буддистскими аскетами особого духовного опыта при йогических упражнениях, арх. Гурий объясняет его следующим образом: «Глубина человеческого существа таинственна по своей природе... Когда же человеческому духу дается простор от подавляющего влияния телесной стороны, то что удивительного в том, если этот дух вдруг обнаруживает такие свойства, которых не обнаруживал ранее...

⁷⁰ Скандха — одно из ключевых понятий буддизма. В зависимости от кармы скандха объединяет посредством привязанностей потоки частиц-дхарм. Пять видов скандх формируют поток дхарм таким образом, что он начинает ложно осознавать себя как личность, живущая в мире.

Что удивительного если он станет переживать особенные, неведомые до того ощущения... Что состояние самоуглубления сопровождается ощущением покоя — это известный факт» (С. 108).

По мнению автора, если с этой стороны посмотреть на нирвану, то можно разрешить то противоречие, которое встает при изучении буддийских источников, описывающих ее. «С теоретической стороны, следуя принципам буддизма, она является пустотой... Но с психической стороны она вполне может быть рассматриваема как состояние радости и блаженства, потому что действительно этими ощущениями сопровождаются высшие состояния созерцаний» (С. 109). «Буддисты под выражением войти в нирвану понимают не самоуничтожение, а выход из мучительного круговорота сей жизни и достижение божеского состояния» (С. 111).

Арх. Гурий убежден, что именно в результате анализа полученных при созерцании состояний «буддизм глубоко проник во внутреннее существо человека, но ошибка гордости и самомнения не дала ему во всей полноте познать глубину этого существа» (С. 139), «в себе он видел качества, возвышающие его над всем окружающим и гордый дух обожил сам себя... но и это самообожествление было не плодом творческой мысли, а явилось как требование духа гордыни, как плод самообольщения и как жажда божественного» (Сс. 135-136). «Признав автономность идеальных

свойств человеческой природы и увидев их над-природный характер, буддизм стал обожествлять людей, проявляющих эти свойства. Вместо одного Истинного явилось много ложных богов» (С. 152).

Таким образом «человек, отринувший всякий Верховный авторитет, стал сам для себя высшим авторитетом... Божеские свойства в буддизме приобретаются самостоятельно, без всякой сторонней помощи... По приобретении этих свойств... этот самобог покидает все, что имел, и сливается с небытием, где теряет всякую личность... Здесь самоутверждение, превратившись в формальное самообожествление, разрешается в самоотрицание и полное самоуничтожение. Так заканчивается попытка дать философию жизни без Бога... Сами в себе казнятся мысль и жизнь, покусившиеся ниспровергнуть святыню человеческого сердца» (Сс. 126-127).

Разумеется, понятие «самообожествление» арх. Гурий понимал как субъективное впечатление аскета о себе самом, не отвечающее объективному положению вещей. Чтобы показать контраст между первым и вторым, он приводит описание буддистских аскетов, которые, внутренне приписывая себе божеские свойства, внешне «были изможденные до крайности, бледные и исхудалые, совершенно бесчувственные лица, скорее восковые статуи, чем люди»⁷¹.

⁷¹ В качестве источника цитаты арх. Гурий указывает: Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей

Руководством для них был «идеал самоутверждения, доведенный до полного самообожествления. Но дал ли он полноту жизни? Не дал. Было жалкое подобие полноты, что-то временное и иллюзорное. И эта иллюзия разрешилась в пустоту. Идеал, доведенный до конца, сам показал свою ложность» (С. 162). Арх. Гурий напоминает, что, несмотря на все старания, буддистам «неоткуда было взять подлинной полноты божественной жизни. Человеко-бог буддизма тонул в ничтожестве пустоты... В истинной религиозной жизни все идеальные свойства человеческого существа возводятся к Богу, утверждается на Нем и от Него чают воспринять силу у к своему проявлению... Человек может жить божественной жизнью только через причастие истинному Богу» (С. 152). «Осуществление идеала богоуподобления требует личного богообщения в жизни» (С. 155).

Согласно арх. Гурию, буддистское самоутверждение противно подлинному богочитанию, поскольку для него Бог либо не нужен, либо просто рассматривается как средство. Из-за самоутверждения произошло отпадение человека от Бога и появление страданий, следовательно, и для установления отношений с Богом необходим отказ от самоутверждения (Сс. 164-166).

и буддийского духовенства в Монголии. СПб., 1887. С. 207, но дополняет также тем, что подобное описание буддийских подвижников приводит и *Остин Уоддель* в книге *Лхаса и ее тайны*. М., 1906.

Автор признает, что и в христианстве и в буддизме для достижения спасения, то есть, поставленного религиозного идеала, требуется аскетизм и работа над собой. Но понимание аскетизма в этих двух религиях имеет существенное различие: «Со вступлением человека в члены Церкви Христовой начинается в нем упорная борьба... для обновления ветхого человека. Буддист тоже борется с собой, но его борьба носит совершенно иной характер. Христианин искореняет только злое направление своей жизни и утверждает доброе. Буддист искореняет всякую жизненность в своем существе. Если в числе его парамит (путей или переправ на берег спасения) есть парамиты терпения, милосердия, добродетели, то все эти парамиты должны закончиться парамитой мудрости, которая ведет в абсолютную пустоту, осуществляемую заглушением всякой жизненности в человеческом существе» (С. 206).

Христианское «подвижничество, предпринимаемая свободой человека, совершается помощью силы Божией... и чем высшие подвиги проходит подвижник, тем глубже он сознает собственное бессилие и все приписывает благодати Божией... [А] в буддизме, где аскет весь путь совершает подвигом своей личной воли, сознание подвижника совершенно иное. Аскет сознает, что он сам лично приобрел себе все совершенства, а потому легко самообольщается, ложно мня себя всесовершенным существом» (С. 236).

Арх. Гурий говорит даже, что в буддизме «аскетизм является целью сам по себе... тогда как в христианстве аскетизм есть только средство» (С. 236). С этим трудно согласиться, поскольку и для буддиста аскетизм есть именно средство достижения просвещения. Канонические тексты буддизма предупреждают об опасности ложного аскетизма, который не приводит к цели.

Сопоставляя психологический настрой христианина и буддиста, арх. Гурий и здесь обнаруживает существенное различие, проистекающее из разного отношения к Богу Творцу. «Если преобладающим мотивом христианского настроения является смирение, ненадеяние на себя и постоянное упование на Высшую помощь, то преобладающим мотивом настроения спасающегося буддиста будут качества как раз обратные» (С. 197). В качестве подтверждения арх. Гурий ссылается на последние слова Будды: «Я в мире чтимый, я верховный учитель... Сами светите себе, сами охраняйте себя. Я оставляю вас, я отхожу, уповаю на одного лишь себя. Нет мне подобного ни в мире людей, ни между богами». В разборе этих слов автор показывает, что в них выражается чувство собственного достоинства, гордого превозношения, «отрицание всякого стороннего участия в деле спасения и признание себя самого последним авторитетом» (С. 197).

«Если буддист в процессе своего спасения мало по малу начинает мнить себя высочайшим

существом, а потом исчезает в бытии, которое не имеет никаких положительных признаков, то христианин, по мере своего нравственного совершенства, все более и более проникается смирением и любовью к Высшему Началу, черпая от Него полноту жизни... В теснейшем единении со своим Господом, по очищении от грехов, он начинает проводить настоящую блаженную жизнь в полной силе сознания. Здесь между буддизмом и христианством мы встречаем совершенно противоположные исходные точки и такие же противоположные результаты. В одном все греховное переменяется на чистое и святое, а другом же замирает все, что есть живого в человеческом существе» (С. 244).

Существенные отличия арх. Гурий находит и в учении о **месте религиозной общины**. Сравнивая Церковь и сангху, он подчеркивает, что христианин спасается только в Церкви, переживая свое единство с другими членами Тела Христова, как живыми, так и умершими. В отличие от Церкви, «буддийская община является простым придатком к буддизму. Если у людей общее вероучение, обычаи и нравы, люди естественно соединяются вместе. Кроме этого буддистская община не имеет за собой ничего. Здесь нет тесной связи между общиной и ее индивидуальным последователем. Община сама по себе для спасения буддисту не нужна. Она не дает ему никаких средств к совершенству... В то время как христианин каждый

шаг своего духовного развития совершает как бы поддерживаемый всей Церковью (помощь Господа, Богоматери, святых, ближних, общий ход церковной жизни), буддист спасается один. Спасение человека совершается силами самого человека» (С. 196). Таким образом «христианин спасается только в Церкви и гибнет без нее. Буддист не нуждается в своей общине и, достигнув пробуждения, стоит выше всяких ее законов и правил» (С. 197).

Конечно, слова о том, что буддист не нуждается в своей общине, являются преувеличением, поскольку вера в сангху — одна из «трех драгоценностей», которые исповедует каждый буддист. Внутри буддистской общины монахи зависят от мирян, на пожертвования которых существуют, а миряне зависят от монахов, совершающих для них все необходимые религиозные службы. Именно сангха обеспечивает связь ученик-учитель, без которой невозможно или очень трудно прохождение по тому пути совершенствования, который предписывает буддизм. Но если снять указанное полемическое преувеличение, то стоит заметить, что в целом арх. Гурий верно обозначает различный статус общины в христианстве и в буддизме. Безусловно, христианин гораздо теснее связан с Церковью, — настолько, что не факт исповедания веры, а именно факт вхождения в Церковь делает человека христианином.

После масштабного описания и сопоставления христианского и буддистского учений, арх.

Гурий пишет: «Буддизм, хотя и трактует постоянно о спасении и считает его главной темой своего мировоззрения, но в действительности никакого спасения он своим последователям не дает» (С. 271). Он особенно подчеркивает, что жизнь христианина «это общение с Богом как реальный, переживаемый сердцем человека факт» (С. 276), и цель его состоит «в действительном единении с Богом через Иисуса Христа, в осуществлении жизни богоподобной» (С. 40). Указывает автор также и на различный **статус основателя** в обеих религиях: «Во Христе Иисусе христианство видит не только учителя веры, как буддизм в своем Будде, а Божественного Искупителя, Сына Божия, соединившего небо с землей и давшего человеку возможность реальной жизни богообщения и богоуподобления»⁷².

Арх. Гурий полагает, что хотя буддизм и представляет собой движение в неверном направлении, но самим движением и развитием своим раскрыл те интуиции, которые в полной мере находят разрешение именно в христианстве. Таким образом, он считает накопленный буддизмом опыт в какой-то мере свидетельством истинности христианства. Вот как он объясняет это:

«Мы видим, что хотя буддизм пошел по отрицательному пути, но и в этом... он не переставал невольно свидетельствовать о новой высшей жизни и новом сверхприродном бытии... он

⁷² *Иером. Гурий*. Нигилистический принцип... С. 7.

раскрыл, что свобода человека больше, чем природное бытие... Буддизм провозгласил тщету жизни и покой нирваны, а сам проявил в своих последователях такую глубину любви ко всему сотворенному, которая никак не вяжется с ничтожеством нирваны и пустотой всякой жизни» (С. 133-134). Свобода и любовь — «все это было невольным свидетельством философии смерти о реальности истинной жизни, о том ином бытии, которое гнездится в человеческом духе» (С. 135).

В заключении диссертации автор подводит итог сопоставлению двух религий в их учении о спасении: «Христианская жизнь из человека греховного создает человека святого. Она возводит человека к идеалу совершенной личности, украшенной всем тем, что ценно перед нравственным сознанием людей... Здесь христианство является единственной религией в мире, допускающей опытную нравственную проверку... Оно, таким образом, и в теоретическом и в практическом обсуждении есть религия истинной жизни и не может быть приравнена к буддизму — этой философии смерти. Буддизм поведал миру немало великих истин. Благодаря своему методу познания он глубоко проник в тайну человека... Обоготворив в образе идеальных человеческих свойств Будду, он тем самым невольно засвидетельствовал свою нужду в реальном Высшем Существо, а создав идею воплощающихся ради спасения людей самоотверженных будд и бодхи-

саттв, он невольно указал тем на жажду человечества в Божественном Спасителе и Искупителе. Всем этим он доселе не перестает вещать о святой правде христианства, принесшего миру истинное спасение» (С. 281).

Наконец, стоит несколько слов сказать о статье арх. Гурия «Православная миссия среди калмыков-ламаитов». Если диссертация представляла собой теоретическое осмысление буддистского мировоззрения, то данная статья посвящена сугубо практическим вопросам миссионерской деятельности среди буддистов.

Из слов арх. Гурия видно, что организация миссии среди калмыков была поставлена гораздо хуже, чем среди бурят. Хотя ему известны примеры искренне верующих и живущих по вере православных калмыков, большинство крещеных «мало чем отличаются от ламаистов; иконы держатся в сундуках, кресты надеваются в случаях при посещении высокопоставленными русскими лицами... посещения храма редки, исполнение христианских обязанностей оставляет желать много лучшего, ламаистская обрядность исполняется во всей полноте... И во всем этом нет ничего удивительного. Даже более того, калмыки по естественному порядку вещей и не могли быть лучше, так как по крещении в продолжение десятков лет не имели особого пастыря, которые бы приложил должное старание о научении их христианству» (С. 412).

В качестве основных причин слабости православной калмыцкой миссии, и ее «совершенной неудовлетворительности» арх. Гурий указывает 1) отсутствие «методической катехизации» новокрещеных, 2) непонятность богослужения, совершаемого на церковнославянском языке и 3) «неудовлетворительная постановка школьного дела», из-за чего не налажена просветительская работа с подрастающим поколением. «По этим же причинам слабо проникает христианство в среду калмыков-ламаистов. Если миссионеру некогда заниматься с крещеными калмыками, то тем более ему затруднительно ездить с проповедью Божией к калмыкам» (С. 413).

«Главным врагом миссии» среди калмыков арх. Гурий называет ламаизм и обращает внимание на то, что «в среде калмыцкого духовенства в последние годы обнаружались попытки к поднятию своего умственного и нравственного уровня, доселе довольно невысокого» (С. 415). В связи с этим автор считает, что «православная миссия среди калмыков должна иметь членов, стоящих умственно и нравственно выше, чем ламаистское духовенство. Отсюда вытекает нужда в миссионерах, получивших специальное образование» (С. 420), а также ряд предложений по реорганизации устройства миссий.

Священномученик Александр (Миропольский)

Священномученик Александр (Миропольский, 1847-1918) был священником в Казанской губернии и выдающимся миссионером среди татар-мусульман. В 1910 г. в Казани он опубликовал книгу под названием «Любовь — сущность Христианства». Она имела также подзаголовок: «Любовь как основа христианства и самолюбие как основа всех нехристианских верований». В этой книге священномученик объясняет христианское понимание любви и дает оценку основным нехристианским религиям.

Одна из глав посвящена буддизму. В ней автор указывает на близость буддизма к индуизму, но приводит и важное отличие: «браминский пантеизм у буддистов переходит в абсолютное отрицание Бога» (С. 145)⁷³. Как и в отношении других нехристианских религий, св. Александр убежден, что в буддизме нет настоящего учения о любви, вместо этого развит духовный антипод любви — самолюбие.

Не будучи сам буддологом, в изложении буддистского мировоззрения св. Александр зависит от трудов других авторов, прежде всего от книги

⁷³ Здесь и далее цитируется по переизданию 2003 г.

иеромонаха Гурия. Но притом в полемическом осмыслении этой религии он предлагает немало оригинальных наблюдений.

Называя буддизм «философским самообольщением», св. Александр добавляет, что «Буддийская доктрина, хотя и заключает в себе высокие мысли о любви и сострадании, все же является отрицательной по своему существу. Она не принимает не только дурные стороны жизни вообще, но даже саму жизнь, всякое проявление жизни» (С. 145).

Согласно св. Александру, «основу буддизма составляют надуманные «истины». Вот они. Все существующее страдает от круговращения всех мировых сил и жизни, а потому необходимо уничтожить страдание всего сущего. Ни Лица Бога, ни души в человеке нет, а под видом человека существует лишь сочетание элементов мировой силы. Источником страданий служит стремление или воля человека жить в форме личного бытия. Но возникает вопрос: кто же чувствует страдания, если в человеке нет души, и если личного бытия — Бога, — нет? В ком нужно уничтожать страдание, и кто именно страдает от круговращения сил и жизни?» (С. 149).

Этот аргумент действительно вскрывает один из слабых пунктов буддистского учения, — то, что проф. Шохин определяет как «фундаментальную логическую лауну, связанная прежде всего с неразрешимой проблемой самого

субъекта кармического воздаяния... В буддизме этот субъект уже прямо демонтируется и замещается совершенно «анонимными» потоками групп мгновенных точечных дхарм, которые ни вместе, ни по отдельности не позволяют ответить на основной вопрос, «кто» собственно подвергается действию «закона кармы»⁷⁴, т.е., кто страдает?

Св. Александр продолжает: «По учению Будды, жажда жить влечет новые и новые возрождения и заставляет человека вращаться в круговороте земного бытия, производящего страдания. А потому уничтожение воли, прекращение существования, есть наилучшее состояние. По мнению буддистов... чувство, восприятие, мысли, сознание, прошедшее, настоящее, будущее, близкое, далекое, — все только пустая форма, дающая вид ложному бытию и обольщающая человека» (С. 146). «Отсюда возникает учение о сознательном упразднении в себе при помощи ума и воли всевозможных жизненных проявлений. Необходимым следствием такого взгляда явилось учение о спасении через превращение в пустоту, слияние с ней и, соответственно, выработка специальных средств, ведущих человека к уничтожению сознания и слиянию с небытием» (С. 149).

Таким образом оказывается, что «пустота и отсутствие каких бы то ни было стремлений —

⁷⁴ Шохин В.К. Учение о реинкарнации и карме: Заметки востоковеда // http://azbyka.ru/religii/induizm_buddizm/

вот идея буддизма. Дух, отрешенный от всякой деятельности, сосредотачивается в себе самом» (С. 147). По мнению св. Александра, «здесь проявляется наивысшее самолюбие, отрицающее Истинного Бога и желающее стать богом, уничтожив свое существование. Однако это эгоистичное стремление заканчивается бессмысленно — погружением в полнейшее равнодушие ко всем существам, без ненависти к одним и без любви к другим, к полному безразличию, где нет ни представления, ни непредставления. А таких Господь извергнет из уст Своих (см. Откр. 3:16). Буддист спасается один, и вообще, по буддизму, спасение человека совершается силами самого же человека. Не есть ли это величайшее самомнение, самонадеянность и самолюбие?» (С. 148). «Особенно великое самолюбие Будды проявляется в его словах: «Где нет любви, там нет и страданий; те, которые ничего не любят на свете, богаты радостью и свободны от горя» (С. 145).

Св. Александр отмечает и положительное в буддизме, а именно, аскетизм и нравственность: «великими подвигами борьбы с плотскими страстями Будда несколько восстановил восприимчивость своей души. Потому она, хоть и слабо, но стала проявлять в себе свойства любви. Однако для полного восстановления чистоты и восприимчивости сердца требовалась Божья помощь, которой он не имел, не ведая Истинного Бога» (С. 153).

И в этом и в другом месте св. Александр пишет о том, что способ буддистской медитативной практики дает человеку реальный духовный опыт, который, тем не менее, не выходит за границы тварного, а потому заведомо неполон и приводит, при теоретизировании, к ошибочным выводам. «Сознание буддиста, созерцающего собственный дух и усматривающего в нем свободу и независимость от окружающих мировых сил, к сожалению, не могло признать того положения, что человек есть лишь проводник жизни Божественной любви, а не бог. В человеке должна только раскрываться и развиваться Божественная жизнь с ее свойствами и совершенствами, что и придает ему образ и подобие Божии». (С. 150).

Подводя итог своему краткому очерку, св. Александр говорит, что «буддизм представляет собой постоянную борьбу с жизнью и ее стремлениями; тогда как христианство и сила его состоит в оживлении любовью умирающего и задыхающегося в самолюбии духа человеческого, ибо оно есть могучее оружие для уничтожения грехов. Христианин есть причастник Божественной жизни и пребывает в единении или союзе с Богом. Он сражается с самолюбием и в этой борьбе достигает величия, становясь образом и подобием Бога и сподобляясь силы его». (С. 152).

Вклад священномученика Александр в православное осмысление буддизма состоит в том,

что он выразил и последовательно обосновал мысль о самолюбии как основе внутреннего делания буддиста. Отрицая Бога, человек остается с самим собой. Отрицая мир, он лишается последней возможности направить свою любовь куда-либо вне себя. И тогда даже в отрицании своего «я» человек руководствуется соображениями своей выгоды, стремясь достичь возвышенного для себя положения. У св. Александра остался без подробного рассмотрения вопрос об осмыслении буддистских заповедей о сострадании, но этот вопрос рассмотрели уже последующие апологеты.

Епископ Дометиан (Горохов)

Епископ Дометиан (Горохов Д.В.,⁷⁵ 1879), — выпускник Киевской Духовной Академии, магистр богословия. В 1920-е годы принял монашество с именем Дометиан. В 1928 г. был рукоположен во епископа Арзамасского, викария Нижегородской епархии. В 1932 г. был приговорен советскими властями к тюремному заключению, а церковным судом к трехлетнему запрещению в служении. В 1934 г. был на свободе, проживал в Рязани, в 1936 г. арестован по обвинению в «контрреволюционной деятельности», приговорен к трем годам лагерей, и отправлен в Сиблаг, дальнейшая судьба неизвестна.

На основе своей магистерской диссертации Д.В. Горохов издал в 1914 г. в Киеве работу «Буддизм и Христианство». Из предисловия следует, что автор задумал многотомный труд, и книга позиционировалась как его первая часть, но продолжение так и не вышло. Кроме того в 1915 г. в Киеве им была опубликована брошюра «Буддизм и религия христианская», которая представляет собой часть его речи перед защитой диссертации.

⁷⁵ В современных биографических справках указывается отчество Дмитриевич, что не может быть верным, поскольку в прижизненных изданиях инициалы всегда обозначались как Д.В.

Книга «Буддизм и Христианство» посвящена личности Будды Шакьямуни и выполнена на высоком научном уровне. Подробнейшим образом, на основании первоисточников, автор описывает биографию Будды, затем его религиозное почитание в разных странах распространения буддизма, стремится отделить от позднейших наслоений и легенд «исторического Будду» и его первоначальное учение. В этом ему помогает хорошее знание буддистских источников, а также трудов крупнейших буддологов того времени. Каждое принципиальное суждение покоится на серьезной доказательной базе. Правда, порой автор слишком увлекается своими предположениями о внутренних мыслях, мотивах и переживаниях Сиддхартхи Гаутамы в те или иные моменты жизни, но это общий недостаток для исторических изысканий того времени.

В своей работе Горохов охватывает практически все направления буддизма и учитывает традиции всех основных его центров. Он же первый, кто серьезно изучил труды предшественников-полемистов, о которых замечает, что, хотя с христианской критикой буддизма «написаны уже десятки и сотни книг, брошюр и журнальных статей», но «обилию далеко не соответствует качество» (С. IX), а кроме того почти во всех этих работах основное внимание сосредоточено на учении буддизма и нет обстоятельного изучения личности Будды. Между тем,

по мнению Горохова, «сила и живучесть буддизма заключается в силе нравственной личности самого Будды» (С. XIII).

Как и другие православные полемисты того времени, еп. Дометий (Горохов) считает вызовом для христианства усиленную пропаганду буддизма на Западе, сторонники которого провозглашали равенство или даже превосходство Будды над Христом и зависимость происхождения христианства от буддизма. Говоря о тех искажениях, которым подвергается буддизм в интерпретации его западных проповедников, автор отмечает, что если для самих буддистов дорого в Будде сверхъестественное, которое в нем привыкли видеть, то западные поклонники буддизма, «враги всего чудесного и божественного, лишили Будду окружавшего его ореола надземного и сверхъестественного величия» и представили его лишь как «могучего характером человека, который все приносит в жертву ради идеи» (С. III).

Во введении к работе особый интерес представляет перечисление и характеристика наиболее почитаемых книг буддистского канона, с указанием, в каком отношении знакомство с каждой книгой может быть полезно христианскому апологету.

После скрупулезного и подробного описания биографии Будды, в которой он стремился «вылущить историческое зерно из массы буддийских легенд» (С. XII), автор подводит итог:

«устранив все чудесные события, все очевидные мифические черты и преувеличения, в остатке мы увидим перед собой не... верховного наставника всех миров и всех народов, а только лишь одного из многих мыслителей человечества, хотя и ревностного и самоотверженного... однако и по рождению и по природе и по существу своему такого же слабого, бедного, болезненного, грешного и смертного человека, как и все» (С. 278).

Горохов переходит к критике популярной тогда теории о заимствовании евангелистами и апостолами буддистских сказаний, в подтверждение которой разными авторами приводились пункты **сходств в жизнеописаниях Будды и Христа**. В отличие от апологетов-предшественников, Горохов хорошо знаком с содержанием и текстологией буддистского канона, что дает ему возможность опровергать доводы оппонентов опираясь на чисто формальные научные факты.

Горохов указывает, что в действительности отец Будды Суддходана имел очень скромные владения, признавал власть царя Косалы, и был мелким князем или вождем племени, «но только не царем или королем в нашем смысле этого слова» (С. 247). Поэтому и указывать происхождение из царского рода как сходство между Буддой и Христом некорректно.

Переходя к рождению Будды, автор опровергает распространяемую теософами идею о том, что мать Будды была девственницей — «нигде в

буддийских текстах, — ни в санскритских, ни в палийских, — мать Будды Махамая не названа девою... совершенно напротив, самым ясным и решительным образом засвидетельствована ее подлинная супружеская жизнь с царем Суддходаной» (Сс. 242-243).

Совпадения в рассказах о рождении и принесении во храм Будды и Христа автор считает, в противоположность Зейделю и Лиллье, заимствованиями из христианства, указывая на то, что детали, связанные с рождением Будды, встречаются «только в позднейших биографиях, главным образом в северных, появившихся после V века по Р.Х., т.е. с того времени, когда «нехристианские христиане уже проникли в Монголию и успели познакомить многих со своим учением»⁷⁶» (С. 245), а сказание о принесении Будды-младенца в храм, появляется только в «Лалитавистаре начиная с III века после Р.Х.» (С. 250).

Относительно сопоставления историй искушения Будды демоном Марой с искушением Христа дьяволом в пустыне, Горохов признает определенное сходство, но говорит, что «о влиянии буддийского предания на христианское сказание об искушении Иисуса Христа, конечно, не может быть и речи: против того и несоизмеримое отличие евангельского искушения от буддийского по существу и неоспоримые данные внешнего порядка — составление большинства

⁷⁶ Eitel E.J. Three lectures on Buddhism. London, 1871. P. 5.

буддистских свидетельств уже после Рождества Христова» (С. 262). Он предполагает, что буддистское сказание могло быть отображением древнего «предания о первообетовании касательно Искупителя», либо оказалось заимствовано из христианства (С. 263).

Относительно легенд о том, что речь Будды могли понимать люди из всех народов каждый на своем языке, которые Зейдель выставляет как источник рассказа книги Деяний о чудесном говорении апостолов на языках, Горохов говорит, что это несостоятельно «уже по тому одному, что они не содержатся ни в одной из древних биографий Будды и приводятся только в сингалезских произведениях XII-XV вв. по Р.Х.» (С. 273).

То же самое апологет говорит и о китайском сказании про схождение Будды в бездну Авичи для проповеди ее обитателям, которую Лиллье выставляет как источник для апостольского учения о схождении Христа во ад. Это «позднейший плод собственно китайского умозрения... всецело обязанный своим происхождением свойственным необразованным народам склонности к преувеличению и таинственности» (С. 273). Это же Горохов говорит и о предлагаемой Бунзенем как источник рассказа о Преображении буддистской легенде, повествующей, как однажды Будда на о. Цейлон взошел на гору, «сел там под деревом и вдруг озарился таким сильным блеском, что был принят жителями за

горного духа» (С. 275). Древность источника, повествующего об этом, не восходит ранее VI века христианской эры. Автор с иронией замечает, что «вслед за «преображением», конечно, нисколько не удивительно, если и «воскресение Христа и Его явление ученикам имеют свой буддийский прототип». Тот же Лиллье находит его в китайской легенде о том, как умерший Будда, поднявшись из гроба, утешал свою спустившуюся с неба и горько плакавшую мать. Но, очевидно, по какому-то роковому стечению обстоятельств и этот «прототип» появился только спустя несколько веков после написания наших евангелий» (С. 276).

Опираясь на текстологию, Горохов бесспорно доказывает невозможность заимствований Евангелия из буддистских источников, составленных уже в христианскую эру. Но, в свою очередь, он рискует впасть в другую крайность, когда утверждает, что «факт заимствования буддизмом очень многого из Евангельской истории Господа Иисуса Христа ныне подлинно должен считаться вполне установленным и несомненным» (С. 235). В подтверждение он ссылается на мнения целого ряда исследователей (К. Орелли, В. Васильев, Ст. Берри, А. Смит), которые, впрочем, лишь допускали влияние христианства на буддизм, а не утверждали этого как несомненный факт. Что же касается приводимого им предположения С. Биля о том, что Асвагоша,

переводчик и комментатор Будда-Чариты, познакомился в Парфии или Бактрии в 70 г. по Р.Х. с христианским учением, откуда заимствовал главные положения буддизма, то оно выглядит слишком смелым и заведомо недоказуемым. Впрочем, это является своего рода отпечатком той эпохи, когда в религиоведении всякое совпадение в доктринах или сюжетах разных религий стремились объяснить заимствованием. Только к середине XX века, по словам М. Элиаде (1907-1986) ученые от этого отошли и «современное религиоведение уже не стремится предписывать... всем религиозным феноменам прошлого некий единый тип эволюции или обязательную модель развития... нам приходится согласиться, что полинезиец и индоевропеец, китаец и семит могли прийти к своим религиозным представлениям весьма различными путями, пусть даже в конечной точке действительно обнаруживается известное сходство»⁷⁷.

Отзываясь в целом о буддизме, Горохов повторяет известный тезис о том, что буддизм не может быть назван религией, поскольку «мы должны под религией мыслить только взаимоотношение между Богом и человеком... А там, где нет Бога, где отрицается бессмертие души человека, где, наконец, даже видимый мир трактуется как пустота и ничтожество, там, разумеет-

⁷⁷ Элиаде М. Трактат по истории религий. Т. I. СПб., 1999. С. 11.

ся, о религии в собственном значении не может идти и речи» (С. 280). Он обращает внимание на то, что «древние боги в речах и представлении Будды занимают место исключительно служебное и назначение их там лишь подчиненное... они являются только в тех случаях, когда требуется показать собственное их ничтожество и силу Будды» (С. 285), это своего рода декорации, и Будда «постоянно внушал своим ученикам, чтобы они ни в чем не надеялись на этих богов и не боялись их» (С. 285). По мнению Горохова, буддизм стал религией только в силу того, что в местах своего распространения оставлял среди верующих их прежние верования.

Он не соглашается с тезисом о том, что для буддизма вопрос о существовании Бога Творца непринципиален и что поэтому он якобы должен быть сближен не с атеизмом, а с агностицизмом. Он напоминает, что само «умолчание буддийского учителя о бытии Божиим на практике естественно равняется безбожию, так как неизбежно ведет к исключению из его системы всего того смысла и света, которым обуславливается признание реальности Существа Высочайшего» (С. 286).

Рассказав о буддистской доктрине пустоты всех вещей и иллюзорности мира, а также несуществования личности, автор пишет, что «в учении Будды нет Высочайшего Существа, общающего человеку Свою всеблагую волю, нет внешнего сверхъестественного откровения, нет

и человека... нет в буддизме истинного священства, истинной молитвы, нет, наконец, и самого мира... все это совершенно чуждо буддизму, потому что вносило бы прямой разлад в буддийское мировоззрение о ничтожестве и неустойчивости всего сущего» (С. 292).

Действительно, начав с желания освободить человека от страданий, буддизм провозгласил такой принцип освобождения, который, будучи доведен до логического предела, открыл, что, собственно, и освобождать-то некого. Буддизм вынужден провозглашать, что нет Бога, нет мира, нет человека, поскольку это учение приобретает смысл только если лишает смысла все остальное. Если же предположить, что хотя бы что-то из перечисленного существует, то буддистское учение лишается смысла. Об этом прямо говорит один из выдающихся буддистских учителей Нагарджуна: «Если не признавать доктрину пустоты, учащую, что вещей в действительности не существует, то не может быть четырех благородных истин... не может быть Будды» (Двадасаникая-шастра, 8).

Опровергая тезис об оригинальности буддистского учения, Горохов на стр. 300-304 разбирает пункты зависимости буддизма от брахманизма, которых находит столь много, что полагает, будто «учение Будды поначалу не особенно отличалось от учения других школ процветавших в Индии до и при его жизни» (С.

302), а на стр. 305-306 указывает пункты зависимости буддистского учения от джайнизма. Оригинальность Будды он видит лишь в том, что тот «философскую истину превратил в нравственно-практическое учение» (С. 307).

Переходя к вопросу о **чудесах, приписываемых Будде**, Горохов упоминает аргумент противников христианства, согласно которому «если признание чудес Христа влечет за собой веру в Его божество, то такой же веры заслуживает на основании своих чудес и основатель буддизма, а если критика отрицает чудеса, приписываемые Будде в позднейших буддийских источниках, то это же самое она должна сделать и по отношению к чудесам евангельским, чудесам Христа» (С. 313).

Отвечая на это, автор указывает, что в отношении чудес также есть критерии определения их истинности или ложности. Он говорит, что «о реальности чудес Основателя христианства свидетельствуют сами враги Его, как бы они ни объясняли их — магией ли (по Талмуду) или силою Веельзевула (Мф. 12:24); повествования об этих чудесах переданы нам восемью современниками и с несомненностью засвидетельствованы непосредственными их очевидцами (1Ин. 1:1-2)... в древний период историческая достоверность чудес Иисуса Христа никогда не подвергалась сомнению: как иудейские, так и языческие противники христианства признавали, что те чудеса, о которых рассказывает

Евангелие, действительно были совершены Спасителем» (Сс. 314-315). Евангельские чудеса «запечатлены высоким нравственным характером, в рассказах о них нет ничего грубого, странного, пошлого... это не сидение на огненных подушках в воздухе, упоминаемое в Лалитавистаре, но дела, полные спокойствия и благородства, каждое из них представляло дело милосердия, каждое заключало поучение, в каждом объяснялась какая-нибудь истина» (С. 316).

А «нелепые, уродливые или сумасбродные чудеса, приписываемые основателю буддизма, могут напоминать только чудеса апокрифических евангелий... составляя из себя не знамения назидательные, а всего лишь диковинки, чуждые всякого нравственного элемента» (С. 317). Для них характерны «мелочность, запутанность, странность, пустота, бесцельность» (С. 319). Горохов приводит примеры из канонических книг буддизма: «небесные цветы устилают всю землю чуть ли не выше колена, дождь драгоценных камней превращается в опустошительный каменный град... боги и прочие небесные существа сходили на землю послушать Будду и при общей тесноте, 100000 богов занимали место, равное кончику иглы... на деревьях при появлении Будды мгновенно созревали прекрасные плоды, одним словом он превращал (чтобы сохранить своих монахов от соблазна) молодых и красивых женщин в безобразных старух... все

необычайно, все поразительно, но не столько чудесно, сколько чудовищно и странно» (С. 320). Далее на стр. 320-325 автор приводит перечисление, с указанием источников, множества подобных рассказов о чудесах Будды. По его мнению, благодаря такого рода чудесам сам чудотворец низводится до роли «фокусника, хвастающегося своей способностью и умением производить изумительные явления» (С. 325).

Еще одно отличие ему подсказывает текстология: «в христианской религии чудесное находится в равномерном обилии во всех исторических священных книгах... В буддизме, насколько чудесное редко встречается в более древних произведениях, настолько же чрезмерно умножается в писаниях позднейших, главным образом в тибетских, китайских, сиамских и бирманских» (С. 328).

Другое отличие апологет видит в **статусе чудесного в христианстве и буддизме**. «В буддийских сказаниях чудесное можно удалить без всякого ущерба для остального их содержания, как не имеющее никакой существенной связи с ними даже как лишнее наложение, чуждое первоначальному учению буддизма... [напротив], чудеса Спасителя были естественным результатом Его божественной и безгрешной Личности... евангельские чудеса удостоверены свидетельством самовидцев, тогда как ни одно из чудес Будды не покоится на свидетельстве очевидца или даже

его современника, не имеет основания, заслуживающего хотя бы малейшего вероятия» (С. 329).

Еще один аргумент несостоятельности буддистских сказаний о чудесах Горохов видит в противоречии описаний одних и тех же чудес в разных буддистских книгах, а также, что более важно, в противоречии этих чудес фактам биографии Будды. Например, «легенды приписывают Будде способность исцелять болезни, одно появление его будто бы в целой стране останавливало повальные болезни... Но наряду с этим в священных буддийских книгах содержатся рассказы, в которых он своим ученикам для лечения рекомендует пять самых обыкновенных лекарственных снадобий (Махавагга, VI.1), неоднократно подвергавшийся различным болезням, он сам обращался за помощью к врачам (Маджхиманикая, II.48-52)... Не менее печально обстоит дело и со сказаниями буддистов о способности своего учителя подниматься в воздух, переноситься мгновенно с одного берега на другой и т.п. Все это — позднейшие выдумки. Один раз, правда, Шакьямуни рискнул перейти через ручей Найранджану, и в результате несомненно утонул бы, если бы полузахлебнувшимся не был вытащен из воды прибежавшими на его крики учениками» (С.331). Сказанное о чудесах «может быть отнесено и ко всем пророчествам и предсказаниям, влагаемым в его уста позднейшими легендами» (С. 333). Горохов говорит, что в ран-

них суттах Будда «даже осуждал наблюдавшееся среди браминов и отчасти его учеников расположение к различным предсказаниям» (С. 338), и напоминает, что «Сарипутта, которому, согласно с предсказанием Будды, предстояло занять его место, умер раньше самого учителя» (С. 339).

Подводя итог этой теме, Горохов ссылается на свидетельство В.В. Рокхилля о том, что над рассказами о чудесах и пророчествах Будды «иногда открыто потешаются даже ламы», и говорит, что такие легенды «в действительности лишь унижают возможные авторитет и достоинство основателя буддизма» (С. 341).

К еще одной важной теме апологет подходит, когда выступает против уравнивания Христа и Будды на том основании, что они, будто бы, оба выступают в роли **искупителя человечества**. Горохов ставит своей целью доказать, что по отношению к Будде прилагать эпитеты «искупитель» или «спаситель» можно лишь по невежеству из-за неизмеримой разницы «там, где под спасением понимается не искупление от ада и греха, а только избавление от кармы и перерождений, где с одной стороны простой и смертный человек, грешник, сам нуждающийся в спасении, а с другой — истинный Сын Божий, Бог великий и крепкий, единый Владыка всего видимого и невидимого» (С. 344). Он справедливо указывает, что «воплощение Бога немислимо в системе, которая отрицает Самого Бога... в буддизме во-

площение — собственно душепереселение, буддийский избавитель в прошлых воплощениях был, по буддийским же верованиям, и крысой, и обезьяной, и вором. Он и в последнее свое воплощение не оставил всех человеческих слабостей» (Сс. 344-345).

Даже «просветление» Будды произошло без какого-либо сверхъестественного участия, и, будучи ограничено лишь сферой ума, «означало, что он обрел истинное знание, пробудился, сверг с себя прежнее невежество... Будда и не представляется исповителем, который стирает грехи мира; он — «спаситель» только для тех, кто достигает знания, следуя его наставлениям» (С. 347).

Горохов говорит, что христианское понятие искупления неприменимо к Будде еще и потому, что в буддизме в принципе нет места для понятия вины человека перед Богом, поскольку считается, что за все человек отвечает только перед самим собой. Автор указывает, что Будда и после «просветления» подвергался болезням и «умер бесславной смертью самого заурядного человека» (С. 349). Он считал своей задачей лишь «показать людям путь... посредством которого каждый может собственными своими силами достигнуть того же блаженного конца... В то время как Господь Иисус Христос не только возвещает спасение, но и совершает его, когда в христианстве спасение связано с историческим явлением Сына Человеческого, буддийская религия мыслима и

без исторического явления Будды, она могла бы существовать, если бы другой человек нашел и возвестил этот путь» (С. 349). Имя Будды даже не упоминается в четырех истинах.

Затрагивая вопрос о **понимании страдания**, Горохов говорит, что учение о сансаре было полностью воспринято Буддой из предшествующей индийской мысли, и в нем он «только скользит по поверхности, не углубляясь внутрь» (С. 353), всецело проникнувшись сознанием мировой скорби, он «не увидел в жизни целого особого царства, царства добра, блаженных надежд и чистых радостей» (С. 355).

Из-за недостаточного понимания зла и страдания, в своем учении Будда вознамерился спасти людей «не от источника или причины их страданий, а лишь от дальнейших последствий или результата некоей единой причины» (С. 356). «Он стремился найти путь к спасению от старости, болезней и смерти, другими словами, — от того зла, которое не зависит от человека, в котором мыслится все физическое и нет ничего этического... внутренняя же причина зла со всей прежней способностью производить все зло и снова навлекать на человека страдания и скорби, была оставлена им в полной неприкосновенности» (С. 357).

Напротив, в христианстве «сказание Моисеево о падении человека ясно указывает, откуда и как произошло зло... Следовательно, в грехе

против Бога и заключена вся тайна зла, глубока сатанинская, из которой исторглась смерть и все виды зла... Метафизика буддизма даже не подозревает о существовании объективной причины всеобщей мировой скорби. И Будда ограничивается указанием лишь субъективной причины страданий, которая в отношении к человеку кроется в его привязанности или жажде к жизни. Для Будды грех — это не оскорбление высшей Воли через нарушение установленных Ею вечных законов, но просто сам факт жизни со всеми теми желаниями и потребностями, из которых она слагается» (С. 358). И эта «замена истинной причины страдания совершенно посторонней причиной, привела Будду к полному смешению несомненно греховного с тем, что не только не греховно, но может и должно считаться очевидной добродетелью. Воля к жизни, любовь и борьба — вот, говорит Будда, источники зла, вот первопричина страданий... Человек, ищущий спасения, должен, по учению Будды, подавить даже свои благороднейшие стремления к вечной любви и бессмертию» (С. 359).

Горохов подчеркивает в буддизме «значение знания как необходимого и даже основного условия спасения» (С. 363), и, соответственно, понимание греха именно как неведения об истине. «Образцом духовной чистоты Шакьямуни ставит философа, состарившегося в размышлении... Но не мудрым открывается высшая

истина, а «детям», кротким и любвеобильным, не разум и ученость спасают человека, а вера и любовь... Причины зла — нравственного свойства, а наука бессильна против нравственного зла; она — орудие, которое может быть и благотворно, и губительно, смотря по тому, как мы им пользуемся... Разум не имеет обязательной силы для наших поступков, — без чувства, в котором есть цель и мотив деятельности, он не в силах принудить волю следовать его указаниям» (С. 364). Направленности буддизма на разум автор противопоставляет направленность христианства на сердце человека, на область чувства. Поэтому Христос и говорит, что «Его ученики узнаются не по знамениям, а по любви... любовь и есть сила, которая спасла вселенную и соединила землю с небом, она сделала людей ангелами и посадила человека на царский престол» (С. 365).

Горохов добавляет, что упомянутая направленность на сферу ума отнюдь не делает буддизм логически стройным и удобопонятным учением. «Важнейшие речи в буддийском каноне от начала до конца бывают переполнены самыми запутанными и сбивчивыми понятиями, при своем многословии страдают полной неопределенностью, кишат противоречиями и отличаются убийственным однообразием... слышатся такие речи о «знании», в которых рассказывалось о явлениях, но умалчивалось об их сущности, признавались действия, но не было деятеля,

приводились ряды причин и следствий, но отрицался тот, кто их производит... последователь Будды лишался надежды выйти когда-либо из круга диаметрально противоположных суждений об одном и том же предмете» (Сс. 366-367). Автор спрашивает: «можно ли познание такого учения ставить условием спасения? Даже в буддизме это средство делало спасение достоянием «только мудрых», исключая все остальное множество «нищих духом»... Жалким и грустным можно назвать то спасение, для приобретения которого от человека требуется... противоестественная борьба с личностью и с бытием» (С. 368). Потому и сама община Буддой мыслилась прежде всего как монашеский орден, — таким образом он «то спасение, которое ожидалось всеми со столь великими надеждами, дал одному лишь монашеству» (С. 370), ведь «обеты мирян, при самом точном и усердном их выполнении, не выводят за черту перерождений» (С. 373). Однако «и по отношению к монахам спасение есть удел весьма немногих, исключительных натур» (С. 371).

Автор напоминает, что из буддистского спасения заведомо исключаются женщины, поскольку «в то время как в христианстве в деле достижения совершенства мужчина не имеет никакого преимущества перед женщиной, когда в одной из женщин христианством указан высочайший идеал доступной для людей святости, в

буддизме женщина как женщина не может быть спасена... в числе восьми качеств, которыми должно обладать существо, имеющее сделаться буддой, стоит требование быть мужчиной, а не женщиной (Нидана-Катха)... высшее утешение, оставленное Шакьямуни всякой женщине вообще, заключается лишь в том, что она за успешное стремление к буддийскому совершенству в дальнейших перерождениях не останется больше женщиной» (Сс. 374-375).

Автор опровергает приложение к буддизму понятия «спасение» еще и на том основании, что «господствующее настроение буддиста есть именно то, непрестанная борьба против чего составляет всю цель жизни христианина, и ради уничтожения чего приходил на землю, страдал и умер Искупитель мира, это — самолюбие, заставляющее человека забывать Бога, и полагаться исключительно на свои силы... Согласно словам Будды, ни в чем и ни в ком извне, ни от людей, ни от мира, ни от богов получить спасение нельзя, сам человек владыка себе, сам себе убежище» (С. 377).

Но «в этом своем пункте учение Будды не могло выйти за границы тварности, и даже границы чисто человеческой жизни. А там, где нет выхода за эти границы, там в сущности не может быть и речи о каком-либо спасении. То спасение, которое убивает живущую в груди человека тоску по миру более чистому, святому и величественному,

чем этот настоящий, которое вгоняет человека в узкий круг собственной личности, доводит до безумного мечтания, будто он сам для себя судья, сам свой спаситель, сам для себя бог, — стоит в прямом противоречии с самим понятием спасения» (С. 379). Ведь «то, что мы сами в состоянии сделать, это наше собственное дело... и тогда то, что мы сами можем и делаем — не может быть лучше нас самих. Но спасение человека есть его возведение в чистое и безгрешное состояния, из которого он ниспал грехом. Следовательно, искать спасения мы должны в том, что превыше нас, получить его из рук Высшего Существа» (С. 380). «Воссоздателем человека может быть только его Создатель» (С. 381).

По мнению апологета, сказания о том, что Будда прошел много перевоплощений прежде чем достичь просветления, вырастающие из понятия о том, что в течение одной человеческой жизни невозможно его достичь, доказывают в действительности «ту христианскую истину, что в этой земной жизни сам человек себя спасти не может, а значит, необходим особый Искупитель, отдельный от человека, и с силами, превышающими человеческие» (С. 385).

Из всего сказанного Горохов делает вывод о том, что Будда «не смог возвыситься до того, чтобы положительно и действенно принести спасение всем людям» (С. 375). Ведь и согласно буддистскому учению, «нельзя приписывать

Будде слова «я освободил, я спас все живые существа», ибо нет никаких живых существ, которых он мог бы спасти» (С. 369).

Относительно учения буддизма о конечной цели, автор пишет: «Весьма примечательно, что Будда не дал никакого ясного и определенного ответа на то, что такое нирвана... Он намеренно уклонялся сказать точно: живет или не живет после смерти святой, является ли нирвана бытием или небытием». По мнению Горохова это было сделано для того, чтобы не «открывать слабому человеку резкую истину, что его спасение есть вечная смерть... и что поток страданий изливается в ничто, небытие» (С. 386).

Апологет отмечает, что «теоретическое учение о самоуничтожении на практике приводит фанатичных поклонников Шакьямуни к действительному самоубийству», ссылаясь на рассказ о самоубийстве шестидесяти монахов в «Милинда-прасна», IV.3-5 (С. 388). Здесь можно вспомнить уже из новейшей истории примеры самосожжений, которым подвергали себя буддистские монахи во Вьетнаме и в Тибете в знак протеста против тех или иных политических событий.

В конце своей критики Горохов указывает, что на практике с течением времени подавляющее большинство буддистов отказалось от цели достичь нирвану, заменив ее целью попасть в рай, либо представляя нирвану как состояние покоя и блаженства (С. 389).

Кожевников В.А.

Владимир Александрович Кожевников (1852-1917) был видным православным мыслителем и ученым-энциклопедистом. В 1912 его избрали в почетные члены Московской Духовной академии. По результатам своих многолетних исследований буддизма он подготовил курс лекций, а затем обширный труд «Буддизм в сравнении с христианством». Он был задуман автором как трехтомник, но в свет вышло только два первых тома (в 1916 г. в Петрограде). В них автор проводит обзор канонических книг буддизма, исследует биографию Будды и монашескую общину (сангху). Третий том предполагалось посвятить собственно учению Будды и сравнению его с христианством.

В изложении буддизма Кожевников, как и Горохов, старался во всем опираться на канонические буддистские тексты, досконально изучив многочисленные европейские переводы этих книг. Кожевников освоил «почти всю буддологическую литературу своего времени едва ли не на всех языках (начиная с работ первопроходцев научной буддологии Б. Ходжонса, Э. Бюрнфуа, С. Харди)... Труды английской (во главе с Т. Рис-Дэвидсом), немецкой (во главе с Г. Ольденбер-

гом), голландской (во главе с Г. Керном), франко-фламандской (во главе с С. Леви), русской (во главе с В.П. Васильевым) школ XIX-XX вв., равно как и все доступные в его время переводы буддийских текстов, были освоены... с беспрецедентной тщательностью»⁷⁸.

Как объясняет автор, для него такой метод был важен для того, чтобы противостоять искажениям буддизма, имевшим место в популярной тогда теософской литературе. Именно это «точное, на первоисточниках основанное ознакомление с буддизмом в его подлинных чертах», по мнению автора, разоблачит «грубо ошибочные представления о сходстве буддизма с христианством и о влиянии первого на второе» (Т. I. С. VII). Он убежден, что «мистификация «высотой», «глубиной» и «утонченностью» буддизма имеет некоторый успех в наши дни главным образом в силу незнакомства с подлинной буддийской литературой» (Т. I. С. 309).

Этот труд во многом поднял православную полемику с буддизмом на новую высоту. Исключительно богатые цитатами из источников и трудов авторитетных буддологов, построенные на глубоком знании и систематическом изложении предмета, два изданных тома его исследова-

⁷⁸ Шохин В.К. Предисловие // Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. М., 2002. Т. I. С. XX. Далее при цитировании самого труда Кожевникова номера страниц указываются по изданию 1916 г.

ния не утратили актуальности, о чем свидетельствует то внимание, с каким было воспринято читателями переиздание этого труда в 2002 г.

Из дореволюционных апологетов труд Кожевникова успел отметить только Д.В. Горохов (по первым публикациям в «Христианском Чтении» в 1910 г.), который дал ему высокую оценку⁷⁹, также положительную рецензию опубликовал В.В. Зеньковский⁸⁰. В советское время, как и других апологетов, его обходили вниманием, но за рубежом в 1951 г. была издана на английском языке работа Н.О. Лосского «История русской философии», в рамках одной из глав которой он предпринял краткое изложение труда Кожевникова, полагая, что «основные мысли его труда заслуживают широкого распространения»⁸¹.

Начиная с 1990-х годов работа Кожевникова привлекла внимание как православных апологетов, так и светских исследователей. Ее активно использовал диакон Андрей Кураев при написании главы о буддизме в своем труде «Сатанизм для интеллигенции»⁸², а также другие православные авторы.

⁷⁹ Горохов Д.В. Указ. соч. С. XI.

⁸⁰ Зеньковский В.В. Библиография. В.А. Кожевников. Буддизм в сравнении с христианством // Христианская мысль № 1, 1917. Сс. 137-138.

⁸¹ Лосский Н.О. Христианство и буддизм // Христианство и религии Индии. М., 1994. Сс. 25-64.

⁸² диакон Андрей Кураев. Сатанизм для интеллигенции. Т. 1. М., 1997. Сс. 397-450.

Современные светские исследователи высоко оценивают научный уровень работы Кожевникова, даже несмотря на то, что воспринимают его апологетическую направленность как недостаток. Например, Т.В. Бернюкевич, хотя и сетует на «ярко выраженную религиозную тенденциозность» Кожевникова, тем не менее, признает, что «этот труд имеет несомненное значение для истории русской философии и отечественных сравнительных исследований. В нем содержатся достаточно полные сведения о развитии западной классической буддологии, он базируется на многочисленных исследованиях европейских востоковедов»⁸³. Е.С. Сафронова, считая, что его книга «грешит христианоцентристским подходом», при этом говорит, что Кожевников «внимательно и добросовестно исследовал буддизм»⁸⁴, «внес значительный вклад в развитие русской буддологии» и «считается одним из основоположников русского сравнительного религиоведения»⁸⁵. А по мнению Т.В. Ермаковой, «фундаментальный труд Кожевнико-

⁸³ Бернюкевич Т.В. О рецепции буддийских идей в философии России конца XIX — первой половины XX в. // Вопросы философии №4, 2011. С. 157.

⁸⁴ Сафронова Е.С. К вопросу о трактовке буддизма и его основных положений в российской и западной культурах // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1(25). М., 2001. С. 45.

⁸⁵ Сафронова Е.С. Кожевников В.А. / Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 158.

ва представляет собой пример вдумчивого отношения к предмету исследования, удачную попытку сохранить научную объективность несмотря на апологетическую христианоцентристскую позицию автора»⁸⁶. Подобные оценки встречаются и у других исследователей.

Согласно авторскому плану, именно третий том должен был в полной мере осветить буддистское учение и сравнить его с христианским. Поскольку он так и не был издан, то для понимания христианского осмысления буддизма В.А. Кожевниковым приходится ограничиться отдельными замечаниями, рассыпанными по разным местам первых двух томов.

Как и многие другие дореволюционные апологеты, Кожевников видит необходимость обращения к теме буддизма в связи с активным распространением буддистских идей в христианских странах. Автор пишет, что ему представляются «наивными и смешными мечты о возможности создать из буддизма замену христианству» (Т. I. С. 25), однако он признает, что буддизм «входит, как один из важных ферментов, в состав современного философского и религиозного брожения и поэтому с ним надо серьезно считаться» (Т. I. С. 27).

Он указывает, что один из главных в то время пропагандистов этих идей — Теософическое общество, — на 1905 г. имело уже 579 отделений в 44 странах мира. Успех теософов, которым в срав-

⁸⁶ *Ермакова Т.В.* Указ. соч. С. 28.

нительно короткое время удалось привлечь к буддизму большое внимание на Западе, вдохновил и собственно буддистов на прямую миссионерскую деятельность среди европейцев и американцев, примеры которой Кожевников приводит на стр. 18-19. Автор отмечает, что литература проповедников буддизма нередко содержит выпады против христианства. Примечателен призыв одного ламы «всех истинных учеников Будды привести на путь спасения христианских варваров в Европе, еще погруженных в глубину пропасти религиозного невежества» (Т. I. С. 23).

Сафронова пишет, что Кожевников «одним из первых справедливо отметил», что «уже с самого начала в необуддизме проявился значительный отход от традиционного буддизма, наметилась тенденция его искажения, некоторого упрощения теософами и западными публицистами»⁸⁷. В свою очередь Ермакова отмечает, что «как вдумчивый религиовед... Кожевников сформулировал объективные предпосылки, затрудняющие межкультурный диалог европейской и буддийской ментальности»⁸⁸.

Упомянув о спорах, касающихся вопроса, является ли буддизм религией, Кожевников замечает, что буддисты имеют «особое религиозное ощущение», объект которого, однако, нельзя назвать Богом и вообще как-то «очертить устой-

⁸⁷ Сафронова Е.С. К вопросу о трактовке... С. 48.

⁸⁸ Ермакова Т.В. Указ. соч. С. 25.

чиво. Это таинственное буддийско-религиозное нечто... воспринимаемое, тем не менее, однородно на протяжении многих веков» (Т. I. С. 38).

С этим вопросом непосредственно связана тема **отношения к божественному**. Интересно наблюдение автора о том, что именно западные проповедники буддизма подчеркивали атеистичность этого учения, полагая таким образом завоевать для него симпатии среди зараженного безрелигиозным рационализмом западного общества, выставив «выгодные, с точки зрения последнего, свойства буддизма» (Т. I. С. 21). Сам Кожевников напоминает, что «присутствие божественного в мире вообще Будда не отрицает... Он сам утверждал: «богов много и я их знаю» (Маджхиманикая, 79.2)... Он был с ними в давних сношениях во времена своих прежних существований, он и сейчас слышит нередко их голоса» (Маджхиманикая, 127.3)... Но боги, признаваемые Буддою, для него — не высшие, всесовершенные и всемогущие существа, не всеведущие и не вечные... без них, независимо от них сочетаются и движутся составные части космоса... Не только сам Будда, но и каждый архат выше и могущественнее богов» (Т. II. Сс. 183-185).

Кожевников считает, что атеизм буддизма заключается не в отрицании божественного, а в том, что «отношение к богам теряет всякое значение в буддийской проблеме спасения» (Т. II. С. 186). Предлагаемый буддизмом путь спасения

«вовсе не нуждается ни в богах, ни в Боге», более того, — «против воззрения на Бога как на Творца мира он прямо восстает, доказывая его невозможность» (Т. II. С. 186). Дозволяя мирянам почитать богов своей местности, буддизм учит, что «идеал для мудреца — не в мир богов войти, а уйти даже из мира богов» (Т. II. С. 187). В отличие не только от христианства, но и от язычества, буддизм учит о достижении спасения как о деле, «не нуждающемся в чужой помощи, хотя бы и божественной... не боги — творцы нашей настоящей и будущей судьбы, а карма, следствие наших собственных вождений и дел. И только своей мыслью, своим знанием силой и волей мы можем стяжать освобождение» (Т. II. С. 189).

При этом с течением времени «первоначальная безрелигиозная система превратилась в религию с культом самого Будды, его предшественников и преемников... разных богов, богинь и святых в придачу» (Т. II. С. 197). И этот культ распространился даже на почитание злых духов — Кожевников упоминает, что в Тибете и Монголии молитвы «к демоническим защитникам веры включены в главнейшие богослужения», и это представление идет от легенды про то, как «Падма Самбхава, победив дьявольские силы... направил их на охрану правоверия» (Т. II. С. 462).

По мнению Кожевникова, основное отличие христианства от буддизма заключается в том, что «учение Христа неразрывно связано

с Его личностью и немислимо без нее... Сам Христос есть совершеннейшая индивидуальность... и как личность Он обращался всегда непосредственно к личности же... только тот, кто жизненно воспринял Самого Христа... воспринял и Его учение» (Т. I. С. 143). В буддизме же совершенно иначе, — в изложении «четырех благородных истин» Будда даже не упоминается. «Спасает не Будда, а указанный им путь, следуя которому каждый может спастись собственными силами» (Т. I. С. 149) в связи с чем автор называет буддизм «учением о спасении без спасителя». В буддизме «учение не только оттеняет на последний план учителя, оно могло бы и совсем обойтись без него после того, как стало известным, органически оно с ним не связано; само по себе оно абстрактно безлично» (Т. I. С. 149).

Приступая к изложению сказаний об основателе буддизма, Кожевников справедливо полагает, что изучение того Будды, каким он предстает в умах своих последователей, гораздо важнее попыток реконструировать «исторического Будду» (Т. I. С. 178), и в этом его отличие от подхода Горохова.

По ходу книги Кожевников отмечает **отличия Будды от Христа.**

Так, сделав обзор сказаний о предшествующих перерождениях Будды, автор замечает их полную противоположность евангельскому учению: «с одной стороны — прерывистый, изви-

листый, то повышающийся, то понижающийся процесс восхождения от человеческого и даже животного к сверхчеловеческому... а с другой стороны — Единородный Сын Божий, Иисус Христос и Его «снисхождение божественное» к человечности, дабы возвести ее к Богу» (Т. I. С. 233). «С одной стороны — немощная слабостям и даже греху повинная человечность будущего Будды, искупающая свои падения бесчисленным рядом перерождений во всевозможных формах; с другой стороны — безусловная, неизменная безгрешность Христа» (Т. I. С. 234).

Переходя к собственно сравнению, автор пишет, что «в средстве спасения Будда всецело противоположен Христу: благая весть Христова есть проповедь воскресения, победы над смертью и жизни вечной; благая весть Будды... есть надежда на то, что бытие — не вечно, что бремя жизни может быть свергнуто и прекращено мудростью навсегда. Это весть не о вечной жизни, а о вечной смерти» (Т. I. С. 277). «Христос пришел спасти мир и победить зло и смерть... Будда отказался от спасения мира и жизни и признал возможным только избавление от мира и жизни...» (Т. I. С. 627).

Отзываясь о популярном в то время стремлении найти **сходства между буддистскими рассказами о жизни Будды и Евангелием**, Кожевников говорит о тенденциозности и некорректности употребляемых для этого средств: «рассказ берет-

ся не в его целостности и полноте, а в отдельных чертах, таким образом сразу упраздняется главное — общий характер, общий тон и внутренний смысл. Черты догматические отбрасываются... черты же фантастические не принимаются во внимание... а в обесцвеченном и обезжизненном остатке отбираются черты, будто бы аналогичные с чертами евангельских текстов... при этом критики оставляют за собой право упразднить все то, что не в пользу их уравнительных заключений... Для непредвзятого ума ясна умышленная подложность или безосновательная призрачность выдвигаемых аналогий» (Т. I. С. 349).

Наиболее видным сторонником идеи заимствования христианством буддистских сюжетов был Р. Зейдель, и его идеи уже подвергли критике предшествующие православные апологеты. В отличие от них, Кожевников не только опровергает по существу предлагаемые Зейделем «сходства», как Краснитский, или указывает невозможность заимствования, опираясь на датировку текстов, как Горохов, но вскрывает отвержение этих идей в научном мире, указывая, что «многие ориенталисты (Кюэнен, Ольденберг, Рис-Дэвидс, Лаваллэ, Пуссен, Ревилль и др.) осудили лейпцигского профессора за легкомысленное отношение к столь ответственному положению, уличили его в недостаточном знании источников, в противоречиях и крайних преувеличениях и, в лучшем случае, сожалели о том, что столько остроумия и

учености потрачено на задачу, заранее осужденную на провал» (Т. I. С. 12).

Автор приводит слова Рис-Дэвиса о том, что все попытки найти заимствования из буддизма в Новом Завете «противны правилам здоровой исторической критики» (Т. I. С. 13), и замечает также, что приводимые Зейделем «тождества в жизнеописаниях Будды и в евангелиях — вовсе не тождества, а не более как аналогии, притом почти всегда отдаленные», и объясняемы не заимствованием, а естественным, независимым друг от друга происхождением (Т. I. С. 12).

Не ограничиваясь общими рассуждениями, Кожевников подробно разбирает некоторые предлагаемые сходства. Так, в отношении сказаний о чудесах, сопровождавших рождение Будды с Евангельским рассказом о Рождестве Христа (Т. I. Сс. 350-354), автор подчеркивает принципиальный контраст между смиренным рождением Христа в убогой пещере и рассказами о рождении Будды во дворце с пышными торжествами при оповещении всего мира землетрясениями, чудесами и «славословиями всевозможных существ, человеческих, демонических и божественных». На фоне этого контраста «должны лишиться убедительности мелкие, случайные сходные черты в повествованиях» (Т. I. С. 350), потому как обосновать ими идею заимствования сюжетов невозможно без явных натяжек, что Кожевников и демонстрирует на многих примерах.

Также говорит и о сопоставлении искушения Будды демоном Марой с тем, как искушал диавол Христа в пустыне (Т. I. Сс. 624-632). Сообщив, что «аналогия во внешней стороне событий до некоторой степени есть», автор далее указывает существенную разницу как «в форме и тоне повествований, так еще большую — в содержании рассказов» (Т. I. С. 625). Если Будде предлагалось нарушить закон человеческий, то Христу — закон Божий. Если Христос претерпел искушения для того, чтобы победить диавола и освободить мир от его власти, то Будда противился соблазнам Мары для того, чтобы подтвердить, что не является более связанным с наблюдаемым миром. Наконец, автор проводит сопоставление рассказов о последней беседе Будды и последней беседе Христа (Т. II. 713).

Кожевников, лучше и полнее многих других апологетов изучив буддистский канон, первым проводит полноценное сравнение **статуса священного текста** в обеих религиях. Он замечает, что «при сравнении буддийского священного писания с христианским, решительное и огромное преимущество должно быть признано за вторым», между тем и другим он видит «два контраста: с одной стороны — настойчивость и торопливость, с которыми буддизм силится канонизировать свои священные книги, а с другой — доказанная несостоятельность результатов этих стараний» (Т. I. С. 94-95). С течением времени буддистский канон

«превратился в огромную массу разновременных текстов, в которой едва возможно отделить немногое первоначальное и подлинно исходящее от самого Будды» (Т. I. С. 95). В отличие от буддизма, раннее христианство «хотело быть не словом, а делом покаяния и спасения... Оттого и слово его не было подобно умозрительным хитросплетениям буддийских сутт, пригодных лишь для немногих, но светом, просвещающим всех... Не буква Писания, а свидетельство в духе и истине было для первохристиан высшим доказательством истины» (Т. I. С. 97-98).

Сам христианский канон складывался постепенно, под воздействием «голоса общецерковной совести, того благоговейного свидетельства души христианской, которое создалось от впечатлений благодатных воздействий на нее Слова Божия... Отцы Церкви и соборы только подтверждали и закрепляли то, что уже ранее канонизировало церковное сознание» (Т. I. С. 111). Автор противопоставляет «естественный рост авторитета Нового Завета, с самого начала столь богатого внутренним единством — искусственно создаваемой канонизации хаотических частей Трипитаки» (Т. I. С. 117). И если в христианстве это привело к единству Писания, почитаемого даже в отделившихся христианских течениях, «в мире же буддийском наоборот — умножение раскола, сект и школ на почве разногласий относительно состава писания!» (Т. I. С. 118).

Кожевников указывает также на чрезвычайную обширность буддистского канона, по приблизительным подсчетам «в 700 раз превышающего объем Нового Завета», в силу чего он становится недоступным для абсолютного большинства верующих (Т. I. С. 128). Указывает и на значительную разнородность его состава, где «рядом с превосходными нравственными правилами и вдумчивыми философскими рассуждениями — пестрый, почти сумасбродный бред тропического, не знающего меры, воображения» (Т. I. С. 131). Третье отличие Библии от буддистского канона Кожевников видит в том, что у буддистов «дидактическая сторона преобладает над исторической, а отвлеченное учение — над живой личностью учителя» (Т. I. С. 134).

Также он отмечает «в буддийском священном писании преобладание рассуждения на чувством» (Т. I. С. 149), тогда как Христос «путь ко спасению открывает не через рассуждение, не всем посильное, а через общедоступную область чувства. Бог есть любовь, а чувство любви к Богу и к человеку и есть путь к истине и жизни» (Там же). «Не из признания отвлеченной истины рождается любовь, а из любви к Богу... рождаются святость и мир во Святом Духе, дарующем высшую мудрость... По Христу совершенство — в полноте любви, по Гаутаме — в полноте знания» (Т. I. С. 150).

Более, чем другие апологеты, Кожевников уделяет внимание сравнению **статуса религиоз-**

ной общины в христианстве и в буддизме. По его мнению, «Сангха — не Церковь, не духовная семья, утвержденная на вере в Бога, и внутренне сплоченная силою мистического единения с Ним... Сангха не более как земное, человеческое сообщество, связанное правовыми отношениями... Связующее начало ее — не внутренний мистический союз членов друг с другом и с главою общины... Не личность Будды объединяла учеников, а его учение... Проповедуемое им своеобразное спасение не стояло в необходимой зависимости от... сангхи. Спасение было возможно и без нее и до нее» (Т. II. С. 93). Сангха лишь «хранительница учения и предписаний Будды... несущественная в процессе духовной жизни буддистов... нет в ней ни благодати, ни даров Духа Святого, ибо отринут в буддизме сам источник их... Сангха нужна лишь как пособие к знанию закона» (Т. II. С. 94-95).

Поскольку целостное рассмотрение буддистского учения предполагалось в третьем томе, который так и не был опубликован, в первых двух томах мы можем найти только отдельные высказывания Кожевникова по тем или иным пунктам.

Относительно **космологических вопросов** он говорил, что «принимая во внимание факт бытия мира... буддизм отказывается дать разъяснение мировому бытию, одинаково уклоняясь от признания и Бога-Творца, и саморазвития

природы» (Т. I. С. 137). По словам Ермаковой, «Кожевникову удалось, может быть, лучше своих современников-христианоцентристов проникнуть в сущность буддийской картины мира... Подлинный смысл буддийской космологии, по Кожевникову, в решении психологической проблемы. Здесь Кожевникову удалось подойти к фундаментальной проблеме соотношения психологии и метафизики в буддизме. Также он верно указывает на тесную связь космологических представлений с учением о спасении»⁸⁹.

Характеризуя в целом буддистское **отношение к жизни**, Кожевников пишет: «Развенчание жизни, разочарование в ее достоинстве, красоте и привлекательности с одной стороны, ее бесконечность — с другой... Это ли не ужас, это ли не бездна отчаяния?.. Поэтому усталость жизнью — преобладающая нота заунывной мелодии больной буддийской души, ее трагический доминант-аккорд, нескончаемые модуляции которого звучат всюду в памятниках буддийской словесности... Выход возможен тут только один: отказ от спасения человечества, от возможности жизни и блаженства, и замена их избавлением от страдания, а с ним — и от самой жизни. В этом гордом плане избавления каждый должен стать своим собственным спасителем» (Т. II. С. 734). «Уничтожение личной жизни становится с этой точки зрения основной и конечной задачей

⁸⁹ Ермакова Т.В. Указ. соч. С. 27.

мудрости. Осуществить по отношению к самому себе разрушение мира (Кудака-никая, 112), «без всякого остатка раствориться в начале небытия» (там же), — вот цель» (Т. II. С. 737).

Говоря подробнее об этой цели, Кожевников обращает внимание на слова Будды о том, что «постигнуть нирвану лучше всего можно сосредоточением мысли на отсутствии чего бы то ни было» (Т. II. С. 696), и рассказывает, что на вопрос о том, сохраняется ли совершенный после достижения нирваны, «Будда ответил: «нельзя сказать, что он существует, но нельзя сказать, что он и не существует, наконец, нельзя сказать, что он и существует и не существует после смерти» (Маджхиманикая, 63)» (Т. II. С. 695).

Вообще автор отмечает, что «из всех идей буддийской догматики идея нирваны — наиболее неопределенная и особенно трудновыяснимая... одни считают ее за состояние абсолютного небытия и потому полного безразличия и ничтожества, тогда как другие, видя в ней состояние успокоения... приписывают ей свойства некоего умиротворения и бесстрастного блаженства» (Т. II. С. 694). Такое расхождение вызвано тем, что в самих буддийских текстах есть две, противоречащие друг другу концепции нирваны. Кожевников объясняет это тем, что «буддийское сердце не отрицало утверждения буддийского ума, что нирвана есть прекращение всякого сознания, желания и действия, но про себя, в тайни-

ках души, оно уповало, что удерживается что-то положительное: блаженство» (Т. II. С. 699).

Сравнительно много говорится о **нравственном учении** буддизма. По мнению автора, «в нравственной проблеме Будда постиг лишь ее первую, отрицательную половину: ужас страдания и безобразие зла; но он оказался неспособен противопоставить им положительную сторону: осуществимость добра и красоты и достижимость блаженства... Бога нет в душе Будды, и вот почему он безнадежный пессимист» (Т. II. С. 731). Кожевников считает, что «великая, всемирно-историческая заслуга Будды — в глубокой постановке проблемы физического зла. Мастерски определив физическую причину зла, Будда слишком принизил значение нравственной его причины, значение греха» (Т. II. С. 732).

Апологет обращает внимание на то, что ни самого слова «грех» нет в буддистских текстах, ни понятия о грехе как о нарушении безусловного божественного закона нет в учении Будды. «Грех понижается до уровня условного проступка против условных же правил» (С. 732), «грех невыгоден потому только, что понижает для грешника условия его бытия в грядущих перевоплощениях. Несравненно же важнее всего этого то, что отсутствие греха и даже замена его положительным добром, не спасает праведника от коренных проявлений зла... В буддизме праведность, святость — не самоцель, ни даже средство

к достижению цели, она — лишь промежуточная, несовершенная ступень к ослаблению зла, а не победа над ним... В связи с этим знаменательно то, что в повествованиях о жизни Будды нет всенародного призыва к покаянию, как необходимому условию вступления в приближающееся Царство Божие (Т. II. С. 733).

О буддистском принципе сострадания Кожевников говорит, что «эта великая жалость остается всецело хладнокровным выводом «ясного сознания» и не переходит в волнующую область чувств... не нарушает равновесия мудреца... «Ни любовь, ни вражда, — говорит он, — мне неизвестны, ни радость, ни горе не потревожат моего духа» (Дигха Никая, I.2.1,91)» (Т. I. С. 153).

Он подчеркивает, что «нет и быть не может подлинной, деятельной, плодотворной любви там, где любовь признана «источником печали и страха», где заповедано «не любить ничего» (Дхаммапада, 215, 211), «отрешиться вполне от всех и ото всего» (Дхаммапада, 417) и где мудрец объявлен «независящим, от добродетели и святых дел», не обязанным руководствоваться ими (Сутта Нипата, 803, 846), ибо «чистота зиждется не на добродетели и не на святых делах», которые поэтому и «надо отложить в сторону» (839), а на высшей мудрости ясного сознания» (Т. II. С. 736).

Что касается восприятия буддизма в целом, Кожевников предполагает, что это учение в Промысле Божиим играет роль свидетельства

истинности Евангелия по принципу «от обратного» — чтобы явить «во всей безотрадной силе» следствие отказа от поисков Бога. Нужно было «приблизить чашу отчаяния, почерпнутую из мертвящих струй нирваны, дабы понять истину слов Спасителя: «без Меня не можете творить ничего» (Ин. 15:5)» (Т. II. С. 754).

По словам Зеньковского, работу Кожевникова характеризует «превосходное знание литературы вопроса с настоящей глубиной философского умозрения, глубокое знание не только буддизма, но и христианства. Все изложение В.А. Кожевникова проникнуто нежным чувством к чужим религиозным внехристианским переживаниям, ему чуждо пренебрежение, высокомерное презрение»⁹⁰.

⁹⁰ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 137.

Святитель Николай (Велимирович)

Святой епископ Николай (Велимирович, 1880-1956) был выдающимся духовным писателем Сербии в XX веке. В 2003 г. причислен к лику святых Сербской Православной Церковью.

Святой Николай испытывал большой интерес к Индии. Известно, что он принимал у себя в гостях Рабиндраната Тагора, встречался с представителями Индийской Маланкарской Церкви в их поездке по Сербии на пути из Англии, поддерживал русского миссионера в Индии архимандрита Андроника (Елпидинского), и впоследствии не раз общался с ним в США. Святитель написал две книги: «Индийские письма» и «Феодул», в которых виден плод глубокого изучения индийского мировоззрения и мироощущения. Святой Николай (Велимирович), пожалуй, более чем любой другой православный автор старался понять Индию, и осмыслить ее религиозный опыт в свете Евангелия.

Буддизму святитель Николай уделяет внимание именно как одному из выражений индийского мировоззрения, и по сравнению с индуизмом отзывается о нем реже. Тем не менее, этих высказываний достаточно, чтобы составить

целостное впечатление об отношении святителя к буддизму.

Самое главное отличие от христианства, из которого произошли все остальные, святитель видел в **учении индийцев о мире**. «С самых древних времен индийские мыслители считали этот мир бесконечным в пространстве и времени, то есть существующим без начала и без конца. Согласно этому, они не могли допустить существования другого мира, более светлого и лучшего, чем этот... По этой причине, когда душа выходит из тела, ей некуда пойти, кроме как в какое-нибудь другое тело в этом мире как единственно существующем. В этом бесконечном и вечном мире пребывают и «боги», и люди. Ведь этот мир без окон и без дверей... Из него некуда выйти. В нем равны рабы, и боги, и люди — в сансаре без выхода, в круговороте без начала и конца, в существовании без надежды. В подобном ужасном видении мира кто не стал бы пессимистом?.. Между тем, исходные основания, из которых произрос мрачный пессимизм,— это человеческие вымыслы и демонские обманы» (И., С. 157)⁹¹. В другом месте святой Николай пишет: **«Индийское учение о вечности и бесконечности мира достойно слез и сочувствия. Это**

⁹¹ При цитировании буквой «И» обозначается ссылка на *Свт. Николай Сербский. Индийские письма*. Саратов, 2004; а буквой «Ф» ссылка на работу «*Феодул. Руб Божий*» по изданию: *Свт. Николай Сербский. Единый Человеколюбец*. М., 2012.

основополагающее заблуждение повлекло за собой и все другие жуткие заблуждения индийцев... Это заблуждение — камень преткновения Будды и мать буддизма. Но оно опровергается даже современной наукой, утверждающей, что мир нашей вселенной ограничен и во времени, и в пространстве, то есть он некогда возник и когда-нибудь исчезнет. Отсюда рождается надежда на то, что в лабиринте настоящего мира могут быть двери и окна в какой-то иной мир, в который души людей, отделившись от тел, могут перейти из сансары мира сего» (Ф., С. 107).

Св. Николай указывает, что буддизм возник в той среде, где не было знания об истинном Боге, а вместо этого ложные представления о богах. «Будде чужда была молитва, потому что он не знал Бога как Отца Небесного» (Ф., С.198). «Индия не может больше оставаться со своими бесчисленными богами, которые точно так же немощны, как люди, и подвержены тем же человеческим бедам, как увидел это и выразил Гаутама Будда. «Я хочу спасти и людей, и богов», — говорил Будда. Ну, а если человек так говорит о богах, тогда тут и вовсе нет богов. И действительно их нет. Индийские боги не существуют» (И., С. 79). «Бог один — святой, вечный, бессмертный, пречистый, всесильный, премудрый, всемилостивый. Кроме Него нет другого Бога ни на небе, ни на земле, ни под землей. Индийские боги — это демонские призраки, адские приви-

дения, не имеющие милости и любви к людям. Индийских богов не существует. Они существуют не как боги, а как демоны под именем богов» (И., С. 155).

Особенное внимание св. Николай уделяет описанию и критике буддистского **способа спасения**: «Единственный способ освободиться от сансары, этого процесса извечного перевоплощения и существования, сопряженного со столькими страданиями и мучениями,- это, по учению Будды, воспитать в себе отвращение к жизни и уничтожить всякое желание жить, в каком бы то ни было теле и обличье. Если кому удастся погасить в себе огонь жажды жизни и вырвать с корнем желание чего бы то ни было в мире, то душа его переходит в нирвану, то есть в бессознательное ничто. Оно называется мокша, — освобождение. Освобождение от жизни. Этого освобождения достигают путем изнурительного аскетизма, не виданного ни в каком ином конце света и не известного ни в какой иной религии или философии» (Ф., С. 105).

Цель буддистских (как и вообще индийских) аскетов — «освободиться от жизни как от зла — всякой жизни, и нынешней, и будущей, — уничтожить желание жизни, чтобы как-нибудь перейти в небытие, в нежизнь, в нирвану». Поэтому они были убеждены в том, что «небытие лучше бытия... и нет Бога, способного спасти людей от этой жизни и ввести в лучшую жизнь... ведь и

боги несчастны, как люди... Вечное ничто и вечную смерть вдохнули в себя и еще сейчас вдыхают миллионы человеческих существ лучшей расы на свете, для того чтобы и им самим стать вечным ничто и вечной смертью; одним словом — достичь нирваны» (Ф., С. 360). Критикуя этот путь, святитель пишет: «Освободиться от этого живого тела — есть ли что более легкое? Один комар в состоянии убить тело. Но освободиться от живой души — самая тяжелая задача, некогда поставленная человечеством перед собой с помощью Индии. Будда верил в то, что он решил эту задачу. Мы в это не верим. Мы не считаем, что эту задачу нужно решать, поскольку постановка ее не обоснована. Не существует переселения душ из тела в тело и, соответственно, не существует и поставленной задачи» (Ф., С. 368).

Сравнивая этот **аскетизм** с христианским, святой Николай замечает: «В самом деле, аскетизм индийских монахов поражает. Такого самоистязания и самоотречения история не знала ни у одного нехристианского народа. Но для чего это? Чтобы достичь безразличия к боли и радости, к сладкому и горькому, к жизни и смерти и перейти в вечную нирвану, то есть небытие. А аскетизм христианский — ради Царства Небесного. Христианские монахи изнуряют тело, чтобы душа стала чистой и свободной от ветхости и чтобы, став таковой, исполнилась Святым Духом Божиим и удостоилась бессмертной жиз-

ни в Царстве Небесном. Следовательно аскеза в Индии, — ради уничтожения жизни вообще, в то время как аскеза у христиан — ради стяжания лучшей жизни, жизни вечной в Царстве Отца нашего Небесного» (И., С. 161). Опираясь на отрицательное понимание нирваны, автор говорит, что такой аскетизм, предпринят «в сущности — ради ничего... ради нирваны по Будде... — это отчаяние без просвета и без радости» (И., С. 80). «Только Крещение во имя Святой Троицы может сбросить всю карму с них, и только взгляд в открытое Царство Небесное, Царство вечной жизни, может стереть в их сознании бесовское мечтание о какой-то нирване» (Ф., С. 377).

Святой Николай указывает, что в знаменитой Иисусовой молитве «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго» выражены три реалии, отсутствующие в индийских религиях: «Первая: человек грешен и бессилен спасти себя сам; вторая: Спасителем признается Господь Иисус Христос, Сын Божий, Мессия; третья: Он призывается, чтобы помиловать и спасти нас». Здесь же он указывает, что христианская аскеза «направлена к одной цели — очистить свое сердце и создать из него обитель Живаго и Трисвятаго Бога. Эта аскеза отнюдь не легка, но она не пессимистична, а оптимистична, светла, исполнена надежды, радостна, целенаправленна: совершается ради жизни, а не против жизни, и ради светлого рая» (Ф., С. 366).

Говоря о **самом Будде**, автор обращает особое внимание на его отношения с злыми духами. Он приводит историю, повествующую о том, что когда Будда сидел под деревом бодхи, «явилось целое полчище бесов во главе со своим князем, называемым Мара. С сочувствием поглядел на них Будда и изложил им свое учение о нирване и о пути, ведущем в нирвану. Говорил он им, что это единственно правильное учение, которым он хочет спасти и людей, и бесов, и богов. От чего спасти? От жизни и от самого желания жить. И, когда Будда завершил свою речь, обрадовались бесы и похвалили Будду и его учение. Так написано в жизнеописании Гаутамы Будды, основателя буддизма. Что общего у этого учения с Господом Иисусом Христом? Или, говоря разительными словами мудрого Павла, *«какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?»* (2 Кор. 6:14-15). Никакого. Ничего общего» (Ф., С. 252).

«Очень мало говорил Господь Иисус с бесами, причем говорил только ради людей, чтобы люди узнали, кто враги, терзающие их. Иначе и этого не сказал бы. Он не как Будда, с бесами водящий дружбу и благожелательно предлагающий им свою нирванскую науку спасения. Он Царь света, и у Него не будет никакой дружбы с тьмой, никакого союза со лжецами и человекоубийцами» (Ф., С. 271).

Действительно, в канонических текстах буддизма нередко описывается, что злые духи одобряли учение Будды и обещали помощь в его распространении. Так, один из них будто бы говорил: «тысяча злых духов прибегают к тебе со мною: будь нашим несравненным наставником!» (Сутта-нипата, 1.9.178), а другой злой дух обещал: «Я пойду от селенья к селенью, я пойду из города в город, прославляя Совершеннопросвещенного [Будду], прославляя совершенство Вечной истины!» (Сутта-нипата, 1.10.191).

Святитель считает, что Будду нельзя назвать спасителем, поскольку «не может человек, пусть даже самый великий мудрец и философ, спасти мир. Ведь мир не спасается, пока грехи мира не взяты кем-нибудь на себя. Но даже самый великий человек слишком мал, чтобы взять на себя грехи всего мира. Это может сделать только Сын Божий — Бог от Бога, вечный и бессмертный» (Ф., С. 132). В отличие от Христа, «Будда умер в старости, проглотив случайно какую-то кость. И он не жертвовал собой ни за кого... От Будды остался один зуб, хранящийся и сейчас на острове Цейлон. Христос жертвовал всем Собой за всех и остался весь невредим. Кто мало дает, мало получает. Кто много дает, много получает. Кто жертвует всем, приобретает все. Христос отдал все, Свое и Себя, и приобрел все» (Ф., С. 239).

В том, что касается **нравственного учения** буддизма, святитель Николай уделяет внимание

отношению к любви: «До Христа мир не знал любви... Будда выдал свою теорию о ненужности и вредности любви и силился вырвать и самые ростки любви к чему бы то ни было и к кому бы то ни было на небе и на земле. Согласно ему, пока человек будет связан любовью будь то к людям, к богам или к твари, до тех пор душа его должна будет вновь появляться в разных телах. А когда человек иссушит сам корень любви в сердце своем, тогда он больше не будет рождаться, а перейдет в нирвану, в небытие, в ничто. Это единственное счастье, по учению Гаутамы Будды. Разве тебя не охватывает ужас, Феодул, от этого несчастья, называемого индийским учителем счастьем?» (Ф., С. 238).

Характеризуя буддизм в целом, автор говорит: «Учение Будды только углубляет и продлевает человеческую печаль... Будда назвал свое учение — Путь, ибо он проповедовал путь, а не цель, бесцельный путь в бесцельное ничто»⁹².

Рассуждения святого Николая (Велимировича) о буддизме, как и в целом об индийской религиозной мысли, стали во многом определяющими для Сербской Православной Церкви, где даже название апологетического сборника, посвященного христианской оценке различных восточных учений, — «Стаклене очи Индије», — было взято из его книги. На рубеже XX-XXI ве-

⁹² *Свт. Николай Сербский*. Что Господь Иисус Христос писал перстом на песке? / Творения. Кн. 1. С. 89.

ков обе книги — «Феодул» и «Индийские письма» были переведены на русский и с интересом встречены церковной аудиторией, особенно первая из них. Ссылки на эти работы в трудах современных русскоязычных авторов, их обсуждение в интернете, показывает, что не только для Сербской, но и для Русской Православной Церкви оказалось востребовано наследие святого Николая, помогающее сформировать отношение к буддизму.

Другие сербские авторы

Крупный сербский богослов **преподобный Иустин (Попович)** (1894-1979) не писал какого-либо специального сочинения о буддизме, однако несколько раз упоминает в своих трудах. Он определяет буддизм как «религию отчаяния», поскольку она «всякое явление пропускает сквозь призму отчаяния»⁹³.

Относительно темы сходства и различия между буддизмом и христианством уместно привести слова прп. Иустин о том, что «христианские воззрения в известной мере существовали и до Христа. Некоторые христианские моральные принципы и догматические истины можно найти... в буддизме, некоторые в конфуцианстве. Но в них нельзя найти того, что является самым главным, того, что «едино на потребу». А это — Личность Богочеловека Христа. Ибо Она Своей вечной животворящей силой спасает человека от греха и смерти, перерождая его, исполняя его всем божественным совершенством»⁹⁴.

Оригинальным можно признать сравнение буддизма и христианства в перспективе проблемы смерти. По его мысли «действительную цен-

⁹³ Прп. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве.

⁹⁴ Там же.

ность всякой науки, всякой философии, всякой религии, всякой культуры можно найти, прочитай их в контексте смерти... Поставьте проблему смерти перед любой нехристианской религией. Все они мучаются ею; решая ее, они или обходят ее стороной, или отрицают, или перескакивают через нее. Точнее всех из них брахманизм и буддизм... [Но] Буддизм — совершеннолетие отчаяния. Это не только философия, но и религия пессимизма. Тайна небытия приятнее, чем горькая-прегорькая тайна бытия. Смерть — это освобождение от оков этого страшного чудовища, что зовется миром. За смертью следует блаженство в нирване. Так буддизм не решает, а перескакивает проблему смерти; не побеждает смерть, а бессильно проклинает. Сходным образом и другие религии представляют собою не что иное, как банкротство перед проблемой смерти», которую, по мысли прп. Иустина, полностью решает только Христос⁹⁵.

Автор пишет: «Смерть — верховное зло, которое синтезирует все зло... высшая трагедия, в которой собраны все трагедии... человеку суждено жить в мельнице смерти, наблюдая, как она немилосердно размалывает человека за человеком, поколение за поколением, и ощущая, как она и его постепенно мелет, пока не размелет совсем... человеку невозможно победить смерть.

⁹⁵ *Прп. Иустин (Попович). Философские пропасты. М., 2005.*

Но то, что невозможно человеку, оказалось возможным Богочеловеку. Да, Богочеловек победил смерть. Чем? Воскресением Своим. И этой победой решил проклятую проблему смерти; решил ее не теоретически, не абстрактно, не априорно, а самым событием, историческим фактом воскресения Своего из мертвых»⁹⁶.

Работа сербского апологета **Владимира Дмитриевича** «Является ли тибетский буддизм «христианством без Христа?»»⁹⁷ направлена против тех комплиментарных представлений о буддизме, которые распространяют «ревностные пропагандисты дальневосточной мистики» на Западе и, в том числе, в Сербии.

Автор упоминает переведенную на сербский язык книгу «Ламы Лобсанга Рампы», повествующую о жизни в монастырях Тибета якобы от очевидца, но в действительности являвшуюся плодом фантазии англичанина С.Г. Хоскина. Затем он упоминает фильм Бертолуччи «Маленький Будда» и изданную на сербском книгу бесед Далай-Ламы XIV. Дмитриевич цитирует ряд высказываний Далай-ламы, в частности, о том, что «в марксизме есть некоторая связь с буддизмом», и что «социализм и интернационализм близки к буддистским принципам». В опровержение тех,

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ *Димитријевић В.* Да ли је тибетански будизам «хришћанство без Христа? // *Стаклене очи Индије. Православље и духовност Далеког Истока.* Цетиње, 2008.

кто излишне сближает христианство и тибетский буддизм, автор цитирует слова Далай-ламы: «между религиями есть большие, даже фундаментальные различия. Например, с точки зрения религии, которая признает Бога-Творца, буддизм — это чистый атеизм, буддизм это не религия. С буддийской точки зрения, религии, которые признают Бога-Творца, не правы, и неправильный подход подразумевает ложный результат».

Далее автор пересказывает некоторые сюжеты из биографии основателя тибетского буддизма Падмасамбхавы, — о том, как тот убил ребенка, оправдывая это тем, что совершил «кармическое правосудие»⁹⁸, а также о том, как Падмасамбхава, победив демонов, заключил с ними договор, обязав их защищать буддизм. Службы этим демонам-защитникам буддистские монахи совершают до сих пор. Со ссылкой на свидетельство Г. Харера, Дмитриевич сообщает, как в 1947 г. в Тибете лама Тактра, регент при малолетнем Далай-ламе XIV, жестоко подавил восстание монахов монастыря Радэн и дацана Дже, так что более 200 монахов были убиты, а дацан разрушен артиллерийским огнем. Затем Дмитриевич приводит рассказы путешественницы А. Дэви-Ноель о значительной роли магии в тибетском буддизме и о том, какое большое внимание к злым духам уделяется в народных представлениях. Упо-

⁹⁸ *Tsogyal Yeshe. The Lotus-born. The Life Story of Padmasambhava. New Delhi, 1999. Pp. 37-38.*

минает ритуал «чод», во время которого аскет призывает демонов придти и съесть его плоть, а также пишет о случаях ритуального каннибализма среди практикующих тантрический буддизм. Из В. Эванс-Венца берет сведения об употреблении человеческих останков для изготовления ритуальных буддистских инструментов.

После этого автор приводит выписки из «Сатанизма для интеллигенции» д. А. Кураева, и цитирует слова ламы Йешея из его книги «Введение в тантру»: «Необходимо развивать в себе чувство божественной гордости... когда вы ощущаете, что ваш ум абсолютно свободен от всех предрассудков и ограничений». Причина популярности буддизма, по мысли автора, именно в том, что это мировоззрение хорошо отвечает представлениям гордого и самонадеянного человека, которых становится все больше на Западе, и которых гордость отдаляет от Христа, проповедавшего: *«Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем»* (Мф. 11:29). Тем не менее, именно Он будет судить мир.

Свою работу Димитриевич завершает словами о том, что хотя в настоящее время насчитывается уже полмиллиона тех, кто в странах Запада приняли буддизм, «в конце концов победит Тот, Кто сказал: *«блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие небесное»* (Мф. 5:3)».

Известный в Сербии религиозный писатель **Владета Еротич** в 2007 г. опубликовал работу

«Буддизм и Христианство»⁹⁹. Автор не ставит перед собой полемических задач, но стремится рассмотреть буддизм в качестве одного из «предтеч христианства». В силу этого он больше уделяет внимание тому, что в буддизме близко к христианству, хотя обозначает и различия. В отличие от прп. Иустина (Поповича), Владета Еротич считает, что «неправильно называть буддизм философией пессимизма», доверяясь мнению другого сербского автора С. Стояновича о том, буддизм не является «ни пессимистическим, ни оптимистическим, ни активным, ни пассивным», он есть «этически ориентированная жизненная философия, стремящаяся упразднить человеческие страдания»¹⁰⁰.

В начале Еротич предлагает читателю краткий обзор биографии Будды, учения буддизма, и его основных направлений. Отмечает, что для буддистов «карма не является этической доктриной, и не имеет ничего общего с наказанием», но лишь утверждает продолжение совершенных нами действий и за пределами этого земного существования. А «нирвана достижима без какой-либо помощи от богов или молитвы, но собственными силами». Автор подчеркивает, что Будда ответил молчанием на вопрос о том, продолжает ли существование достигший нирваны, или уже нет.

⁹⁹ *Еротич В.* Будизам и хришћанство // Сабрана дела. К. I. Београд 2007.

¹⁰⁰ *Стојановић С.* Будистички модел медитације // Градина, VI-VII. Ниш, 1980. С. 35.

Относительно нравственного учения Еротич пишет: «если правда, что Будда не признавал таких понятий как грех и покаяние, а целью буддизма является угашение страстей... то с точки зрения целей и методов этика буддизма и христианства существенно различаются», но затем отмечает совпадение правил «благого поведения» буддиста с некоторыми христианскими заповедями.

Уделяется внимание и учению о человеке. «В то время как для нас на Западе «я» реально, для буддистов «я» оказывается абстракцией сознания», следствием ошибки. Автор сопоставляет это с православной аскетической традицией, приводя слова прп. Варсонофия Великого «отвергни себя, а затем познай себя». Еротич хочет видеть здесь «значительную связь с буддийской концепцией нашей ложной самости, которая должна быть полностью отброшена для того, чтобы достичь спасения». С этим сложно согласиться, если учесть, что в христианстве «отвержение себя» означает смирение своего «я» перед «Я» Бога, отречением от своей воли ради воли возлюбленного Спасителя, но никак не отрицанием и своего «я» и личного Бога, как в буддизме.

Находит отличие автор в отношении к миру: «основное положение буддизма состоит не в преобразовании действительности, как в христианстве, но в избавлении от действительности».

Говоря о буддизме махаяны, Еротич положительно освещает понятие бодхисаттвы, цитируя

«Бодхичарья-Аватару» Шантидевы: «Заслугами, которые проистекают из моих благородных поступков, я хочу облегчить страдания всех существ, быть целителем для всех больных, сколько бы их не оказалось... Мою жизнь со всеми ее перерождениями и всеми приобретенными достоинствами я посвящаю тому, чтобы внести вклад в спасение всех существ, не ожидая награды для себя самого». При этом автор солидаризируется со словами Н. Бердяева о том, что «буддизм знает только сострадание, но не любовь. Поскольку любовь связана с понятием о личности».

Действительно, согласно каноническим текстам буддизма, бодхисаттва не должен иметь привязанности к личностям, которых «спасает». Подвиги, которые бодхисаттва совершает ради других, важны именно как способ достижения поставленной им перед собой цели, а не как то, что происходит от любви и сердечной привязанности к тем, кто страдает. Вот как об этом говорится в «Алмазной сутре»: «Сколько бы ни было существ, должны думать бодхисаттвы... всех их должен я привести в нирвану и уничтожить их страдания... Однако в действительности ни одно живое существо не может обрести нирвану уничтожения страданий. И по какой причине? Если бодхисаттва имеет представление “я”, представление “личность”, представление “существо” и представление вечная “душа”, то он не является бодхисаттвой. Бодхисаттва, упроченный в Дхар-

ме, не должен совершать даяние, будучи привязан к чему бы то ни было»¹⁰¹.

«Самым поразительным отличием Иисуса Христа от Будды» Еротич считает «Голгофскую жертву Иисуса, Его воскресение и дарование Духа Святого апостолам, посланным проповедовать даже до края земли». Ничего подобного нет ни в жизни Будды, ни в его смерти. По мнению автора, у Христа и Будды можно найти «общие черты лишь во внешних обстоятельствах жизни, но учения их различны». Как пример внешнего сходства автор приводит то обстоятельство, что в жизни и Христа и Будды имел место конфликт с представителями предшествующей религиозной традиции.

В качестве сходства нравственного учения, Еротич цитирует Дхаммападу: «не ненавидь того, кто ненавидит... старайся победить гнев любовью, противостоять злу добром». Также он одобряет то, что буддистская благотворительность ориентирована «на всех людей, независимо от их этнических или религиозных отличий». В этом автор полагает буддизм предтечей христианства и эти принципы относит к тем «семенам истины», которые рассеяны были среди дохристианских учений, о чем писал св. Иустин Мученик.

Приведя восторженные отзывы о Будде со стороны некоторых сербских авторов, Еротич пишет: «Тем не менее, христианин верит и знает, что Ии-

¹⁰¹ Цит. по: Торчинов Е.А. Указ. соч. С. 236.

сус Христос есть Богочеловек, альфа и омега всей истории». Далее дается рассуждение болгарского христианского мыслителя Ивана Панчовски, который «указывает на важное различие между буддизмом и христианством. Когда буддизм запрещает нам ненавидеть врагов, Иисус Христос говорит, что мы должны любить врагов, [то есть] не угащать в себе всякое желание и чувство, пока не достигнешь «святого равнодушия», как в буддистской медитации, но любить по-христиански всех, в том числе врагов, что являет собой положительное, активное и творческое выражение».

Протопресвитер Антоний Алевизопулос

Протопресвитер Антоний Алевизопулос (1931-1996) — видный богослов и апологет Эладской Православной Церкви. В 2007 г.в Фессалониках посмертно была издана его работа «Буддистская ересь в свете Православия» (Βουδδιστικὲς Αἱρέσεις στὸ φῶς τῆς Ορθοδοξίας). Для Греции это первая книга, посвященная теме православного осмысления буддизма.

Как и в случае многих русских апологетов, о. Антоний задачей своего труда видит противодействие распространению буддизма среди своего народа. Автор приводит в тексте примеры возникновения буддистских центров и даже монастыря в Греции. Хотя при изложении буддизма он кратко описывает все главные течения, но в большей степени уделяет внимание именно тибетскому буддизму. Источники, на которые он опирается, также связаны преимущественно с этим направлением — одна книга Далай-ламы («Человек и религия»), еще одна с изречениями ламы Римпоче, третья — Оле Нидала, и еще две по дзен-буддизму. Кроме этого три статьи и один религиозный справочник. Почти все — на греческом языке (в переводах). Литература на других

языках, также как и труды буддологов, им не используются. Это, с одной стороны, ограничивает аргументацию о. Антония, но, с другой стороны, позволяет ему полемизировать именно с тем буддизмом, который — по этим же источникам, — известен греческому читателю. Буддизм он описывает и оценивает именно по тем высказываниям, которые дают современные буддисты.

Свою аргументацию он строит не только от книг, но и апеллируя к актуальным событиям. Так, например, в качестве иллюстрации тезиса о небезопасности для общества распространения буддистских идей, о. Антоний приводит террористическую атаку, произведенную сектой Аум Синрике в токийском метро в марте 1995 г. (С. 59). Он указывает, что учение Секо Асахары было поддержано Далай-ламой, называвшим его «очень способным наставником» и «распространителем буддизма махаяны», и сам Асахара считал, что его учение включает в себя все главные направления буддизма.

Подводя итоги сделанному им обзору буддистского учения, о. Антоний пишет, что «... духовная сфера, в которой вращаются буддийские ереси, не имеет ничего общего с христианской верой... Очевидно, что христианская вера не имеет той же цели, что и буддизм» (С. 80).

Главное отличие он видит в отрицании личности и в целом восприятии личного как проблемы — согласно буддизму, «когда появляется

«я» и «ты»... возникает и вражда» (С.80). Между тем «христианство добивается противоположного — личных отношений, в которых изначально полагается существование «я» и, расположенного напротив, «ты». То, чего желает христианин, является «привязанностью», — это единение с Богом в рамках связи, которую дает усыновление [во Христе], а не слияние личности с «пустотой»» (С. 81).

В качестве следующих существенных отличий автор указывает то, что «о Боге и человеке воззрение буддизма полностью противоположно христианскому воззрению, поскольку для христианства существенным является не опыт «пустоты», а личная связь в любви. Буддизм представляет собой единую систему самоспасения. Человек призван найти Бога в себе, обожить самого себя. Это отождествление природ божественной и человеческой, или отождествление между Богом и миром неприемлемо для веры в единого Бога Творца и Спасителя человека и мира» (С.81).

Не могла уйти от внимания апологета и религиозная практика почитания в буддизме, которую он отождествляет с языческой: «Религия тибетского буддизма есть чистейшее идолопоклонство, почитание бесов древней религии Тибета, которая смешалась с новыми веяниями. В доме каждый верующий ставит личный жертвенник с изображениями Будды, бодхисатв, лам и воздает им поклонение. Каждое утро и каждый вечер делает перед ними поклоны, размышляет, поучается в

буддийских писаниях... все это не имеет ничего общего с христианской верой» (Сс. 81-82).

Поскольку широко распространенным является представление о том, что в буддизме возвышенное учение о любви, о. Антоний затрагивает и этот вопрос: «Внешне кажется, что это учение действует по любви и ратует за мир, но эти условия имеют абсолютно иной смысл в буддизме. Любое выражение живого интереса, любая существенная личная связь и любое сознательное соучастие в социальной ответственности составляет для буддизма «привязанность» и отвергается. Все по сути сводится к атому и его развитию в искании «пустоты». Даже любовь и мир не составляют собой «цели», но допускаются просто как техника, помогающая в движении к опыту «пустоты»» (С. 82).

В качестве приложения к книге помещено решение Кинота горы Афон, которое мы подробнее разберем ниже. Судя по оценкам буддизма и приведенным аргументам, совпадающим с теми, которые встречаются в книге о. Антония Алевизопулоса, можно предположить, что либо он принял непосредственное участие в составлении этого текста, либо составители в значительной степени опирались на его материалы.

Монашество Святой горы Афон и оценка буддизма

16 мая 1995 было опубликовано **воззвание общины святой горы Афон по поводу открытия буддистского центра в Халкидиках** (Греция). Его подписали все присутствующие на внеочередном двойном Священном Собрании представители и предстоятели двадцати Священных Монастырей Святой Горы Афон. И хотя по большей части оно посвящено именно открытому центру, в тексте содержатся также общие оценки буддистского учения и практики. Фактически к настоящему времени это единственный официальный документ Православной Церкви, касающийся буддизма, — впрочем, скорее необуддизма, распространяемого на Западе.

Отметив, что «создание буддистского монашеского центра» было совершено «именно в том месте, где когда-то стояло подворье Святой Горы», святогорцы полагают, что это сделано было «специально, для противопоставления антихристианского монашества монашеству Святой Горы» и считают это «вызовом и оскорблением нашего грекоправославного предания».

Желая объяснить «греческому народу» несовместимость буддизма и христианства, авторы

говорят, что «члены буддийских центров обожествляют и поклоняются определенным людям, вождям своих ересей, поклоняются Будде и другим идолам, призывая в разных своих обрядовых службах индийские божества, то есть, демонов, и обращаются к магии.

Их конечной религиозной целью является упразднение человеческой личности. Спасение для них это исчезновение и растворение человеческой свободы и личности в безличном вселенском бытии. К этому они направляют разум, слово, суждение, совесть и свободу своих последователей, соделывая их безвольными существами и послушными инструментами в руках предводителей».

Тут же указывается, что подобные религиозные сообщества могут быть опасны для общества и упоминается атака Аум Синрике в Токио и убийства, произведенные сектой «Храм Солнца» в Швейцарии в декабре 1994 г. Если в случае Аум Синрике действительно можно говорить о сильном буддистском элементе в ее учении, то секта «Храм Солнца», хотя и заимствовала некоторые положения йоги и восточного мистицизма, в целом была эклектичной по своей доктрине и причисление ее к буддистским или необуддистским сообществам некорректно.

Интересно рассуждение святогорцев о том, что «действие, направленное на запрет работы религиозных центров такого типа не являет-

ся неуважением к их религиозной свободе, поскольку они имеют своей целью прозелитизм и, следовательно, Церковь обязана защищать религиозную свободу своих членов».

Заявление констатирует, что среди греков появились те, кто увлекся буддизмом, «не ведая, что в нашей Православной Церкви, единственно истинной Церкви Богочеловека Христа, существует возможность для человеческой души найти то, что она на самом деле ищет: истину, душевный покой, победу над грехом, над страстями и над смертью». Примечательно, что здесь цель христианской жизни сформулирована в понятиях, более типичных для индийской и в целом восточной религиозной мысли. Это сделано намеренно, чтобы показать грекам, которые увлеклись буддизмом, что именно Православие дает то, что они ожидают найти в восточных учениях.

По поводу таких прозелитов авторы документа спрашивают: «Если люди Востока из-за незнания всесветлого лика Богочеловека Христа прибегают к непривлекательной и невыразительной маске Будды, то что вынуждает православных греков оставить... неисчерпаемые воды Православия, и искать утоление жажды мутными и зараженными водами различных видов принесенного с чужбин восточного мистицизма?»

В качестве обоснования превосходства Православия над буддизмом святогорцы апеллируют не к теории, а к практике, к тому, что каждый

грек может увидеть и осязать, — «существование в Православной Церкви здорового мистицизма», древней традиции монашества и таких его центров, «как Святая Гора и Метеоры», наконец, «святых клириков, монахов и мирян, которые, усердно потрудившись, достигли обожения». Таким образом говорится, что благотворность и спасительность Православия подтверждается опытом человеческой жизни. Авторы воззвания подчеркивают, что «и сегодня существуют известные богоносные личности, духовные отцы и старцы, которые утешают и наставляют множество верующих».

Одним из характерных миссионерских приемов необуддизма является стремление включить в свою проповедь какие-то христианские элементы, в частности комплиментарную риторику в отношении Христа, для того, чтобы у потенциальных адептов не было психологического препятствия в виде «комплекса отступника» и они бы свой переход не воспринимали как отход от почитания Христа. Поэтому авторы документа с особенной силой подчеркивают, что «замена Богочеловека Христа на Будду равна духовному самоубийству. Будда несет разрушение и разложение человеческой личности. Иисус Христос ведет к ее проявлению, совершенствованию и обожению. И соединение Христа и Будды, о котором, заблуждаясь, говорят многие последователи восточных религий, невозможно. Не существует ни

многих истин, ни многих спасителей. Потому что есть только один вочеловечившийся Бог и один победитель смерти — Господь Иисус Христос».

В заключение святогорцы призывают «впавших в прелесть... вместо того, чтобы приносить в нашу православную Грецию тьму дальнего Востока, познайте свет нашей Православной веры и передавая, распространите его в народах, *сидящих в стране и тени смертной* (Мф. 4:16)».

Помимо этого примера официальной позиции монашествующих Святой Горы относительно буддизма, следует обратить внимание также и на один пример неофициальной оценки, интересный тем, что в нем опытный православный аскет дает отзыв о буддистском и индусском аскетизме.

Митрополит Иерофей (Влахос) в своей книге о путешествии на Афон, описывает, как, повстречавшись там с одним духоносным старцем, имени которого он не называет, рассказал ему о восточной медитации и спросил, чем она отличается от умного делания Иисусовой молитвы. Ответ был следующим:

«Во-первых, в молитве решительно выражается вера в Бога, Который сотворил мир, управляет им и любит его. Он — нежный Отец, Который заботится о спасении Своего творения... От делателя умной молитвы далеко отстоит самоспасение и самообожение, в котором и состоял грех Адамов... Спасение совершается не «в себе и через себя», как утверждают человеческие учения, но в Боге.

Во-вторых, в молитве мы... не ставим цель подняться до «абсолютного ничто». Наша молитва сосредоточивается на личностном Боге — Богочеловеке Иисусе. Отсюда и молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий»... Мы любим Христа и храним Его заповеди. Мы подвигаемся в их осуществлении... Любя Христа и храня Его заповеди, мы соединяемся с Пресвятой Троицей.

В-третьих, при умной непрестанной молитве мы не впадаем в состояние гордости. Учения, о которых ты говорил мне ранее, изобилуют гордостью. Нашей же молитвой приобретается блаженное состояние смирения. «Помилуй мя», — говорим мы и считаем себя хуже всех. Не превозносимся ни над каким братом. Любая гордость чужда делателю молитвы. Имеющий ее безумен.

В-четвертых, спасение — не абстрактное состояние, но единение с Триипостасным Богом в лице Господа нашего Иисуса Христа. Но это единение не устраняет человека. Мы не ассимилируемся, поскольку каждый из нас — особая личность...

В-пятых, при прохождении молитвы приобретается способность различать искушения. Мы видим и понимаем движения сатаны, но вместе с тем и действие Христово, то есть... отделяем добро от зла, нетварное от тварного.

В-шестых, борьба за молитву связана с очищением души и тела от разрушительного влияния страстей. Мы стремимся достичь бесстра-

ствия не стоического, но динамического, то есть не умерщвления страсти, а преобразования ее. Вне «бесстрастной страсти» нельзя любить Бога и спастись. Но поскольку эта любовь извращена и испорчена, наша цель — преобразование. Мы боремся за очищение от обезображенных состояний, которые создает диавол...

В-седьмых, молитвой мы не стремимся привести ум к абсолютному ничто; мы хотим обратить его в сердце и стяжать благодать Божию в душе, откуда она распространяется и на тело... Оно не «одеяние души», как говорят философские учения, и его нужно стремиться не сбросить, но спасти... Следовательно, мы не стремимся к гибели тела, но воюем против служения ему. Не хотим гибели жизни. Не стремимся впасть в такое состояние, чтобы ради прекращения страданий не иметь желания жить. Мы упражняемся в молитве потому, что жаждем жизни и стремимся вечно пребывать с Богом.

В-восьмых, в нас нет безразличия к окружающему миру. Те учения, о которых ты упоминал, избегают углубляться в человеческие проблемы с целью сохранить свое и безмятежие. Мы же стремимся к иному — непрерывно молимся за всех. Плачем о всем мире. Хотя спасение — это единение со Христом, мы состоим в общении с другими людьми. Не можем спастись сами по себе. Радость, которая существует только для нас, но не для мира, не является действительной радостью.

В-девятых, мы не придаем большого значения психотехническим методам, а также различным положениям тела, хотя и считаем, что некоторые из них помогают сосредоточить ум в сердце. Но, повторяю, мы стремимся не к апатии (это отрицательное состояние), а к стяжанию Божественной благодати»¹⁰².

Здесь уместно будет привести также рассуждение **архимандрита Захарии (Захару)** о сходной теме. Он ученик архимандрита Софрония (Сахарова), который, в свою очередь, был учеником преподобного Силуана Афонского. Более двадцати лет он подвизался на Афоне, а в настоящее время является насельником монастыря святого Иоанна Предтечи в Эссексе (Англия). В своей книге, посвященной духовной жизни и молитве в Православии, о. Захария сетует на «широкораспространенное заблуждение о том, что Иисусова молитва подобна буддистской йоге» и говорит о том, что сходства между этими религиозными практиками «по большей части внешнее, а отдельные совпадения во внутренней сфере не выходят за пределы естественной анатомии человеческой души». По его мнению, «фундаментальное отличие заключается в том, что Иисусова молитва основывается на откровении единого истинного живого и личного Бога как Святой Троицы».

¹⁰² *Митр. Иерофей (Влахос)*. Одна ночь в пустыне Святой Горы. СТСЛ. 2006. с. 45-48.

«В своем стремлении удалиться от всякого страдания и беспокойства, связанных с преходящей жизнью, восточный аскет помещает себя в абстрактную и интеллектуальную сферу так называемого чистого бытия, отрицательной и безличной сферы, в которой невозможно видение Бога, но только созерцание человеком самого себя. В этой практике нет места для сердца. Совершенствование в этой форме аскетизма зависит только от воли человека к успеху... в этом пункте скрывается огромный риск одержимости собой, увлеченности своей тварной красотой и почитания твари больше чем Творца (Рим. 1:25). Ум начинает себя обожествлять или превращать себя в идола, и тогда, по слову Господа, *последнее бывает для такого человека хуже первого* (Мф. 12:45)».

Архимандрит Захария говорит что восточный тип созерцания — это не созерцание Бога, а созерцание себя и потому «не выходит за пределы тварного бытия... Подобная практика вполне может помочь расслабиться... но *рожденное от плоти есть плоть* (Ин. 3:6)».

«Многие восхищаются Буддой и сравнивают его со Христом. Будда отчасти впечатляет своим сострадательным пониманием человеческого состояния и красноречивыми поучениями о свободе от страданий. Но христианин знает, что именно Христос, Единородный Сын Божий, Своими страданиями на Кресте, смертью и воскресением, добровольно и безгрешно вошел в совокупность

человеческой боли, преобразив ее в выражение Его совершенной любви... Поэтому боль сердца — великая добродетель в практике молитвы, знак, что подвижник не далек от истинного и святого пути любви по Богу. Если Бог через страдание показал Свою совершенную любовь к нам, человек должен быть способен через страдание вернуть свою любовь к Богу.

В сущности, молитва есть дело любви. Человек выражает любовь через молитву, и если мы молимся, это значит, что мы любим Бога. Св. Силуан отождествляет любовь к Богу с молитвой, а святые отцы говорят, что забвение о Боге есть величайшая из всех страстей, ибо она единственная, которая не может быть побеждена молитвой к Богу. Если мы смиряемся и призываем помощь Божию, доверяя Его любви, мы получаем силу одолеть любую страсть, но когда мы пребываем в забвении о Боге, враги получают свободу погубить нас»¹⁰³.

¹⁰³ *Archimandrite Zacharias. The Hidden Man of the Heart.* Waymart, 2008. Pp. 66-68.

Яннис Котзабасис

Перу Янниса Котзабасиса (р. 1957) принадлежит достаточно популярная в православных кругах Греции книга «Из Тибета на Святую Гору к Старцу Паисию». Вышедшая на греческом в 2011 г., она была быстро переведена в самой Греции на английский и русский языки. В этой книге автор описывает свое путешествие на гору Афон в 1976 г., произошедшие тогда встречи с известными подвижниками — старцем Паисием и старцем Ефремом Катунским, — а также свое знакомство с молодым юношей, которого называет Георгаки. Именно история этого юноши становится центральной для всей книги.

Еще во младенчестве Георгаки был увезен из Греции своим дедом-путешественником, который, прибыв в Тибет, отдал внука на воспитание в некий буддистский монастырь. После четырнадцати лет воспитания там, Георгаки сам начал путешествовать и попал на Афон, где, оставив буддистскую веру и решив стать православным, жил в монастыре и регулярно общался со старцем Паисием. Таким образом, по жанру это задумано как история-свидетельство, в которой человек, изнутри познавший буддизм, впоследствии принимает Православие и, опи-

сывая свой духовный путь, объясняет, почему сделал такой выбор.

На обложке книги написано: «правдивая история», во вступлении автор уверяет: «История эта правдива... она повествует о реальных лицах и фактах» (С. 11), наконец, и митрополит Верийский Пантелеймон в своем предисловии к книге пишет, что «история, изложенная, писателем... хотя и кажется странной, абсолютно правдива, раскрывая не только истину по отношению к буддизму, но и по отношению к силе православной веры и молитвы» (С. 9). К сожалению, в действительности дело обстоит противоположным образом, и автор излагает сведения явно фантастического характера.

Ссылаясь на рассказ Георгаки, автор сообщает, что в буддистских монастырях ведется строгая жизнь, четко распределено время сна, служб и физических упражнений, соблюдается пост с отказом от мяса и жирных продуктов, предписано воздержание в половой сфере, а в ритуальной жизни имеют место песнопения и иконопись. Это единственное, что верно изложено в книге относительно буддизма.

Не ограничиваясь сказанным, автор указывает, что тибетские монахи в буддистском монастыре непременно «обучаются боевому искусству — айкидо, каратэ, таэквон-до, джиу-джитсу, а также плаванию, поскольку одним из основных канонов буддизма является правило: «на насилие

отвечать насилием»» (С. 36). «Под напев мелодий и псалмов, напоминающих православные песнопения, буддисты прославляют дьявола» (С. 37). Возможно, здесь имеется в виду тибетская практика служб и медитаций на «гневных божествах» — демонов, ставших благодаря Падмасамбхаве «защитниками буддизма». Их традиционная иконография как страшных существ с клыками, увешанных черепами и т.д., у христианина вызывает однозначно ассоциации с бесами. Однако автор слишком увлекается, когда изображает буддистов как сознательных дьяволопоклонников и приводит слова Георгаки, что его в тибетском монастыре научили «знать только одного истинного бога — всемогущего сатану» (С. 43).

Целью обучения в монастыре является, согласно автору, овладение магическими умениями. И его собеседник Георгаки в этом будто бы весьма преуспел. Он мог мгновенно «путешествовать сверхъестественным способом», и таким образом посетил Индию, Швецию, США, Израиль и Грецию. Он научился видеть бесов и разговаривать с ними. Мог перемещать предметы по воздуху, взглядом разбивать камни, мгновенно изучать иностранные языки и т.п.

Еще большее умели его учителя. Котзабасис вкладывает в уста Георгаки следующие слова: «Когда мне было девять лет, Тибет посетил какой-то кардинал. Далай-лама, чтобы выразить ему почтение, созвал настоятелей буддийских монасты-

рей и избранных учеников, пригласили и меня. При встрече Далай-лама позвал архисатану, появившегося в образе черного чудовища огромных размеров, перед которым мы все преклонились. Затем архисатана приветствовал кардинала, и пообещал ему почестей и славы» (С. 108).

Исходя из возраста собеседника и даты его разговора с автором, нетрудно рассчитать, что указанное событие произошло в 1969 г. Автора не смущает то обстоятельство, что в то время Далай-лама уже десять лет как бежал из Тибета, а в Китае, аннексировавшем Тибет, в самом разгаре было гонение на религию под знаком «культурной революции», и официальный визит кардинала в страну, тем более для посещения тибетских монастырей, был совершенно невозможен. Не говоря уже про все остальное.

Согласно автору, Георгаки решил обратиться в Православие, когда увидел, что крест лишает его сверхъестественных сил, полученных от бесов, когда стал свидетелем чуда схождения благодатного огня и когда познакомился со старцем Паисием. Однако бесы мстили юноше, каждую ночь избивая его, ведь, как говорил Георгаки, «за все годы существования сатаны и его орденов никто не посмел отречься от него... единственный, кто осмелился встать наперекор и уйти — это я» (С. 118).

Котзабасис полностью верит всему, что рассказывает о своем давнем знакомом, и всячески старается уверить в этом читателей. Он публи-

кует свою фотографию с Георгаки и говорит, что лично был свидетелем некоторых проявлений его сверхъестественной силы.

Как относиться к этим рассказам? Могло быть и так, что, повстречав на Афоне юношу необычной судьбы, который действительно был в Тибете, а затем попал к старцу Паисию, автор услышал от него несколько рассказов о той жизни и общую негативную оценку своего буддистского прошлого, как пребывания в бесовском обольщении. К тому времени, когда Котзабасис решил записать свои воспоминания о той поездке, прошло уже 35 лет, — за столь огромный срок память не может удержать точные слова и выражения столь многих бесед. И, видимо, этот недостаток с лихвой был компенсирован фантазией господина Котзабасиса.

А может быть и так, что дал волю фантазии как раз юный собеседник автора, — для его возраста это было бы вполне извинительно. Изображения «жизни в тибетском монастыре» очень напоминают рассказы С.Г. Хоскина, который в 1950-е годы печатал книги с такими же фантазиями на ту же тему, выдавая себя за тибетского монаха «ламу Лобсанг Рампу». Примечательно, что сам старец Паисий со своей стороны никак не комментировал и не подтверждал «буддистско-тибетские» рассказы Георгаки, но говорил о нем как о юноше с серьезными духовными проблемами, испытывавшем сильные нападения дьявола.

В любом случае, демонизация буддизма принята автором сознательно и, вероятно, «из лучших побуждений» — чтобы предостеречь православных греков от увлечения восточными учениями. Но такая нарочито грубая и нелепая карикатура может привести к совсем иным результатам, когда читатель, узнав, что написанное здесь о буддизме — неправда, соблазнится тем, что это ему предложили церковные люди как «абсолютно правдивую» историю.

Как бы то ни было, эта книга тоже составляет штрих к портрету православного восприятия буддизма. Наряду с выполненными на высоком научном уровне апологетическими исследованиями и подлинными рассказами бывших буддистов, существуют и такого рода недоброкачественные источники, из которых некоторые верующие черпают познания о буддизме.

Кроме того, появление этой книги, сопровождение ее архиерейским предисловием и активнейшее продвижение, включая перевод на другие языки, является свидетельством того, как мало все-таки буддизм проник в Грецию и насколько он до сих пор остается для большинства греков *terra incognita*. Ни в России, ни в Сербии, не говоря уже о странах Запада, такая книга не могла бы получить распространения в силу того, что буддизм в обществе гораздо лучше известен, и ее фантастичность сразу же бросилась бы в глаза.

Свидетельства бывших буддистов, обратившихся в Православие

В англоязычном мире, и прежде всего в США, практически отсутствуют полемические работы классического типа, которые были бы написаны православными авторами против буддизма. Это, по-видимому, связано как с менталитетом современного западного общества, в котором прямая религиозная полемика считается не отвечающей принципам толерантности, так и с положением православных, которых, например, в США гораздо меньше, чем буддистов. В целом позиции буддизма на Западе сильнее, чем позиции Православия, которое для большинства остается совершенно неизвестным. По свидетельству Кевина Аллена, «восточные религиозные традиции растут и набирают силу в американской религиозной жизни. В настоящее время буддизм является четвертой по величине религиозной группой в США, с 3 миллионами последователей, примерно 800 000 из которых являются американскими новообращенными»¹⁰⁴.

При этом те задачи, которые привели к возникновению противобуддистской полемики и

¹⁰⁴ Allen K. Can Orthodox Christianity Speak to Eastern Religions? // <http://www.orthodoxytoday.org/articles7/AllenOrthodoxy.php>.

апологетики в России, — защита паствы от буддистского влияния и устройство миссии среди тех, кто этому влиянию уже подвергся — стоят перед Православной Церковью в англоязычных странах не менее остро.

В этих условиях в англоязычной среде появилась и получила распространение новая форма, — рассказы бывших буддистов, обратившихся в Православие. В такого рода текстах аргументация из сферы чисто интеллектуальной смещена в сферу личного опыта, и они одновременно могут служить и полемическим и апологетическим целям. При этом, в отличие от «классической» полемики с другими религиями, при данном подходе представлен взгляд человека, знающего обсуждаемую религию не снаружи, а изнутри, и уже этим защищенного от упрека в некомпетентности.

Краткий обзор таких свидетельств позволит выявить то представление о буддизме, которое складывается под их влиянием у англоязычного православного читателя, а также сильные и слабые стороны этого метода.

Прежде всего стоит начать с тех свидетельств, которые принадлежат людям, от рождения исповедовавшим буддизм. Наиболее примечателен в этом отношении **монах Исаяя Симонопетрит**, — родившийся во Вьетнаме китаец, который, обратившись на Западе в Православие, впоследствии принял монашеский постриг на Святой горе Афон.

Отвечая на вопрос о причинах своего обращения, о. Исайя говорит: «В буддизме ты очень одинок. Там нет Бога. Ты всецело борешься с самим собой. Ты наедине с собой, со своим эго. Ты совершенно одинок на этом пути. Это великое одиночество. А здесь у тебя есть помощник, товарищ и попутчик — Бог. Ты не одинок. У тебя есть кто-то, кто тебя любит, кто заботится о тебе. Он заботится даже если ты не понимаешь Его. Ты говоришь с Ним. Рассказываешь Ему, как чувствуешь себя, чего бы тебе хотелось — существует взаимосвязь. Ты не одинок в трудной борьбе за жизнь и духовное совершенство. Это глубокая потребность человека. Что подтверждается и жизнью. Даже буддисты, исповедующие нетеистическую религию, создали различные божества. Пусть даже это была только мечта. Но они нуждались в том, чтобы соотноситься с чем-то, с кем-то вне себя»¹⁰⁵.

Другое свидетельство дает **чтец Иоанн Трисанджая**, индонезиец, в прошлом президент буддистской молодежной ассоциации на о. Ява. Он рассказывает, что впервые начал узнавать о Православии от о. Алексея, который раньше тоже был буддистом. В какой-то момент юноша прекратил с ним общение и стал жить непутевой

¹⁰⁵ *Fr. Libyos*. Why A Chinese Buddhist Became an Orthodox Athonite Monk // <http://orthodox.net/redeeming-thetime/2011/01/06/why-chinese-buddhist-became-an-orthodox-athonite-monk-christ-is-bom-and-we-are-not-alone-nativity-2011/>.

жизнью, но вдруг однажды «я почувствовал как глубоко внутри меня кто-то сказал мне возвращаться к о. Алексею, и я вернулся и стал изучать Православие... Затем крестился с именем Иоанн... В христианстве я нашел освобождающую весть о том, что Христос победил силу смерти Своим воскресением, а значит, нет бесконечных циклов рождений и смертей, и нет больше властвующего над тобой закона кармы, но есть сила милосердия через Христову победу над грехом, смертью и дьяволом. Буддисты боятся кармы, потому что боятся оказаться в следующей жизни в плохом положении — но в этом нет страха Божия, потому что [для буддистов] Бога не существует. А для достижения хорошей кармы указано столько сложных условий и требований, что во всем этом нет милости Божией. Поняв красоту православного учения, я имею сильное желание послужить Христу»¹⁰⁶.

Значительно больше свидетельств со стороны американцев, которые, исходя из протестантских либо католических семей, — как правило, малорелигиозных, — в сознательном возрасте обращались в буддизм, а затем духовный поиск приводил их в Православие. Одни были в буддизме недолгое время и покинули его по причинам интеллектуального свойства, другие же глубоко и на многие годы погрузились в

¹⁰⁶ *Trisanjaya J.* From the Buddha to Christ // <http://friendsofindonesia.org/2011/01/from-the-buddha-to-christ>.

буддистскую традицию, — их сподвигнуть к обращению в Православие смогли только экстраординарные события в духовной жизни.

Из свидетельств первой группы в качестве типичной можно привести историю **Нектария**. Он родился и вырос в неверующей американской семье. Когда начал задаваться вопросами веры, и изучать мировые религии, заинтересовался буддизмом, и после чтения многих книг, стал буддистом, причем «особый интерес испытывал к сото дзен-буддизму, который берет свое начало в Японии. В то время, пока я был практикующим буддистом, мне чего-то не доставало. В буддизме нет идеи или веры в личного Бога, спасение должно быть достигнуто тобою самим, что начало казаться мне бессмысленным, — на мой взгляд, должно было существовать нечто большее, чем просто переход от этой жизни к следующей с целью достижения абсолютного небытия. Я стал испытывать неудовлетворенность от отсутствия идеи личного и любящего Бога, и от того, что согласно учению о реинкарнации нужно будет снова вернуться в эту жизнь. Казалось нелогичным считать, что мир случаен. Все больше я начал думать о Боге, мысль о Котором придавала смысл жизни. Поэтому я стал искать истину снова» и поиски привели Нектария в Православную Церковь¹⁰⁷.

¹⁰⁷ *Nektarios*. Illuminated By Orthodoxy: From The Asian East to the Christian East // <http://loumeytoorthodoxy.com/2012/05/18/>.

В качестве примера обращения ко Христу из тех, кто глубоко погрузился в буддистскую традицию, приведем историю американского художника **Нила Страйкера**, который очень подробно описал свой духовный путь¹⁰⁸. По происхождению пресвитерианин, но воспитанный родителями, которые лишь номинально были христианами, уже в зрелом возрасте он стал буддистом школы Нингмапа тибетского направления и пребывал в ней в течение десяти лет, причем из них последние три года — посвященным в степень нгакпа¹⁰⁹. Страйкер совершал паломничество в Непал и общался с буддистами той же школы в США и Англии. Он тепло вспоминает своего прежнего духовного наставника, который остается для него «примером доброты».

Толчком к его возвращению в христианство стал случай, произошедший в январе 1999 г., когда Нил ночью сел перед домашним алтарем, зажег свечи и, как обычно, приступил к практике мантр, неожиданно для себя он вдруг произнес: «Я скучаю по Иисусу». «Как только я произнес это, я ощутил, что заполнился тоской. Мне было больно на душе. Я не мог в это поверить. Я старался перенаправить свое внимание и продол-

¹⁰⁸ *Stryker N.* From Tibetan Buddhism to Orthodox Christianity // <http://journmeytoorthodoxy.com/20io/07/29/through-the-eastem-gate-nilus-stryker/>.

¹⁰⁹ В тибетском буддизме нгакпа — предмонашеское звание религиозно практикующего мирянина. Дает право совершать некоторые обряды.

жить медитацию, но мне не удалось». Эта тоска не оставляла его и после, при том, что внешне его жизнь была успешной во всех отношениях, и в ней не было никакого кризиса.

Через несколько дней Нил испытал глубоко личный опыт, в котором ощутил божественную любовь Христа к себе. «Ничего подобного не было в моем буддизме, — во всем, что я получил от учителя или через свою практику... Я был потрясен до глубины души».

«Мой учитель был атеистом, и буддизм, как я усвоил, определенно не признает ни идею Бога-Творца, ни Бога, Который был бы источником любви». Поэтому в первое время Нил, рассказывая близким о пережитом им опыте, не решался произнести слово «Бог» или «Христос». «Я, конечно, не хотел становиться христианином. Я годами обличал христиан как лицемеров и идиотов... и у меня не было никакого намерения исследовать этот путь». Тем не менее, «я столкнулся с тем фактом, что существует Творец любви, Источник любви, и это было необъяснимо в моем буддизме, и в моем опыте... Атеизм моего учителя мешал ему понять ту реальность, которая вошла в мою жизнь... Я узнал, что мой учитель был неправ относительно Бога... Он говорил, что Бога нет, а я лично пережил опыт любви Божией».

Вскоре православный знакомый подарил ему книгу иеромонаха Дамаскина (Христенсена) «Христос — Вечное Дао», которая помогла Нилу

осмыслить пережитый им опыт. Но ему психологически было нелегко смириться с мыслью о возвращении в религию, которую он оставил, а кроме того «менее всего он желал быть вовлеченным в Церковь».

Впервые Страйкер посетил православную службу в Свято-Троицком храме Сан-Франциско 7 февраля 1999 года. Богослужение произвело на него огромное впечатление — «это было удивительно и до смерти страшно. Чувствовалось, что все это правильно... Я нашел новый вид христианства, определенно не христианство моего детства».

Нил начал регулярно посещать православные богослужения и, вслушиваясь в тексты, «был поражен... я никогда не слышал о богословии, которое бы пелось». В текстах, поющих на православном богослужении он стал различать указания на то, что пережил во время своего особого духовного опыта. После этого он начал использовать в своей речи в положительном контексте слова «Бог» и «Христос», но все еще продолжал считать себя буддистом, который «просто исследует христианство».

Говоря о внутренних препятствиях на пути к христианству, Нил пишет: «в буддизме Ваджраяны вы смотрите на учителя как на просветленное существо... Вы кладете земной поклон перед ним... Я был готов пасть ниц перед моим наставником, но не мог сделать в православном

храме земной поклон перед Богом, перед Христом, перед образами святых... Я готов был даже принять крещение, но только не совершить земной поклон... В моем упрямстве было что-то бессмысленное даже для меня самого. Я понимал, что это странно — падать ниц перед наставником, и до сих пор не сделать этого перед Богом. Как-то казалось легче доверять человеку, чем Богу... Что-то еще противилось во мне Христу, хотя я знал, что уже не сверну с этого пути.

Службы Великого Поста стали менять меня... Каждое слово песнопения, казалось, было обращено ко мне... В храме я переживал ощущение времени так, как нигде более... И однажды на великом повечерии, я, наконец опустил на колени перед Богом. Я почувствовал, каким был гордым дураком, отказываясь от объятий Христа. Когда моя голова коснулась пола, Бог сокрушил мое сердце. Я рыдал и не мог остановиться... Бог сокрушил мое сердце, мое высокомерие и мое одиночество. И я даже на йоту не был достоин Его любви».

Но не тогда, а еще позднее наступил момент, когда Нил «понял, что пути назад нет. Я был влюблен, и мне нужно было стать как можно ближе к этому источнику любви». Он понимал, что нарушает обеты, данные наставнику и буддистской общине. Узнав, что его наставник приезжает в Сан-Франциско, он заранее договорился о встрече с ним. «Я рассказал ему, что случилось... думаю, он увидел во мне, что мой опыт

был подлинным... Я стал бывшим буддистом. Все мои боги были удалены... идамы¹¹⁰ и защитники больше не существовали для меня... Я просил освободить меня от обетов. Я себя ужасно чувствовал. Это был мой духовный отец на протяжении более восьми лет. Он любил меня и я любил его, и я знал, что это причинит ему боль... Наставник сказал, что освобождает меня от моих обетов. Он предложил изучать христианство в течение года, и если я за это время решу вернуться обратно к своим обетам, то он увидел бы, что я прошел через некоего рода трансформацию... Я сказал, что не собираюсь сдерживать себя, но хочу идти по пути христианства так далеко, насколько смогу. Тогда он сказал мне, что моей единственной обязанностью по отношению к нему является стать хорошим христианином». Но что касается друзей-буддистов из общины, то они, узнав о решении Нила, восприняли его крайне негативно. Несмотря на большие переживания, связанные с этим разрывом, Нил говорит, что когда возвращался «было чувство уверенности, что решение правильное... [потому что только так] я мог приблизиться к любви Божией».

23 мая 1999 г. он принял крещение в Православной Церкви и когда после этого «приступил к Чаше, то ощутил, что вернулся домой, что я дома».

¹¹⁰ В буддизме ваджраяны идам — просветленное существо, на котором концентрируется внимание во время медитации.

Близким к истории Нила является рассказ монаха Адриана (МакЛиза), для которого решающим при переходе в Православие были именно переживания духовного опыта соприкосновения с Богом как Личностью¹¹¹. Хотя его отец был верующим католиком, а сестра стала православной монахиней, сам он вырос совершенно нерелигиозным человеком. Пустота «офисной» жизни в Англии и Америке привела его к работе в Японии, где он жил три года. Затем он отправился в путь и «путешествовал по всей Азии от Вьетнама до Сингапура без определенной цели». В Бирме он, поднимаясь к буддистскому храму по лестнице в тысячу ступеней, повстречался с местным монахом. Американец стал спрашивать про политическую ситуацию в стране, но монах повернул разговор в другое русло. «На прошлой неделе я видел фильм, называющийся «Иисус из Назарета». Какая удивительная жизнь!» Следующие десять минут он превозносил добродетели Христа. Я был ошеломлен. Буддистский монах обращал меня не в свою религию, а в христианство! Еще со школы я считал себя далеким от христианства, а тут язычник возвращал мне то, что я отверг. Слова простого буддистского монаха пробудили во мне понимание, что христианство это нечто большее, чем я себе представлял. Я пока еще не собирался всерьез изучить его, но стал более расположен к тому».

¹¹¹ *Monk Adrian. Himalayan Ascent to Christ // Orthodox Word. № 190, 1997. Pp. 26-35.*

Затем он путешествовал по Непалу, где из любопытства посетил буддистский монастырь. Молодой человек, скептически настроенный ко всякой вере, с удивлением встретил там искренне верующих людей. «Я был поражен, узнав, что они верили в ад. Кто в наше время верит в ад?.. Изучая другие элементы их доктрины... я был ошеломлен: после того, как мне 27 лет говорили: «делай все, чтобы чувствовать себя хорошо», тибетцы сказали мне, что все, в чем ты чувствуешь себя хорошо, вероятно, сделает тебя несчастным в этой жизни или в следующей». Он остался в этом монастыре на несколько месяцев, «изучая философию тибетского буддизма и медитацию». После этого «я знал, что не смогу больше жить прежней жизнью». Намереваясь вернуться в Америку, он взял билеты на рейс «Аэрофлота», с трехнедельной остановкой в Москве, где жила его сестра, православная монахиня.

«Моя сестра встретила меня в аэропорту, и сразу начала свой трехнедельный интенсивный курс по Православию. Новый мир открылся мне. Я был в стране, где люди умирали за Христа, и появление святых было обычным делом. Это не было пустое христианство, рассматриваемое как социальное обязательство. Это были люди, которые пережили невероятные трудности, страдая за правду. Я начал читать тома о Православии, посещать церкви, и вежливо обсуждать с моей сестрой различия православных и буддийских принципов.

Потом я встретил о. Артемия, известного московского священника... Он говорил, что мой опыт в Непале был дан мне Богом, чтобы вытащить меня из материализма. Потом он рассказал, почему христианство является истинной верой: только оно имеет личного Бога. Раньше я не понимал важности этого факта... Я посетил Троице-Сергиеву Лавру и впервые приложился к мощам святого. В этих «мертвых костях», казалось, было больше жизни, чем во всей южной Калифорнии». Когда он собирался улетать в США, то сестра сказала: «раз ты провел три месяца с буддистами, то проведи хотя бы месяц с православными». Что он и сделал, отправившись в монастырь прп. Германа Аляскинского. Именно здесь ему открылось через особое стечение обстоятельств и внутреннее прозрение, что Бог — это личность, а не безличная сила, именно поэтому Он может любить и Его можно любить. Впоследствии он принял Православие в этом монастыре, а затем и монашеский постриг с именем Адриан. «Когда мы приходим к пониманию Бога как личности, мы начинаем видеть Его руку не только в обстоятельствах каждодневной жизни, но и в событиях прошлого, которые привели нас к настоящему моменту. Мы видим, как от частичной правды Он привел нас к полноте истины».

Заслуживает внимания также история **иеромонаха Дамаскина (Христенсена)**. В молодости он практиковал дзен-буддизм и полу-

чил через это определенный духовный опыт. В частности, во время медитаций у него было такое видение: «темнота, бесконечное небытие вне времени и пространства, где все временное не имеет значения... Я видел множество существ, которые обращались к этому, молили. Но темноту ничто не волновало. Это было абсолютное безразличие, полная безликость. Таков был мой опыт, когда я практиковал дзен. И по сей день я считаю, что это был реальный опыт. Проблема не в том, что я увидел, а в том, как это интерпретировал, потому что тогда я подумал, что увидел Бога»¹¹².

В то время, общаясь с христианами-протестантами и наблюдая их служение, молодой американец Христенсен воспринимал его как менее просвещенное поклонение, тогда как себя считал обретшим высшее знание. «Я думал, что эти христиане нуждаются в личном Боге, потому что запутались в своем эго, потому что, еще не преодолев свою личность... они нуждались в человекоподобном Боге... я же знал секрет, которого они не знали — что Он, вернее, оно, безлично. Ты можешь просить у него что угодно — ему все равно. Оно не против тебя, но и не с тобой... И в действительности ты ничего не можешь сказать о нем. Оно просто есть, и всегда будет таким».

¹¹² Здесь и далее цит. по: *Jeromonaх Дамаскин Кристенсен. Од Зен Будизма до Сунца Правде* // <http://svetosavlje.org/biblioteka/Apologetika/StakleneOciIndije/StakleneOciIndije56.htm>.

Христенсен упоминает, что общался и с другими людьми, которые посредством йоги или дзен или употребления наркотиков пережили сходный опыт «безличного божества... вечного «сейчас»... безличной силы вселенной». Делясь друг с другом этим опытом, они даже не задумывались о том, ради чего предпринимали подвиги аскезы христианские святые, что двигало ими. Христенсен пишет, что в тот период жизни он чувствовал себя так, словно был в аду.

Пересмотреть свои взгляды ему помогли книги **архимандрита Софрония (Сахарова)**, — именно в тех местах, в которых описывается отличие Иисусовой молитвы от восточной медитации. «это поразило меня как ничто другое и навсегда изменило мою жизнь». Он приводит довольно пространную цитату:

«Путь наших отцов требует крепкой веры и терпения, тогда как наши современники пытаются быстро схватить все духовные дары, включая даже непосредственное созерцание Бога. Нередко среди них встречается склонность провести параллель между молитвою Именем Иисуса и йогой... Считаю необходимым категорически подчеркнуть радикальное различие между Иисусовой молитвой и всеми иными аскетическими теориями.

Заблуждаются все те, кто стремятся мысленно совлечься всего преходящего, относительного, чтобы таким образом перешагнуть некий

невидимый порог, осознать свою безначальность, свое “тождество” с Истоком всего сущего; чтобы растворить в океане сверхмысленного и свою персональность... Аскетические усилия подобного рода дали некоторым возможность испытать некий мистический трепет, познать состояние молчания ума по выходе его за пределы временных и пространственных измерений. В подобных опытах человек может ощущать покой совлечения непрестанно меняющихся явлений видимого мира; раскрыть в себе свободу духа и созерцать умную красоту. Конечное развитие такой имперсоналистической аскетики многих привело к усмотрению божественного начала в самой природе человека, к тенденции самообожения, прозреть в себе некую “абсолютность”... испытать влечение к возврату в то состояние покоя, в котором человек был, якобы, до явления своего в этот мир; во всяком случае, после опыта совлечения может родиться в уме этот род мысленной аберрации.

Скажу из моего собственного опыта, что Бога Истинного, Живого, т.е. Того, Который есть “Сущий”, — во всем этом НЕТ. Это есть естественный гений человеческого духа в его сублимированных движениях к Абсолюту. Все созерцания, достигаемые на этом пути, суть самосозерцания, а не Богосозерцания. И во всем этом нет спасения человеку... Наша молитва всегда должна быть личностной, лицом к лицу.

Он создал нас, чтобы мы стали причастны Его святому и божественному бытию, не разрушая своего собственного характера. Именно таково бессмертие, которое Христос обещал нам»¹¹³.

Иеромонах Дамаскин продолжает: «В этом разделе Архимандрит Софроний прекрасно описал то, что испытал я... Сам занимавшийся йогой, он не отрицает подлинность опыта сверхличностного сознания. Он не был из тех христиан, которые... отрицали опыт нехристианских духовных практик, как сплошь злых и демонических. О. Софроний показывает, что эти переживания верны, а не ложны. Этот раздел объяснил все. И то, почему я был в аду... и то, почему христианские святые проводили всю свою жизнь в попытках достичь личного Бога... Раньше я думал, что вера в личного Бога это лишь состояние неполного духовного развития, а подлинная реальность — это безличный Абсолют. Теперь я начал понимать, что все как раз наоборот: переживание вечного безличного бытия это лишь часть пути... А главное — это пребывающий в вечности «Аз есмь».

Да, я пережил ощущение вечности как «ничто», но ничто не является Богом... Когда человек углубляется в себя с помощью медитации (или наркотиков), он, скорее всего, придет в это состояние небытия... Такой опыт может в какой-

¹¹³ *Архим. Софроний (Сахаров). О молитве. М., 2003. Сс. 208-210.*

то степени подготовит к уверению в Бога (как было в моем случае), но он не может быть конечной остановкой на духовном пути. Путь единения с Богом лежит через любовь между человеком-личностью и Богом-Личностью».

Все это Христенсен узнал из работы о. Софрония, однако оставалась одна проблема: «Самое обидное заключалось в том, что это была просто книга, и ее автор жил в Англии. А мне нужен был кто-то, кто бы помог мне войти в эту реальность, чтобы познать Бога как Личность».

Таким человеком для него стал иеромонах Серафим (Роуз), который, живя как древнехристианский аскет в лесу, был «самым умным человеком из всех, что я когда-либо встречал». С его помощью о. Дамаскин не только принял Православие, но и монашеский постриг в монастыре о. Серафима. Он приводит выдержку из одного письма своего наставника: «Когда я впервые посетил православную церковь, это было сделано только для того, чтобы посмотреть другую традицию. Тем не менее, войдя в православный храм (а дело было в русской церкви Сан-Франциско), я почувствовал то, что не испытывал в любом буддийском или ином восточном храме. Что-то в моем сердце сказало, что я дома, что все мои поиски закончились. Я не знал, из-за чего это, ведь служба была непривычной и проводилась на незнакомом языке... Когда я встретился с Православием и православными людьми, в

моем сознании появилась новая мысль: что истина — это не просто абстрактная идея, которую ищет и познает ум, но личность, которую ищет и любит сердце. И так я встретил Христа».

Иеромонах Дамаскин замечает: «Так же встретился с Иисусом и я», при этом он подчеркивает, что, став христианином и монахом, не «жил долго и счастливо» и «у меня нет всех тех преимуществ, которые популярные проповедники обещают успешному христианину... Как говорил архимандрит Софроний, «нет ничего более трудного в аскетическом подвиге, как приближение к Богу, Который есть Любовь». Но я бы предпочел быть с личным Богом и умереть, чем верить в безличный абсолют и не страдать. Следование за Христом, это крестный путь... но он дает нам неземную внутреннюю радость, которую никто у нас не может отнять».

Еще один обратившийся, **Джон Хейлман**, свидетельствует, что переходы американцев из буддизма в Православие — это не просто единичные случаи, а тенденция. Он пишет: «Помимо меня самого мне известны еще семь человек, которые стали православными христианами после того как были последователями дзен-буддизма или тибетского буддизма (в основном школы Нингмапа)»¹¹⁴.

Рассуждая о «западных буддистах» как о перспективном поле для православной миссии, он

¹¹⁴ http://www.angelfire.com/pa3/OldWorldBasic/Buddhism_to_Orthodoxy.htm.

предлагает ряд пунктов, которые, по его мнению, «показывают, почему Православное христианство привлекательно для буддистов:

- буддизм всегда по природе был в первую очередь монашеским и аскетическим деланием с акцентом на духовные практики, а не просто согласием со «списком истин». В буддизме есть понимание органического единства между соблюдением заповедей и качеством духовной жизни, что хорошо помогает при изучении Православия.

- буддизм всегда в той или иной форме имел «иконографию»;

- буддисты почитают жития подвижников, мощи и «святыни»;

- буддисты (по крайней мере, тибетские) имеют очень сложные и развитые формы литургической практики, в том числе песнопения, благовония и т.д.;

- буддисты понимают, что лучше не жить настоящей жизнью, но бороться за будущую;

- буддисты понимают значение бесстрастия и душевного покоя;

- американцы, которые стали буддистами, это, как правило, искренние духовные искатели, которые привычны к труду по изучению иностранных языков и культур, и к понуждению себя выйти за пределы своей «зоны комфорта», чтобы усвоить глубину духовной жизни.

Хейлман открыл в интернет-форуме специальную площадку для обсуждения этого вопро-

са с теми, кто, подобно ему, перешел из буддизма в Православие. Один из участников, **Серафим Дэвис**, дополняет список «сходств между православием и буддизмом:

- представление о духовном отце в Православии и концепция наставника в тибетском буддизме;
- использование четок в Православии и молитвенных бус в буддизме;
- ряд пересечений между писаниями отцов-пустынников и тибетских буддистских святых».

О своем пути в Православие Серафим говорит: «Я был последователем тибетского буддизма школы Гелугпа в течение десяти лет. Мое детство было лишено какого-либо религиозного воспитания, но я никогда не мог избавиться от понятия Бога-Творца, или вечной души. В конечном счете эти вопросы увели меня из буддизма».

Другой участник дискуссии, **Джон Симмонс**, считает нужным больше обратить внимание на отличия, и признается, что уже после своего обращения из буддизма в Православие и крещения осознал, «сколь значимо и велико то отличие, что в буддизме отсутствует что-либо аналогичное Страстям Христовым и Евхаристии. Учение Лотосовой Сутры о смерти Будды было очень трогательно для меня, но оно не имеет такого же значения для всех буддистов, и, в действительности, смерть Будды не является центральным событием буддийской веры... в буддизме спасе-

ние доступно только для духовной элиты, потому что только буддийские монахи имеют серьезные перспективы просветления в этой жизни, а в христианстве каждый христианин может реально надеяться на спасение».

Хейлман предполагает, что в миссионерских целях «было бы хорошо составить книгу с историями обращений» бывших буддистов в Православие. Интересно его замечание о том, что в известных ему историях «общий знаменатель, кажется, состоит в том, что если у человека было хотя бы небольшое знание о Христе прежде чем он стал буддистом, то даже самое маленькое впечатление, даже из раннего детства, приведет к тому, что этот буддист достигнет точки, после которой он уже не сможет расти, как буддист. Есть буддийские практики, которые служат для «открытия сердца». Такая практика часто не работает для того, в чьем сердце хотя бы кратко был Христос — их сердца будут открыты только для Него. Не один буддист переживал такой опыт, когда мантра, которую он произносил более ста тысяч раз, в один прекрасный день превращалась в «Господи, помилуй». И Он их миловал!»

О больших перспективах для православной миссии среди американцев, обратившихся в буддизм, говорит и Аллен, но он же сетует на то, что в этом отношении православными в США практически ничего целенаправленно не делается.

Протоиерей Андрей Кураев

Протоиерей Андрей Кураев (род. 1963) — один из ярких современных православных публицистов и апологетов в Русской Православной Церкви. В своей обширной работе «Сатанизм для интеллигенции» о. Андрей посвятил один из разделов теме «Буддизм и христианство». Кроме того, к этой теме он обращался впоследствии в своих лекциях и других книгах, таких как «Если Бог есть любовь». Но они во многом повторяют сказанное в первом томе «Сатанизма для интеллигенции», поэтому мы ограничимся обзором именно этого труда. Он был замечен буддистами России и вызвал несколько попыток опровержения, а также весьма оживленное обсуждение на интернет-форумах. Эту ответную полемику мы также рассмотрим.

Книга направлена прежде всего против идеологии оккультизма и теософии, и необходимо подчеркнуть, что рассмотрение буддизма происходит в том контексте, какой ему придала теософия и, более широко, вообще адаптации этой восточной религии для западного человека. С первых строк автор сообщает, что ставит своей целью показать, как теософы искажают «индийский религиозный материал». Буддизм избран

им для рассмотрения «именно потому, что теософия выдает себя за «эзотерический буддизм»» (С. 711)¹¹⁵.

О. Андрей Кураев продолжает начатую православными апологетами еще в конце XIX века тему разотождествления классического буддизма и его адаптированную для западного человека версию. Он указывает «между буддизмом историческим и теософско-эзотерическим два основных различия» — во-первых, понятие переселения души. Если теософы верят в то, «что их личность, их «душа» сможет жить вновь в другой телесной оболочке», то «буддизм убежден в том, что никакой «личности» не существует, есть лишь иллюзия «души»» (С. 711). Во-вторых, если для теософов идея реинкарнации представляется в позитивном свете, то для буддизма «колесо реинкарнаций» — это тот кошмар, от которого он обещает избавить своих последователей.

Автор кратко излагает основные положения буддизма, особенно обращая внимание на представления об иллюзорности мира и души. В качестве примера он показывает, опираясь на изложение Конзе¹¹⁶, как с помощью медитации буддист приучается смотреть на себя самого просто как на комбинацию 32-х частей, причем установки

¹¹⁵ Здесь и ниже цитаты в скобках приводятся по изданию: *Диакон Андрей Кураев. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии)*. Т. I. М., 1997.

¹¹⁶ Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993. Сс. 52-56.

медитации сформированы с тем, чтобы «настроить адепта против собственного тела, всех душевных аффектов и внешнего мира»¹¹⁷.

Протод. Андрей сравнивает рассказы о преодолении плотских искушений в буддистской и в христианской аскетической письменности. Если в буддизме, согласно приведенным примерам из Тхеригаты 368-369 и Конзе, основой борьбы с блудными соблазнами является внушение себе отвращения к человеческому телу как таковому, через мысленное разложение его на составные части, то в христианской традиции, как показывает автор на примере св. Нонна Илиопольского и Луга Духовного, основой борьбы является память о Боге и отвращение ко греху, как разрушающему настоящую любовь.

Автор продолжает: «буддистская аналитика, разобрав по частям тело, столь же скрупулезно вычищает и иллюзию о существовании души... Путь апофатической диалектики, развиваемый в христианстве в области богословия, при мышлении об Абсолютном Бытии, здесь применяется ко всему вообще. Христианские богословы предупреждают, что надо осторожно подбирать человеческие слова при речи о Боге. Буддистские философы полагают, что опасна речь вообще. Христианские богословы исходят из того, что человеческое слово может принизить

¹¹⁷ Шохин В.К. Брахманистская философия. М., 1994. С. 315.

полноту Божественного бытия. Буддисты опасаются того, что слово может наделить бытием то, чего вообще нет. Слова создают иллюзию целостности, иллюзию бытия чего бы то ни было» (Сс. 721, 723).

В качестве подтверждения Кураев цитирует: «Только страдание существует, но нет страдающего» (Висуддхимага, 513), а также приводит слова буддистского автора: «Поскольку нет ни движения, ни идущего по Пути, то „путь“ — не более чем символическое выражение... Поскольку нет от чего отречься и некому отречься, то „бытие в мире“ — не более чем символическое выражение»¹¹⁸.

Отсюда автор делает вывод: «никакое «люби ближнего как самого себя» здесь невозможно... Любить некому и некого. Герман Ольденберг, крупнейший специалист по индийской культуре, замечает, что европейский пропагандист буддизма Тэн слишком переиначил буддизм в соответствии с европейскими ценностями. Буддийское «милосердие» совершенно иное: это не милосердие к чужому страданию, а забота о собственном спасении; «холодом веет от этого сострадания, а не той любовью и теплом, о которых говорит Тэн»¹¹⁹ (С. 725). О. Андрей напо-

¹¹⁸ *Дагно Лхадже Гамбона*. Драгоценные четки. Цит. по: Дэви Неел А. Посвящение и посвященные в Тибете. СПб., 1994. С. 196.

¹¹⁹ *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии. М., 1991. С. 247.

минает, что если на первых стадиях совершенствования буддисту предписывается совершать поступки милосердия и желать добра другим существам, то впоследствии он должен прийти к тому, чтобы «перестать отличать добродетель от порока, доблестное от постыдного, добро от зла... на вершине мир людей должен исчезнуть и не должен вызывать никаких эмоций — в том числе и чувства сострадания» (С. 727).

На основании этого Кураев считает, что идеал бодхисаттвы, отказывающегося от вхождения в нирвану ради спасения других существ, вступает в противоречие с буддистской метафизикой и приводит высказывание Дэви Неел об этом.

Автор отмечает отличие буддистского понимания любви от христианского: если христианин «любит другого, ибо ценит в нем реальный отблеск Бога», то «буддист призван дружелюбно относиться к «человеку» именно потому, что того просто не существует, а сердиться на пустое место значит лишь утяжелять свою карму... Знаменитая терпимость буддизма исходит не из обилия любви, а из нежелания вызывать душевное волнение излишними философскими дискуссиями. Нет спорящих. И не о чем спорить» (С. 730).

Много внимания д. Андрей уделяет изложению и обоснованию тезиса о том, что буддизм не учит о переселении душ, так как отрицает собственно личное, неумиряющее «я» человека. Он понимает причины появления такого учения в

буддизме: «Будда отстаивает этот тезис с целью радикального разрушения эгоизма: нет во мне ничего такого, что могло бы послужить основой для эгоцентризма. Но не слишком ли радикальное он прописывает лекарство?» (С. 736).

Затем о. Андрей подробно рассматривает понятие сансары. Он пишет: «Будда признается, что избрал свой путь — «из страха перед рождением, болезнью, старостью и смертью. Родиться в мир и непрерывно изменяться, чтобы испытать последнюю разлуку в смерти, чтоб умирать и снова возрождаться! Нет!»... Именно идея реинкарнации, навязанная Будде индийской традицией, породила его ненависть к жизни и отказ от всякого участия в ней» (С. 752).

Несколько отступая в сторону, д. Андрей указывает на приниженное положение женщины, которое просматривается в канонических книгах буддизма. «В джатаке «О заклинании тоски» есть следующее назидание: «Брат мой, ведь женщины — сластолюбивы, бездумны, подвержены пороку, в роду людском они — низшие. Как ты можешь испытывать любовную тоску по женщине, этому сосуду скверны?»¹²⁰... Однажды, чтобы убедить сомневающихся в правоте своего тезиса о том, что всякая женщина не более чем скверна, Будда провоцирует свою собственную мать (в том перевоплощении) на убийство его самого... В другом перевоплощении — будучи царем Бенареса, Буд-

¹²⁰ Будда. Истории о перерождениях. М., 1991. С. 40.

да послал своего придворного плута сокрушить добродетель жены жреца, которая хранила верность мужу, — конечно же, ради подтверждения своей спасительной проповеди: «женщин нельзя удержать от соблазна»¹²¹. Кто в состоянии представить, чтобы подобные легенды слагались вокруг имени Христа?» (Сс. 758-759). Протод. Андрей пишет это в качестве возражения теософскому мифу о высоком положении женщины в буддизме, но затронутая им тема находит параллели и с современной критикой буддизма со стороны защитников прав женщин¹²².

Апологет выражает убежденность в том, что к холодному буддистскому учению сердечное народное чувство стало примешивать и добавлять живое отношение, связанное с любовью к другим существам и к миру. Он считает, что «и сегодня люди, увлеченные в «паломничество на Восток», незаметно для самих себя, «контрабандой» проносят в себе огромное количество «христианских предрассудков», и проецируют в восточные афоризмы то, любовь к чему привила им христианская культура» (С. 761).

¹²¹ Там же. С. 50.

¹²² Подробнее см.: *Keyes Ch.F.* Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand // *American Ethnologist*. Vol. 11, № 2, 1984. Pp. 223-241; *Peach L.J.* Buddhism and Human Rights in the Thai Sex Trade // *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. 2001. Pp. 219-220; *Campbell J.* Traveller in Space: Gender, Identity and Tibetan Buddhism. 2002.

Сравнивая подавленность индийских религий перед идеей непрекращающихся перерождений сансары с отмеченным в Ветхом Завете томлением человека от того, что Екклезиаст называет «суею сует», Кураев указывает, что надежду избавления от того и другого принес Христос, сказавший: *«верующий в Меня, не умрет вовек»* (Ин. 11:26). По мнению автора, даже с точки зрения человека, исповедующего реинкарнацию, эти слова должны звучать как весть о свободе.

Неопределенности бесконечных перерождений д. Андрей противопоставляет христианский взгляд: «Все Евангелие говорит о выборе: решайся сейчас, раз и навсегда... Да, у этой вести о том, что человек должен раз и навсегда решить свою участь, была и обратная сторона. Неправильный выбор больше нельзя поправить. И все же христианская проповедь прощения и ада оказалась «верой, победившей мир». Людям поздней античности она показалась более милосердной, чем вечные кармические скитания, неизвестно из-за чего начавшиеся и неясно чем кончающиеся» (С. 766).

По мнению апологета, «зло увековечивается учением о карме: ибо зло, совершенное в этой жизни, обрекает и в будущей жизни быть злым... И карма не простит там, где может понять и простить Христос» (С. 767).

После этого д. Андрей Кураев переходит к рассмотрению учения о нирване и сопоставлению его с тем, что ожидают христиане в царстве

будущего века. Он сравнивает представление о спасении в христианстве и в буддизме: «В своем исходном утверждении Будда прав: человек испытывает боль от того, что его желания не реализуются. Но христианство вместо отсечения и истребления всех и всяческих желаний... предлагает преобразование. Похоти здесь противостоит любовь к Богу, а не скопчество, гневу — любовь к ближнему, а не апатия... зло происходит из неверного движения воли по направлению к неистинному благу... Значит, надо не уничтожать желания человека, а воспитывать их, ослаблять страстные устремления и обращать энергию человека на служение Благу» (С. 770).

«Для буддиста путь жажды и любовных отношений, предлагаемый Евангелием, есть ущербный путь. Для христианина путь погашения всех желаний, предлагаемый Буддой, предстает как путь омертвения, а не оживления человека» (С. 773). «В буддизме желание обожения и причастия Богу называется «пятой цепью сердца». Не менее остальных она препятствует конечному освобождению мудреца и наравне со всеми должна быть перерезана. Поэтому Будда обращался... с таким увещанием: «Стремиться к небесному блаженству есть великое зло, ибо всякое пожелание, возрастая, приносит скорбь. Итак, упражняйся в искусстве отречения от поисков чего бы то ни было, ибо отрешение от всякого желания есть счастье полного покоя»» (С. 775).

Автор замечает, что это противоположно учению Христа, который уподоблял Царствие небесное драгоценной жемчужине, ради которой купец, ищущий хороших жемчужин, *«пошел и продал все, что имел, и купил ее»* (Мф. 13:46). А в буддизме даже «нирвану нельзя искать с желанием. «Нирвана не для тех, кто ее жаждет, ибо непременным условием любой Нирваны является полное отсутствие желания» — предупреждают буддистские тексты» (С. 777). Кураев противопоставляет христианский идеал движения к Богу буддистскому идеалу прекращения всякого внутреннего движения к чему-либо. «Проснувшийся» христианин не удушает в своем уме многообразии влечений, а все свои силы, стремления, влечения собирает воедино и переадресует к Богу. «Ярость вся целиком, — по слову преп. Максима Исповедника, — превращается в божественную любовь». И тогда, — говорит преп. Иоанн Дамаскин — человек «вследствие своего тяготения к Богу делается богом» (С. 778). В качестве вывода протод. Андрей указывает несовместимость установок буддизма и христианства в вопросе сотериологии.

Кураев возражает против попыток «представить Нирвану как Полноту Бытия, как апофатическое описание Божественной Преизбыточности», ссылаясь на употребляемый в буддизме образ угасающего огня в лампе, в которой выгорело все масло. Это рассуждение завершает

апологет риторическим вопросом: «Так может ли образ погасшего светильника быть символом полноты божественного огня?» (С. 781).

«Нирвана — смерть, за которой нет возрождения... лишь в более поздние времена Нирвана вместо чистой пустоты начала пониматься как выражение качественного блаженства, как рай... И все же теистическое, позитивное понимание Нирваны несовместимо с классическим буддизмом» (С. 783). Подтверждает апологет это высказывание цитатами из академика Щербатского, а также почему-то из «Писем Махатм» Н. Рериха. Вряд ли можно признать удачным использование теософских текстов для объяснения буддизма, особенно после того, как сам автор многократно озвучил тезис о том, что теософы искажают буддизм. Было бы более уместно подобрать иллюстрацию своей мысли в каком-либо каноническом буддистском тексте. Наконец, автор констатирует радикальное расхождение в понимании цели спасения в двух религиях. Он подчеркивает, что Нирвана в буддизме — это не Бог. Так что «христиан зовет к себе Бог, буддистов — Пустота» (С. 786).

Подводя итог вышесказанному, а. Андрей указывает, что христианство и буддизм «радикально различны. Разное понимание источника греха. Разное понимание следствия греха. Разное понимание человека. Разное понимание Бога. Разное понимание цели духовного пути. Разное

понимание средств. И каждое из этих различий не может быть отнесено к типу взаимодополняющих инаковостей. Это именно отношения противоречия» (С. 787).

По мнению автора, «неразличение природы и личности неизбежно приводит к» непониманию «тайны зла» (С. 825). Зло, грех — в выборе личности, а не в ее природе. Д. Андрей противопоставляет понятие неумолимой и неотвратимой кармы христианскому понятию прощения грехов личным Богом, Который свободен дать помилование тому, кто кается и просит. «Евангелие возвещает людям прощение. Прощение — это не перемена отношения Бога к нам. Это — освобождение от греха. Мое прошлое больше не определяет автоматически мое будущее» (С. 819).

Затем автор приступает к опровержению «мифа о веротерпимости и миролюбии буддизма» (С. 791). Во-первых он упоминает пятивековую полемику буддизма с брахманизмом, которую определяет как «жесткую» и «довольно циничную», цитируя примеры резких и уничижительных характеристик, которыми награждали индусов авторы канонических буддистских текстов. Во-вторых он приводит примеры высказываний в буддистских канонических текстах о том, что лишь буддизм содержит истину, а остальные учения — плоды невежества. В-третьих, он пишет, что «историческая практика буддизма знала и религиозные войны, и религиозные преследова-

ния» (С. 809). В качестве примеров он упоминает войны между монахами Гелугпы и Кармапы в Тибете XVII века и истребление христиан в буддистской Японии того же времени, причем обоснование этому гонению «было дано трактатом «О вреде христианства», написанным буддистским монахом Судэном¹²³» (С. 811).

Автор верно подмечает, что веротерпимость буддистов объясняется во многом верой в реинкарнацию — нет причин переживать за человека, который не воспринял учение буддизма сейчас, если ты уверен, что он сможет сделать это в какой-либо будущей жизни. «Христианство, не знающее перевоплощений, гораздо более трагично воспринимает человеческую жизнь (единственную, а потому и абсолютно ответственную) и потому более ориентировано на миссионерство и дискуссию» (С.794).

К теме опровержения «мифа о веротерпимости и миролюбии буддизма» относится во многом и содержание главы «Шамбала зияющая», поставленной в книге ранее раздела «Буддизм и христианство». Автор приводит подробные рассказы о Джа-ламе (1860-1923) — одном из борцов за освобождение Монголии в начале прошлого века, который прибегал к жестоким пыткам и казням пленных. По некоторым свидетельствам, публичные казни он проводил в виде

¹²³ *Нагато Х.* История философской мысли Японии. М., 1991. С. 69.

человеческих жертвоприношений, объясняя это как «негласные, тайные предания» тантрического буддизма. Себя самого Джа-лама называл буддистским монахом и провозглашал воплощением Махакалы — гневного «защитника буддизма»¹²⁴. Приведя рассказы о сходных зверствах в отношении пленных, совершенных другим монгольским командиром Максаржавом, протод. Андрей делает вывод о человеческих жертвоприношениях в буддизме: «речь идет не об эксцессе. Речь идет о традиции. Естественно, эзотерической» (С. 510). Цитирует он также воспоминания Бурдукова: «Мне, пробывшему тогда полтора десятка лет среди монгол, казался странным разговор со служителем, буддийским ламой, представителем движения „щадя все живое“, разговор о возможности существования человеческих жертвоприношений»¹²⁵.

В качестве подтверждения такой практике автор ссылается и на использование при некоторых

¹²⁴ Во многом опирается на: *Ломакина И.* Голова Джа-ламы. Улан-удэ-СПб., 1993. Однако о. Андрей некритически приводит слова Ф. Оссендовского о том, что будто бы Джа-лама «был близким другом далай-ламы, слыл самым просвещенным из лам», что не соответствует действительности. Вполне достаточно было бы ограничиться указанием на принадлежность Дамбиджалцана (Джа-ламы) к числу буддистского духовенства.

¹²⁵ *Бурдуков А.В.* Человеческие жертвоприношения у современных монголов // *Сибирские огни* №3, 1927. С. 185.

службах тибетского буддизма содранной кожи мангыса — какого-либо «врага буддизма». По сообщению Бурдукова, один лама рассказал ему «что в ламайском культе во время некоторых богослужений стелется белое полотно, вырезанное наподобие распластанной кожи Мангыса... Лама говорил, что в главных храмах Лхассы в Тибете у Далай-ламы и Банчен-Богдо, для совершения великих хуралов в честь грозных богов есть настоящие кожи мангысов, но больше их нет нигде. В других местах применяется имитация. Вот и Джа-лама снял кожу, вероятно, для обрядностей, а не по жестокости, — закончил лама»¹²⁶.

О. Андрей объясняет наличие таких жестоких обрядов тем, что тантрический буддизм связан взаимоотношениями со злыми духами. Он упоминает сказание о том, что «основатель ламаизма» Падмасамбхава «Придя в Тибет, начал строить монастырь Самье. Однако демоны противились стройке — но Падмасамбхава покорил их и превратил в слуг, которые и закончили строительство» (С. 497). По мнению апологета, из-за этого предания «заискивание именно перед этими жестокими и кровожадными гениями заняло первенствующее место в народном культе» (С. 497).

На основании свидетельства А.М. Позднеева, протод. Андрей приводит описание того, как в монастырях происходит медитация на образ

¹²⁶ Там же. С. 186.

одного из «защитников буддизма» Джамсарана: «они должны представить себе безграничное море из человеческой и лошадиной крови... в самой середине — медную гору и на вершине ее — солнце, человеческий и конский труп, а на них Чжамсарана. Лицо у него красное; в правой руке, испускающей пламя, он держит медный меч, упираясь им в небо; этим мечом он посекает жизнь нарушивших обеты. В левой руке он держит сердце и почки врагов веры; под левой мышкой прижал он кожаное красное знамя. Рот страшно открыт, 4 острых клыка обнажены; имеет три глаза и страшно гневный вид. Он коронован 5 человеческими черепами» (С. 498). Джамсаран — один из гневных «божеств-защитников», почитаемых в тибетском буддизме. Автор упоминает еще одну «защитницу», которая считается покровительницей Лхассы, столицы Тибета — богиню Лхамо. «Она изображается всегда скачущей по морю крови на муле, покрытом страшной попоной — тулумом, сделанным из кожи ее сына, которого она сама убила за измену «желтой вере» (С. 511).

Кураев цитирует молитву, обращенную к таким «защитникам буддизма»: «греховным, воздвигающим преграды ламству, всем держащимся еретического учения покажите вашу силу, и спасите, о спасительные. Ниспослав свыше шимнусов, действующих ножами, схватите врагов сетью, пришипьте их гвоздями, перерубите

мечами, прострелите стрелами, пронзите копьями, высосите у них сердце!... Уничтожьте врагов ламства и веры вообще, ибо только таким путем вы сохраните веру и священное учение!»¹²⁷. Называя это «утренней молитвой ламаиста», протод. Андрей сравнивает ее с православной молитвой ангелу-хранителю и приводит цитату из аскетической письменности: «В своей молитве старайся не призывать проклятий на голову какого-либо человека, дабы не разрушить того, что строишь, и не сделать мерзкой молитву твою»¹²⁸.

Дабы показать, что описанные реалии до сих пор актуальны в тибетском буддизме, Кураев цитирует слова Далай-ламы XIV: «Для того, чтобы иметь дело с так называемыми гневными защитниками, мы сами должны достичь определенного уровня внутреннего развития. Когда человек достигает некоторых результатов... в йоге божеств, и развивает в себе гордость этого божества, то он обретает способность использовать различных защитников и божеств. Вот это правильный путь... Я проводил посвящения Калачакры. При этом я всегда мысленно представлял различных защитников тибетского народа»¹²⁹.

¹²⁷ Позднеев А.М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб. 1887. Сс. 329-338.

¹²⁸ Евагрий Понтийский. Слово о молитве, 103.

¹²⁹ Интервью Далай-ламы XIV // Путь к себе №4, 1995. Сс. 31, 39.

Вообще же стоит признать, что в целом глава «Шамбала зияющая» намного слабее, чем главы раздела «Буддизм и христианство». Так, в этой главе автор описывает представление о Шамбале и о некоем «Владыке миров» с опорой на источники, не являющиеся адекватным отражением буддистских взглядов — записки Рерихов, Е. Блаватской и Ф. Оссендовского. Приводит нелестное высказывание Ф. Оссендовского о буддистском духовном лице, ошибочно относя его к Далай-ламе, тогда как оно в действительности относится к главе буддистов Монголии Богдо-гэгэну (С. 511). По мнению автора «Рерихи связались с самым примитивным и самым темным буддизмом — тантризмом» (С. 513). При этом определение и описание тантризма протод. А. Кураев приводит в основном по теософским источникам, что нельзя признать удачным. Кроме того, упоминание «браминов» и другие особенности наводят на мысль, что автор смешивает понятие индусской тантры и буддистской.

Кажется слишком смелым предположение Кураева о том, что «Не только Рерихи, но и сами тибетские буддисты действительно могли считать, что бунт большевиков против Бога есть торжество их веры» (С. 520), тем более что ссылается он при этом на такой сомнительный источник, как «Письма Махатм», будто бы привезенное Рерихами из Тибета. И далее автор уже задается вопросом, откуда в адрес Православной Церкви «такой

порыв ненависти, исходящий от духовных вождей северного буддизма, и донесенный Н. Рерихом до Москвы» (С. 522). То есть, дальнейшие рассуждения строятся с опорой на источник, который и по своему происхождению и по своему содержанию более чем сомнителен. Кроме того, даже с чисто апологетической точки зрения вряд ли можно признать удачным доверие автора к тем источникам (теософской литературе), которые он старается представить читателю в целом как не заслуживающие доверия.

Неточное утверждение автора о том, что Джамсарану во время службы «приносят чашу крови» (С. 499), он позднее скорректировал в своей книге «Дары и анафемы», уточнив, что чаша крови приносится мысленно, а не физически. Также Кураев приводит со слов Оссендовского легендарную версию проникновения буддизма в Тибет с помощью чудес, явленных Падмасамбхавой, и делает вывод о широком использовании буддистами магии в своем продвижении как в Тибет, так и в Монголию и к народам Сибири. Столь существенный тезис выглядел бы более убедительно, если бы был подтвержден ссылкой на авторитетный источник¹³⁰.

¹³⁰ Например, на каноническое жизнеописание Падмасамбхавы, где немало говорится об этом: Tsogyal Yeshe. *The Lotus-Born...* Pp. 60-68, или на труды современных буддологов: *Торчинов Е.А.* Введение в буддизм. СПб., 2005. С. 213.

Сведения о буддизме о. Андрей черпает из работы Кожевникова и русских буддологов старой школы — Ольденбурга, Розенберга, Щербатского, английского буддолога Конзе, а также путешественников Бурдукова, Позднеева, Оссендовского и Дэви Неел. Из работ собственно буддистов ограничивается цитированием Далай-ламы XIV и Дагпо Лхадже Гамбопа. Видно, что список источников не очень велик и не включает в себя канонические тексты буддизма и труды современных буддологов. Вероятно, это объясняется тем, что для протод. Андрея Кураева тема буддизма была второстепенной в рамках основной темы книги: рассмотрения и опровержения теософии. Кроме того, в середине 1990-х годов, когда писалась книга «Сатанизм для интеллигенции», не все источники по буддизму были столь же легкодоступны, как в настоящее время.

Как уже упоминалось, работа протод. Андрея не осталась незамеченной, и со стороны российских буддистов она вызвала довольно резкую реакцию. Это объясняется не только самими аргументами, но и публицистической манерой подачи материала, при которой понятия и реалии, почитаемые буддистами, описываются в заведомо профанирующем стиле, а также резко негативными оценками тибетского буддизма как «самой мрачной из всех многочисленных буддистских школ» (С. 529), «самого примитивного и самого темного буддизма» (С. 513).

Некоторые буддисты даже предлагали протод. Андрею Кураеву живой диспут, на что он ответил, «что не будет разговаривать с «русскими мальчиками, увлеченными буддизмом»»¹³¹. Понять причины отказа Кураева помогают его слова, сказанные на одном из выступлений: «После моей лекции встает один преподаватель и говорит: «Все, что вы тут говорили о буддизме, это неправда, в буддизме все иначе»... Я сказал: «Дорогой коллега, когда я говорю о буддизме... я опираюсь на научную востоковедческую литературу, работы Щербатского, Розенберга, Ольденбурга, Кожевникова. Простите, а вы ваши суждения о буддизме на чем строите?» — Его ответ был гениален, он сказал: «А для меня мир буддизма открылся через книги Еремея Парнова». — «Простите, — я ему говорю, — дорогой коллега, но если вы черпаете ваши представления из фантастической литературы, то какой у нас с вами может быть диалог? Мы просто не можем беседовать в одной плоскости»¹³².

Стоит отметить, что по буддистской тематике все возражения и опровержения, написанные на книгу о. Андрея, как и большинство обсуждений в сети, принадлежат исключительно русским, обратившимся в буддизм. Среди оппонентов нет представителей народов России, традиционно

¹³¹<http://board.buddhist.ru/showthread.php?t=15032&page=2>.

¹³² д. Андрей Кураев. Об отношениях науки и Церкви // <http://vzms.org/Kuraev.htm>.

исповедующих буддизм или буддистского духовенства. И, хотя многие «русские буддисты» знакомы с этой религией не только по книгам Парнова, тем не менее, та проблема, которую обозначил Кураев, имеет место. Нередко такие неофиты убеждены в том, что их представления о буддизме это истина в последней инстанции, не подозревая, что это может быть уже заранее адаптированной для западного человека версией буддизма, еще и опосредованной личным восприятием новообращенного с привнесением небуддистских понятий и идей.

Как **ответ с буддистской стороны** мы рассмотрим полемические тексты, написанные следующими авторами: Лутай С., Зайцев К. и Борисенко М.¹³³, Терентьев А.¹³⁴, Загуменнов Б.¹³⁵ и Арсеньев И.¹³⁶.

Первый из упомянутых, коллективный труд «Мракобесие для простаков» написан не буддистами, а скорее теософами, решившими защищать буддизм, или же такими «буддистами», которые представления об этой религии в значительной степени почерпнули из теософских

¹³³ «Мракобесие для простаков». М., 1999 г. Также публиковалось под псевдонимом «П. К. Пандаев».

¹³⁴ <Рецензия> Шамбала зияющая. Диакон Андрей Кураев // Буддизм России № 26, 1996. Сс. 129-131.

¹³⁵ «Страшный суд» дьякона Кураева // Буддизм России» № 28, 1997. Сс. 95-97.

¹³⁶ Серия постингов на форуме <http://www.dharma-ka.ru/forum/index.php?topic=85.0>.

источников. Тем не менее, на форумах русских буддистов можно встретить ссылки на эту работу как на серьезное опровержение.

Авторы обращают внимание на источники, по которым о. Андрей Кураев излагает буддистские вероучение и практику. Они справедливо отмечают, что у него «практически не найти цитат из классических источников» буддизма. Также они указывают как недостаток работы то, что «в своих суждениях о буддизме автор руководствуется, главным образом, книгами о буддизме, которые написаны людьми, не являющимися носителями буддийской традиции». Это может свидетельствовать о недостаточной широте рассмотрения предмета, но необязательно означает ошибочность представлений о нем. Некоторые источники, в частности, свидетельства Позднеева, авторы неудачно пытаются оспорить на том лишь основании, что они были записаны в конце XIX века, видимо, забывая, что историческое свидетельство — не скоропортящийся продукт, и не может стать недостоверным просто по истечении времени. К слову, количество источников, на которые опираются сами критики, намного меньше, чем у протод. Андрея Кураева и ограничивается всего четырьмя наименованиями, среди которых нет ни одного буддологического исследования.

Авторы обоснованно подвергают критике утверждение Кураева о «небуддистском характере идеи бодхисаттвы», но при этом сами впадают

в другую крайность, утверждая, что «идея бодхисаттвы... есть одна из основ, на которых держится буддизм». На самом деле она свойственна только для направления махаяны, тогда как для южного буддизма она чужда.

Пытаясь доказать «поверхностное знание учений тибетского буддизма» о. Андреем Кураевым, критики спорят с его «противопоставлением христианского пути преображения и буддийского пути отречения», утверждая, что в тибетском буддизме, в отличие от южного, «также существует путь преображения». Они ссылаются на слова современного буддистского миссионера на западе Чогьяла Намкая Норбу о том, что «неведение, привязанность и гнев» являются энергией, отказываться от которой значит «совершить ошибку». «Если же вы используете энергию и преобразуете страсти, то получите пользу». При этом Чогьял подчеркивает, что проповедует «нечто такое, что в Сутре никогда не упоминается», и сами критики оговаривают, что «этот путь подходит не каждому». Но это как раз показывает, что речь идет о чем-то нетипичном, противопоставленном общей буддистской традиции. А автор критикуемого ими текста и не ставил перед собой цели описать все частные идеи, высказанные кем-либо из современных буддистских проповедников.

В стремлении любой ценой разгромить оппонента критики позволяют себе явно натянутые аргументы. Например, они пишут: «диакон Ку-

раев часто обращается к мнению представителей академической науки, которые критикуют те или иные положения восточных религий за их непоследовательность, некоторые из этих ученых, в конце концов, сами стали их разделять, после того как глубже ознакомились с сутью вопроса». В качестве примера таких ученых критики приводят имена М. Мюллера и Т.Г. Гексли, что весьма странно, если учесть, что ни на одного из них о. Андрей в своей книге не ссылался, и ни один из них не являлся буддологом.

Относительно приведенных Кураевым описаний гневных божеств-защитников, почитаемых в тибетском буддизме, критики пишут, что «под «гневными божествами» понимаются так называемые манифестации нашего собственного сознания». Это не отвечает каноническим источникам, в частности, 9-я глава «Падма бкаи тан» описывает этих существ как демонов и злых божеств Тибета, которых Падмасабмхава с помощью магии победил, подчинил и заставил стать «защитниками буддизма»¹³⁷. Нет даже намека на то, что это были лишь «манифестации его собственного сознания». Также и цитируемые Кураевым слова Далай-ламы XIV об этих «гневных божествах» не подтверждают заявления критиков.

Но даже если принять их объяснение, то и в этом случае не снимается замечание протод. Андрея о том, что практика медитации на такие

¹³⁷ *Tsogyal Yeshe. The Lotus-Born... Pp. 62-64.*

подчеркнуто жестокие и демонические «манифестации сознания», а также почитание их как защитников и обращение к ним с просьбами, очень сильно отличается от того, что стремится содержать в своем уме православный христианин, и к кому обращать свои просьбы.

Критики также ссылаются на свидетельство Эрнста Лотара Хофмана (1898-1985), принявшего буддизм с именем Анагарика Говинда. Побывавший в Тибете Хофман называет нелепым «утверждение, что тантрийские буддисты пошли на кровосмешение и безнравственные поступки», и говорит, что в тибетских монастырях «нормы чувственного контроля и чистоты поддерживаются весьма высоким образом»¹³⁸. Однако эту тему (сексуальные практики как один из допустимых путей в тантрическом буддизме) Кураев в своей работе и не затрагивает, а кроме того, Хофман в качестве аутентичного источника по тибетскому буддизму отнюдь не бесспорен¹³⁹.

Аргументация критиков порой удивляет своей наивностью. Например, они пишут: «Могут ли буддисты-монахи призывать смерть на кого-либо, если дают обеты такого рода: «Я буду действо-

¹³⁸ Лама Анагарика Говинда. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993. С. 283.

¹³⁹ Например, Е.А. Торчинов как раз книгу «Основы тибетского мистицизма» называет бесполезной, поскольку ее автор «по существу излагает свой собственный вариант Учения, в традиции неизвестный» (<http://dharma.org.ru/board/topic1725.html>).

вать ради блага всех живых существ, число которых бесконечно, как небо. И так, следуя тропой любви и сострадания, я смогу достигнуть совершенного Просветления?» Однако история знает немало фактов, когда произносившие эти обеты и «призывали смерть на кого-то», и даже сами причиняли ее. И протод. Андрей в своей книге привел далеко не все случаи.

Так, например, в Таиланде в 1970-е буддистские монахи выступали с заявлениями, что убийство коммунистов не нарушает ни один из принципов буддизма¹⁴⁰. На севере Мьянмы с 1994 г. действует террористическая организация «Демократическая каренская буддистская армия», возглавляемая монахом У Тхузана¹⁴¹. На Шри-Ланке во время гражданской войны 1983-2009 гг. буддистские монахи призывали правительство к атакам на повстанцев и настаивали на решении межэтнического конфликта только военным путем¹⁴². В средневековой Японии были отряды и армии буддистских монахов-воинов, называвшихся сохеи. Они способствовали распространению буддизма, использовались в конфликтах между соперничающими буддистскими течениями, принимали участие в сражениях во время

¹⁴⁰ *Jerryson M.K.* Buddhist Fury: Religion and Violence in Southern Thailand. Oxford, 2011. P. 110.

¹⁴¹ http://www.start.umd.edu/start/data_collections/tops/terrorist_organization_profile.asp?id=3583.

¹⁴² *Bartholomeusz T.J.* In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka. Londod-NY., 2002.

гражданских войн XII, XIV и XVI веков¹⁴³, а в XV веке монахи течения Дзедо-синсю подняли «восстание Икко-икки» и захватили ряд областей страны. Один из их лозунгов гласил: «Милосердие Будды должно быть проявлено даже через расчленение плоти на части!»¹⁴⁴ В более поздние времена отличилась террористическая «Лига крови», возглавляемая буддистским монахом Нишо Иноуэ, которая в 1932 г. наметила двадцать убийств известных японских политиков и бизнесменов, но осуществить успела только два из них¹⁴⁵. Во время второй мировой войны дзен-буддистские институции оправдывали японский милитаризм и активно сотрудничали с японской армией¹⁴⁶. В Тибете в 841 г. буддистским монахом Пелгьи Дорже был убит царь Лангдарма, решивший поддержать религию бон и прекратить поддержку буддизма¹⁴⁷, позднее школы тибетского буддизма принимали активнейшее участие в гражданской

¹⁴³ Подробнее об этом см.: *Adolphson M.S. The Teeth and Claws of the Buddha. Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History.* Honolulu, 2007; *Turnbull S. Japanese Warrior Monks AD 949-1603.* NY., 2003.

¹⁴⁴ *Kitagawa J.M. Religion in Japanese history.* NY., 1990. Pp. 116-117.

¹⁴⁵ *Large S.S. Inoue Nissho and the Blood-Pledge Corps Incident, 1932 // Modern Asian Studies № 3(35), 2001. Pp. 553-564.*

¹⁴⁶ *Victoria B.D. Zen at War.* Lanham, 2006.

¹⁴⁷ *Jerryson M.K. Buddhist Traditions and Violence.* NY., 2013. P. 55.

войне XVII века, которая завершилась победой школы, возглавляемой Далай-ламами»¹⁴⁸.

Из всех упомянутых Кураевым примеров критики останавливаются только на Джа-ламе. Они пишут, что «Джа-лама — не самый подходящий пример для выводов о буддизме и его иерархах», аргументируя тем, что к «монгольской буддийской иерархии он принадлежал всего полтора года» до своего ареста в 1914 г. Критики справедливо указывают, что протод. А. Кураев пользуется ненадежным источником — книгой Оссендовского, в которой говорится, что Джа-лама будто бы «был близким другом Далай-ламы, слыл самым просвещенным из лам», что не подтверждается другими источниками.

Конечно, представлять Джа-ламу как типичного или тем более «самого просвещенного» буддистского монаха некорректно. Это был в большей степени «полевой командир» монгольских повстанцев начала XX века. Тем не менее, себя он считал буддистом и называл монахом (ламой), параллельно со своей вооруженной борьбой он основал буддистский монастырь и к своим действиям привлекал других лам. Поэтому, несмотря на всю нетипичность, совсем вычеркивать его из истории буддизма все-таки нет оснований.

Что касается отзыва А. Терентьева, то надо отметить, что в этом случае автор уже не является теософом, но практикующим буддистом, а

¹⁴⁸ *Van Schaik S. Tibet: A History. L., 2011. Pp. 209-211.*

также ученым исследователем буддизма. Он писал ответ только на главу «Шамбала зияющая» по ее первой, журнальной публикации, отдельно от основной книги.

Начинает критик с утверждения: «если буддисты во все века и на всех уровнях экуменических контактов — от простых верующих до Далай-лам — относились к христианству с глубоким уважением, наши православные братья, к сожалению, не так к нам доброжелательны». Этот пример показывает, насколько современные «русские буддисты» пребывают в плену пропагандистских мифов и мало осведомлены в истории буддизма. В то время, когда А. Терентьев писал свой отзыв, средства коммуникации не были так развиты, как в наши дни и потому он, видимо, не мог знать о современных гонениях буддистов на христиан, которые хорошо известны сейчас¹⁴⁹, однако та-

¹⁴⁹ На Шри-Ланке за последние годы зафиксировано немало случаев, когда буддисты устраивают погромы церквей и избивают христиан, причем нередко в этом участвуют и буддистские монахи (<http://www.persecution.org/2013/05/05/buddhist-fundamentalists-target-sri-lankan-christians/>; http://www.worldmag.com/2013/09/sri_lankan_buddhists_assail_christian_minority). В Мьянме власти на протяжении последних десятилетий при поддержке буддистской сангхи принуждают христиан народности чин, проживающих на северо-востоке страны, к переходу в буддизм, издание Библии запрещено, обнаруженные тиражи сжигаются (<http://www.asianews.it/news-en/Systematic-religious-persecution-in-Myanmar-1711.html>). В Бутане законодательно запрещены христианская про-

кие факты, как истребление христиан в Японии XVII века и существование там антихристианских законов до тех пор, пока буддизм оставался государственной религией, были широко известны и в то время.

Миф о бескровном, мирном и исключительно толерантном буддизме играет важную роль в его продвижении в современном западном обществе, и воспринимается новообращенными настолько глубоко и некритично, что они ссылаются на него как на что-то самоочевидное.

Относительно текста протод. А. Кураева критик указывает его объективно слабые стороны: то, что «автор рассматривает писания Е. Блаватской, Е. Рерих и других как источник по буддизму, что, конечно, неверно» и ошибочное утверждение, что «в буддийских монастырях Монголии и Тибета ежедневное утреннее служение начинается с принесения кровавой жертвы».

Между тем представляется слишком смелым противоположное утверждение критика,

поведь, богослужения, ввоз христианской литературы и (до 2008 г.) переход из буддизма в христианство. Согласно отчету о религиозной свободе в мире, опубликованному в 2004 г. организацией «Church in Need», почти во всех азиатских странах, где буддисты составляют большинство, есть жестокие притеснения по религиозному признаку последователей небуддистских религий, в том числе христиан (<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/7058?eng=y>).

что «буддизм... никогда и не при каких обстоятельствах не применял кровавых жертв». Среди буддистских тантрических текстов X века, обнаруженных в пещере возле Дуньхуана, два включают инструкции по совершению человеческого жертвоприношения. Известен эдикт тибетского царя Еше О (947-1024), в котором он сетует на то, что человеческие жертвоприношения, запрещенные еще царем Трисонг Даценом (742-800), снова приносятся. Царь запрещает тантристам приносить кровавые жертвоприношения и предписывает наказывать тех монахов, которые также едят мясо, пьют алкоголь, занимаются сексом, и приходят на кладбище, чтобы предложить плоть Будде — их царь объявляет теми, кто неправильно понял буддистское учение¹⁵⁰.

Позднее в «Синей летописи» сообщается, что в XIII веке в Тибете действовали восемнадцать «монахов-разбойников», которые убивали мужчин и женщин для своих тантрических ритуалов¹⁵¹. О наличии ритуальных убийств в Тибете XX века свидетельствуют англичанин Белл (1870-1945)¹⁵², американец Эквелл (1898-1983)¹⁵³ и советский журналист-международник Овчин-

¹⁵⁰ Dalton J.P. *The Dark Side of Tibetan Buddhism*. Yale University Press, 2011.

¹⁵¹ Гой-лоцава Шоннунэл. *Синяя летопись*. СПб., 2001. С. 368.

¹⁵² Bell Ch.A. *Tibet: Past and Present*. Oxford, 1927. P. 80.

¹⁵³ Ekval R.B. *Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions*. Chicago, 1964. Pp. 165–166, 169, 172.

ников (род. 1926)¹⁵⁴. Это подтверждает и сочинение тибетского монаха Ригдзина Гарванга (1858-1930) под названием «Опасности кровавых жертвоприношений»¹⁵⁵. Сам автор стремится отговорить жителей области Няронг от этой практики, однако его сочинение свидетельствует, что даже в то время кровавые жертвы приносились в Тибете. В тибетском буддизме известны тексты, категорически осуждающие практику кровавых жертвоприношений, но, судя по всему, это была не единственная точка зрения.

У буддистов Непала, принадлежащих к направлению ваджраяны, кровавые жертвоприношения животных открыто совершаются до сих пор: каждый год во время праздника в честь бодхисатвы Бунгады, почитаемого как одно из воплощений Авалокитешвары, буддистские священнослужители убивают двадцать шесть коз, овец и буйволов¹⁵⁶. Этот же ритуал до сих пор совершают и буддисты, проживающие в индийском штате Орисса¹⁵⁷. Сказанное выше касается не только северного буддизма. Человеческие

¹⁵⁴ Овчинников В. Вознесение в Шамбалу. М., 2006. Сс. 95-96.

¹⁵⁵ Dalton J.P. Op. cit.

¹⁵⁶ Owens B.M. Blood and Bodhisattvas: sacrifice among the Newar Buddhists of Nepal // Anthropology of Tibet and the Himalaya. Zürich, 1993. Pp. 258-269..

¹⁵⁷ http://www.orissabarta.com/index.php?option=com_content&view=article&id=13580:-animal-sacrifice-in-buddhist-site-at-udayagiri&catid=35:top-stories.

жертвоприношения практиковались в Бирме вплоть до последнего короля Тибо Мина, свергнутого в 1885 г.,¹⁵⁸ также и в Камбодже XIX века «человеческие жертвоприношения совершались среди народа, исповедующего буддизм тхеравады и осуществлялись при поддержке королевской власти... в местах, которые не были «более примитивными» или «менее буддистскими», чем другие места Юго-Восточной Азии»¹⁵⁹.

Относительно приведенного Кураевым текста, описывающего созерцание Джамсарана, Терентьев замечает, что он «действительно говорит и о море крови и о врагах веры. При этом, однако, автор упускает, что кровь символизирует привязанность к «я», а врагами называют препятствия к медитативной практике, такие как отвлечение ума, гнев, страсть, лень, рассеянность и т.д.». К сожалению, критик не трудится чем-либо обосновать свое утверждение, то есть, указать источник данной интерпретации, и объяснить, насколько эта интерпретация является авторитетной, единственно возможной и общеобязательной в тибетском буддизме.

Желая указать некорректность представления монгольского Джа-ламы как типичного

¹⁵⁸ *Shwe Yo*. The Burma, His Life and Nations. London, 1882. P. 482; The Mandalay Palace. Rangoon, 1963. P. 20.

¹⁵⁹ *Chandler D.P.* Royally Sponsored Human Sacrifices in Nineteenth Century Cambodia: the cult of nak ta Me Sa at Ba Phnom // *Journal of the Siam Society*. Vol. 62(2) 1974. P. 215.

буддистского монаха, критик впадает в другую крайность, уверяя читателей, что «Джа-лама — такой же лама, как И. Сталин — православный священник: оба они учились когда-то в духовных учебных заведениях, и не более того». Сложно согласиться с такой аналогией, если учесть, что И. Сталин позиционировал себя как атеиста и боролся с Православием, а Джа-лама позиционировал себя как буддистского монаха и основал монастырь.

Следующий критик, чей отзыв опубликовал журнал «Буддизм России» — Б. Загуменнов. Он рассматривает уже все главы книги «Сатанизм для интеллигенции», посвященные буддизму.

Как и другие критики, он старается доказать, что Кураев некомпетентен в своих суждениях о буддизме. Для этого Загуменнов указывает, что «он судит о буддизме только по книгам», хотя это само по себе не означает еще, что полученные из книг представления неадекватны. Безусловно, личное общение с носителями исследуемой религиозной традиции помогает глубже понять ее, но и книги уже не одну тысячу лет являются вполне надежным способом передачи информации, используемым и в буддизме. Затем критик говорит, что Кураев «опирается на десяток устаревших и второстепенных изданий», не объясняя при этом, кто именно признал эти труды «устаревшими и второстепенными», и в чем именно они устарели.

После этого Загуменнов обвиняет автора в том, что он, по его мнению, не заинтересован в «честном диалоге с оппонентом» и не стремится «добросовестно изложить его взгляды», но «выщипывает кусочки из целого и создает из них карикатуру». Действительно, протод. А. Кураев для своей работы нередко выбирает из богатого буддистского материала лишь то, что ярче показало бы его в неприглядном свете. Справедливости ради стоит указать, что буддистские критики в отношении книги протодиакона поступают так же.

Загуменнов указывает в качестве ошибки то, что Кураев приписывает буддизму учение об «иллюзорности всего сущего» (с.399). Как заявляет критик, «В действительности, речь может идти не о «всем сущем», а о самсаре, при этом самсара — не иллюзия, а подобна иллюзии... Ясно, что быть иллюзией и уподобляться ей — разные вещи».

Ясность этого возражения, тем не менее, далеко не очевидна. Есть реальность — то, что существует на самом деле, а есть иллюзия — то, что лишь представляется существующим, но чего на самом деле нет, например, сон, мираж или галлюцинация. И если иллюзия подразумевает то, что кажется реально существующим, не являясь таковым, то тезис о том, что якобы есть нечто «подобное иллюзии», но не являющееся иллюзией, означает введение умозрительного понятия «иллюзии иллюзии», неизвестное из опыта

и не являющееся тем, к чему можно приложить употребленное критиком слово «ясно». По сути это из разряда тех сознательно неопределенных высказываний, так любимых в буддизме, когда в качестве ответа на вопрос может быть одновременно сказано, что это и не «да», и не «нет» и не «да и нет». И если для адептов на уровне веры это может казаться значимым, то ожидать, что небуддисты воспримут такую игру в слова как нечто содержательное и обоснованное, было бы слишком самонадеянным.

Канонические тексты буддизма скорее подтверждают, чем опровергают утверждение Кураева: «Мир является лишь чем-то самим умом воображаемым... все вещи подобны... отражению луны в водах» (Ланкаватара-сутра, 1); «все, существующее в опыте, есть лишь проявление ложной деятельности сознания, и в действительности нет никакого мира объектов, распростертого перед нами... все три мира пусты и иллюзорны, будучи порождением только сознания» (Махаяна шраддхотпада шастра, 3); «Созерцайте небесное и земное, как несуществующее; созерцайте мир, как нереальный» (Сутра 42-х глав, 19). Подобные выражения не только для христианского, но вообще небуддистского читателя прочитываются вполне однозначно как говорящие об иллюзорности мира.

Приведа цитату из книги Кураева: «Христиан зовет к себе Бог, буддистов — Пустота» (с.439),

Загуменнов пишет: «Судя по всему, он, ничтоже сумняшеся, принимает буддийскую шуньяту за пустое место, вакуум. Стоит ли комментариев такое потрясающее понимание?» Как видим, критик вначале делает предположение о том, что оппонент неправильно понимает буддистскую категорию пустоты, а в следующей фразе опирается на свою догадку как на что-то уже доказанное и иронически восклицает по поводу невежества оппонента.

Здесь все-таки стоит сделать некоторые комментарии, поскольку этот тезис — о неправильном понимании буддистского термина «пустота», — озвучивают и другие буддистские критики Кураева.

Если мы обратимся к «Сутре сердца Праджня-парамиты» — ключевому тексту буддизма махаяны для понимания учения о пустоте, то увидим там, что «чувственно воспринимаемое — это и есть пустота» и что «в пустоте... нет зримого, слышимого, обоняемого, ощущаемого вкусом, осязаемого... нет ничего от сферы зрительного восприятия и до сферы умственного восприятия... Нет мудрости, и нет обретения, и нет ничего обретаемого», и что те бодхисаттвы, кто постиг это, «удалили и опрокинули все иллюзии и обрели окончательную нирвану»¹⁶⁰.

В комментарии на эту сутру, написанном авторитетным тибетским учителем Агваном Дандаром (1759-1839), сказано, что в буддизме

¹⁶⁰ Цит. по: Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 232.

различается пять видов пустоты: 1) отсутствие того, что в будущем имеет появиться; 2) отсутствие того, что было, но исчезло; 3) отсутствие того, чего совершенно нет; 4) отсутствие одной вещи в другой; и, наконец, 5) «небытие человека во время принятия пирамиды из камней за человека — это пустота сущности. Состояние пустоты в этом случае — последнее состояние пустоты; это — основной пункт»¹⁶¹.

Русские новообращенные буддисты убеждены, что христианские критики ошибочно понимают термин «пустота» во втором или третьем из указанных значений, тогда как его нужно «правильно» понимать в пятом, то есть, не как «вакуум», а как некую «неописываемую и невыразимую в категориях и понятиях реальность»¹⁶². Эта «реальность», однако, настолько же не совпадает с наблюдаемой реальностью, как не совпадает человек с пирамидой из камней, ошибочно принятой за человека, и даже больше — ничего из того, что мы видим, знаем из опыта или способны вообразить, не соотносится с этой «реальностью пустоты». Приведем основные ее характеристики, согласно традиции северного буддизма:

«1) пустота внутреннего — отрицание абсолютного статуса субъекта; 2) пустота внешне-

¹⁶¹ Дашиева А.А. Из истории тибетских комментариев к «Хридая-сутре» // Вестник Бурятского Государственного университета № 8, 2011. С. 154.

¹⁶² Торчинов Е.А. Введение в буддологию. С. 231.

го — отрицание абсолютного статуса объекта, т.е. независимости внешнего мира; 3) пустота внешне-внутреннего — отрицание возможности найти какую-либо абсолютную основу в самом субъектно-объектном отношении, если такой основы не оказалось ни в одной из сторон, в нем участвующих; 4) пустота пустоты — отрицание абсолютного статуса самой пустоты, которая, как и все прочее, не может стать опорой для конструирующего мышления, т.е. рассматриваться в качестве субстанции»¹⁶³.

Буддистские оппоненты Кураева, рассуждающие о непонимании им «пустоты», в свою очередь, видимо, сами не осознают, что для христианина мир не является пустотой ни в каком из пяти упомянутых вариантов понимания, и подлинной реальности не свойственны ни одна из приведенных выше четырех характеристик. Соответственно, при любом из дополнительных уточнений в этой области, указанное Кураевым противоречие между христианством и буддизмом остается адекватным.

Далее, приведя слова Кураева «Цель Будды — загасить огонь жизни» (С. 436), Загуменнов пишет: «О чем же речь? Оказывается, о Нирване. Что же такое Нирвана? Самый простой ответ — прекращение страданий (третья Благородная истина буддизма). Что же плохого в

¹⁶³ Терентьев А.А. «Сутра сердца Праджня-парамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм: История и культура. М., 1989. С. 13.

этом? Страдания вызываются страстями (кле-
шами), и тот, кто отождествляет свою жизнь с
ними, естественно, устранение их будет счита-
ть смертью».

Приведенный «самый простой ответ» заведомо недостаточен, и дан совсем не в той плоскости, в которой рассуждал протод. Андрей. Христианский рай тоже можно обозначить как прекращение страданий¹⁶⁴, однако вряд ли буддистский критик согласится с тем, что это тоже самое, что нирвана. Фактически здесь критик ради создания видимости эффектного контраргумента сознательно игнорирует все, что сказано Кураевым о принципиальном отличии путей к прекращению страданий, предлагаемых христианством и буддизмом.

Достижение цели буддистскими каноническими текстами описывается как наступающее тогда, когда человек, «отсекший желания, ушедший от любви» (Сутра 42-х глав, 2), «отбросив все душевные радости и страдания» (Сутта-нипата, 1.3.66), пребывает в состоянии «ни-удовольствия-ни-боли» (Магга-вибханга сутта), «когда навечно устранён рассуждающий ум со всеми его различениями, привязанностями, неприятиями... когда даже к понятию «истина» относятся с безразличием, ибо [и] оно вносит сумятицу» (Ланкаватара-сутра, 13); ког-

¹⁶⁴ «И отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21:4).

да «все свойства сознания прекратят свое существование» (Махаяна шраддхотпада шастра, 3); когда человек становится тем, у кого «разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний» (Дхаммапада, 11.154), тем, «кто здесь избежал привязанности и к доброму и к злому... в ком угасло желание существовать... кто хладнокровен и отрезает себе путь к новому рождению» (Дхаммапада, 26.411-412,415).

Это намного более чем просто «прекращение страданий». Интерпретация такой цели как «погашение огня жизни» отнюдь не беспочвенна и требует более серьезного уровня обсуждения, чем демонстрирует критик.

После этого Загуменов пытается опровергнуть высказывания Кураева о негативном отношении к женщинам в аскетических предписаниях, адресованных буддистским аскетам. Для этого он почему-то сравнивает количество страниц, посвященных борьбе с блудными желаниями в «Дхаммападе» и в «Добротолубии», хотя первое представляет один сравнительно небольшой трактат, а второе — пятитомное собрание трудов десятков авторов. Удивляет то, что критик совершенно игнорирует приведенные протоид. Андреем пространные цитаты из буддистских джатак на эту тему. Желая переадресовать христианству упрек оппонента, Загуменов приводит цитату из прп. Антония Великого: «Похоть же и гнев суть причины всех зол» и комментирует: «Отметим: «всех», т.е., во-

преки уверениям уважаемого дьякона, как раз христианство возводит отношение к женщине в степень «последних истин»».

Здесь критика подводит незнание христианской терминологии. В частности, термин «похоть» означает все вообще нечистые желания (см.: Ин. 8:44, Иак. 1:14-15, 1Ин. 2:16). «Похоть есть желание: но не всякое желание есть похоть. Похоть есть как бы хотение после хотения, желание простертое далее пределов естественного желания, страстное, не управляемое законом, порядком, и умеренностью. Похоть плотская собственно есть беспорядочное желание плотских, чувственных удовольствий, в противоположность воздержанию, трезвости, целомудрию»¹⁶⁵; «похоть плотская есть то же, что живущий в нас грех»¹⁶⁶. То, что понимает Загуменнов под похотью, называется блудной похотью, но и она обозначает вообще все возможные виды блудного греха, а не «отношение к женщине».

Аскетическая борьба православных подвижников направлена против греховной страсти, а не против женщины или даже образа женщины. «Ум [человека], который любит Бога, сражается не против вещей или мыслей о них, но против страстей, связанных с этими

¹⁶⁵ *Свт. Филарет Московский*. Слово в день обретения мощей Преподобного Сергия.

¹⁶⁶ *Свт. Феофан Затворник*. Толкование на Послание святого апостола Павла к Галатам, 5.16.

мыслями. То есть, он борется не против [какой-либо] женщины, не против обидевшего, и не против образов их [появляющихся в уме], но против страстей, сопряженных с этими образами»¹⁶⁷. Поэтому в христианской аскетической письменности можно встретить такие примеры: «прежде я имел жену в страсти тленного похотения, а теперь имею ее же в чести освящения и в истинной любви Христовой. Женщина — одна и та же, а достоинство любви возросло во сто раз»¹⁶⁸.

Следует признать удачным контраргумент критика, в котором он приводит цитату из прп. Ефрема Сирина в подтверждение мысли о том, что в христианской аскетике тоже высказывалось в качестве возможного способа борьбы с блудной страстью к женщине осознание того, что вождеденное тело состоит из элементов, каждый из которых отнюдь не вождеденен. Правда, критик умалчивает о том, что прп. Ефрем приводит это лишь как один из возможных способов борьбы и притом на последнем месте после прочих. В христианстве этому методу никогда не придавалось такого значения, какое мы видим в буддистских текстах, — например, в «Бхараджваджа сутте», где главной и единственной причиной того, «почему молодые монахи... не наигравшись с чувственными на-

¹⁶⁷ Прп. Максим Исповедник. Главы о любви, 3.40.

¹⁶⁸ Прп. Иоанн Кассиан. Семь собеседований отцов, 7.26.

слаждениями, тем не менее, ведут целомудренное житие» Будда называет именно то, что им предписано: «рассматривайте это самое тело от пят до макушки головы, обтянутое кожей, полное разного рода нечистот» и далее подробно описывается, из каких именно.

В целом текст Загуменнова написан с таким градусом эмоциональности, какой вряд ли можно признать уместным для серьезного обсуждения. Своего оппонента буддистский критик называет «фундаменталистом» и «крестоносцем», о написанном им отзывается как о «злопахательстве», «чепухе» и «изобилии абсурда», уверяет, что Кураев «страстно жаждет... стереть буддизм с лица земли» и даже утрирует его позицию до лозунга «бей буддизм, спасай Россию!» В заключении критик предполагает, что протодиакону Андрею Кураеву «грозит перерождение в виде большой дворовой собаки, непрерывно лающей на прохожих».

В таком же стиле написаны и отзывы Ивана Арсеньева. Как и другие критики, он отмечает, что Кураев черпает некоторые сведения о буддизме из теософской литературы, а также то, что в целом среди его источников не достает ссылок на первоисточники.

Что интересно, все критики, указывавшие на это — и Терентьев, и Загуменнов, и Арсеньев, — в своих опровержениях не приводят вообще ни одной цитаты ни из канонических текстов, ни из трудов авторитетных буддоло-

гов. Опровержения строятся по схеме: Кураев говорит то-то, а «на самом деле» это не так. Предполагается, что читатель должен на слово верить критикам. Возможно, это следствие убежденности «русских буддистов» в том, что сложившееся у них представление о буддизме — это истина в последней инстанции, которая не требует обоснования.

Например, Арсеньев, комментируя выражение Кураева «для буддиста нет живых существ», критик пишет: «Неверно. Для буддиста нет мертвых» — никак не поясняя и не обосновывая свое заявление. Точно также он объявляет, что протоиерей говорит «ложь о том, что с точки зрения буддизма переродиться в Раю нежелательно (на самом деле — весьма желательно)». Кто и на основании чего определил это «на самом деле» — не поясняется. Вместо авторитетных цитат и аргументов критик оперирует декларациями: «это очевидно», «все тибетские Учителя утверждают прямо противоположное» и т.п.

Между тем сам текст показывает, что представления критика о буддизме отнюдь не всегда отличаются точностью и адекватностью. Например, он пишет: «Суждение [Кураева] о том, что Будда был разочарован миром — тоже неверно. Ни в одном тексте не говорится о разочаровании Будды» В 14 главе Лалитавистары описывается разочарование Будды, когда он узнал о существовании старения, болезней и

смерти в мире. Следующий тезис: «[Кураев говорит, что] «Гаутама — беглец». — Будда никуда не бежал». 15 глава Лалитавистары описывает бегство молодого Будды из дворца своего отца. Автор уверенно заявляет: «Ни в одном буддийском тексте не сказано, что мир иллюзорен», и «Нет ни одного буддийского текста, призывающего к человеческим жертвоприношениям» — что не соответствует действительности, как мы уже показывали ранее.

Арсеньев пишет: «Никуда не годится также тезис [Кураева] о том, что идея Бодхисаттв — поздняя. Пардон муа, но эта идея присутствует в буддизме с самого начала». Само слово «бодхисаттва» встречается и в ранних буддистских текстах палийского канона, однако обозначает оно там просто человека, вставшего на путь, но еще не достигшего просветления. А вот собственно обсуждаемая Кураевым махаянская идея бодхисаттвы как того, кто, достигнув просветления, откладывает уход в нирвану ради спасения других существ, появилась уже позже и утверждение о ее «изначальности» голословно.

Такую же степень «осведомленности» критик демонстрирует и в отношении других религиозных традиций. Например, он заявляет, что «в бон со времен Шенраба Миво (т.е. основателя – *д.Г.М.*) были запрещены любые кровавые жертвоприношения». В действительности религия бон как раз широко практиковала кро-

вавые жертвоприношения, и отказалась от них лишь в X веке под влиянием буддизма¹⁶⁹.

Упомянув «рассуждение Кураева о кастах в Индии», буддистский критик сетует, что протодиакону «явно неизвестно, что касты в Индии упразднены». В свою очередь, самому критику явно неизвестно, что касты упразднены лишь «на бумаге», но остаются реальностью индийского общества¹⁷⁰.

Указанию протод. Андрея на то, что основатель тибетского буддизма Падмасамбхава «укротил демонов» и заставил их строить монастырь Самье Арсеньев противопоставляет историю про Соломона, который якобы сумел заставить демона Асмодея строить Иерусалимский храм. При этом буддистский критик, видимо, не знает, что эта история взята из Талмуда и к христианству никакого отношения не имеет, так что ссылку на нее как на контрдовод в полемике с христианином, вряд ли можно считать удачным ходом.

Как и другие критики, Арсеньев касается вопроса Джа-ламы, уверяя, что тот «зверствовал как солдат... а не как буддист... это действия воина, а не священнослужителя». Он пытается защитить миф об исключительной мирности и бескровности истории буддизма, выставляя

¹⁶⁹ Кузнецов И.Б. История религии бон. М., 1998. Сс. 298-299, 324.

¹⁷⁰ *Dalmia Sh.* The Tragic Truth About India's Caste System // <http://reason.com/archives/2012/01/24/>.

Джа-ламу как исключение, подтверждающее правило: «за всю историю буддийской культуры оппоненты сумели найти только одну личность... Джа-лама». Относительно войны между буддистскими школами «желтошапочников» и «красношапочников» критик также пытается представить ее как якобы единственный пример, когда в качестве противопоставления спрашивает: «стало быть, за всю историю христианской Европы там только одна война приключилась?» Как видим, этот критик также апеллирует к мифу о миролюбивости буддизма как к чему-то самой-собой разумеющемуся, хотя сведения о многочисленных войнах в истории буддистских стран не являются тайной за семью печатями. Все это наглядно показывает степень мифологизированности представлений об истории буддизма у современных русских буддистов.

Примечательно, что и Арсеньев и все прочие буддистские критики книги протодиакона, высказываясь о Джа-ламе, при этом обходят молчанием факт истребления христиан в буддистской Японии, о котором написано в той же самой книге.

На фоне защиты «миролюбивости» буддизма, особенно выделяются такие высказывания буддистского критика в адрес православного оппонента: «Речь [идет] именно о буддизме как о религии, представляющей, с точки зрения Кураева, опасность для России. За это надо

Кураева бить»¹⁷¹; «По хорошему, он заслужил смертной казни»¹⁷². Вообще высказывания и критика и других буддистов на этом и других форумах зачастую носит явно издевательский и хамский характер. В тех редких случаях, когда кто-то из посетителей указывает на этическую неприемлемость подобного отношения, буддистские апологеты настаивают, что это правильно, ссылаясь на резкие пассажи против брахманистов, содержащиеся в канонических буддистских текстах. Тем самым они невольно подтверждают один из аргументов прот. А. Кураева против мифа о мирности и толерантности буддизма.

Автор воспроизводит еще один пропагандистский миф о буддизме: «можно храбро сказать, что в буддизме нет женщины как объекта дискриминации. Потому что буддизм — это единственная мировая религия, где женщина может быть и священнослужительницей, и основательницей религиозной практики, и хранительницей великих тайн». Между тем в южном буддизме, — например, в Таиланде, — до сих пор считается, что женщина не может быть монахиней. Нежелательность рождения в виде женщины упоминается в текстах как тхеравады, так и махаяны, например: «даже

¹⁷¹ <http://www.dharmakaya.ru/forum/index.php/topic,85.120.html>.

¹⁷² <http://www.dharmakaya.ru/forum/index.php/topic,85.75.html>.

становясь человеком, трудно избежать (участи) женщины и стать мужчиной» (Сутра 42-х глав, 36). Чем же плоха участь женщины? «Это невозможно, этого не может случиться, чтобы женщина стала совершенной, полностью просвещенной, — нет такой возможности... Это возможно, чтобы мужчина стал совершенным, полностью просвещенным — такая возможность есть» (Бахудатука-сутта, 115). В Бодхисаттвабхуми утверждается, что женщине, чтобы достичь просветления, нужно родиться в следующей жизни мужчиной. Только в ваджраяне положение женщины выше, а в целом «в раннем буддизме традиционным был взгляд на женщин как на ущербных... буддизм унаследовал взгляд на женщин, согласно которому если они не представлены как матери, то они изображаются либо как похотливые соблазнительницы, либо как вместилище зла»¹⁷³.

Когда Кураев приводит описание «гневной защитницы» богини Лхамо, на осле которой в качестве попоны изображается кожа, которую она содрала со своего сына после того, как убила его «за измену желтой вере». Арсеньев в качестве «опровержения» пишет, что убила она сына не за измену желтой вере, а за каннибализм. Видимо, критик не осознает, что такого рода уточнение ничего по сути не меняет в тезисе оппонента об ужасности тех образов «за-

¹⁷³ *Paul D.Y. Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition. Berkeley, 1985.*

щитников», на которые должен медитировать последователь ваджраяны.

Этот критик, как и Загуменнов, также пишет про то, что «сансара не иллюзорна, а подобна иллюзии», что было уже рассмотрено выше.

Арсеньев верно отмечает ошибку Кураева, когда тот, цитируя Оссендовского, перепутал Далай-ламу с Богдо-гэгеном.

Указанную протодиаконом практику медитации с «разложением» в уме собственного тела на составляющие элементы, равно как практику обращений к Джамсарану, критик не решается отрицать, но стремится объявить всего лишь «одной из тысяч возможных практик». Однако в действительности почитание упомянутых Кураевым «гневных защитников» Джамсарана и Лхамо занимает в российском традиционном буддизме весьма заметное место. В главном дацане России — Иволгинском, — согласно официальному сайту¹⁷⁴, Джамсарану и Лхамо проводятся службы ежедневно в восемь утра, также и в Агинском дацане¹⁷⁵, и в Баргузинском дацане¹⁷⁶, и в Атаган-Дырестуйском. Очень распространены в дацанах его изображения. Только особо почитаемые религиозные персонажи могут иметь ежедневные службы в главнейших культовых сооружениях.

¹⁷⁴ <http://datsan.buryatia.ru/services/tablechoisurn/>.

¹⁷⁵ http://aginskydatsan.ru/pages/khural_02.

¹⁷⁶ <http://i-bur.ru/index.php/barguzinskij-rajon/docto-primechatelnosti/item/1308-barguzinskij-datsan>.

Тематический указатель

Общая оценка буддизма 14-15, 27, 130-132, 135, 183, 194

Миссионерские методы буддизма 27-28, 42-43, 211

Увлечение буддизмом на Западе 44-45, 50, 65, 167-169, 196, 198, 208, 210

Искажения буддизма европейцами 142, 168-169, 247, 249, 266

Гипотеза о заимствовании христианства из буддизма 45-46, 49-50, 143-147, 172-174

Буддистское учение

Отношение к Богу Творцу в буддистском учении 16-19, 28, 47, 66-69, 101-103, 106-107, 148, 169-170, 197, 206, 226, 230

Боги буддизма 21, 27-28, 67, 88-89, 92, 99, 148, 169-170, 186-187, 233

Учение о Будде 28-29, 79, 102, 142-143

Учение об Ади-Будде 18-19, 67-69, 71-72

Бодхисатвы 93, 120-121, 201, 250, 292

Нирвана 69-70, 89, 103, 123, 162, 180-181, 187-188, 199, 255-256, 285-287

Царство сукавади 20, 81, 90

Реинкарнация 20, 29, 74-76, 90-91, 105, 253

Карма 75, 86, 122, 136, 199, 227, 253, 257
Нравственное учение буддизма 23-24, 30, 78, 82, 90-91, 106-108, 117-119, 181-182, 200-203
Учение о любви 31-32, 82-83, 108-109, 134, 137, 182, 192, 201, 207, 249
Учение о страдании 55-57, 115, 156-157, 216-217
Несуществование «я» 74-75, 116, 135-136, 148-149, 200-202, 205-206, 249-251
Учение о пустоте 103-104, 123, 136, 148-149, 206-207, 283-285
Иллюзорность мира 281-282
Учение о ламе 80, 231, 244
Чудеса буддизма 33, 35, 150-154

Буддистская практика

Аскетизм в буддизме 74, 122-124, 126-127, 137, 187-189, 243
Иконография буддизма 93, 220, 243
Медитативные практики буддизма 29-30, 122-123, 138, 245
Мантра «Ом мани падме хум» 21, 76, 94
Обряды и службы буддизма 22-23, 47, 206
Почитание «гневных защитников» 23, 170, 197-198, 260-262, 270, 279, 293, 297
Буддистское духовенство 24, 31-32, 36-39, 133
Кровавые жертвоприношения 277-279
Талисманы «бу» 95
Канонические книги буддизма (общая оценка) 22, 34-35, 142

Сравнение христианства и буддизма

Учение о мире в буддизме и христианстве 69-71, 85-89, 103-105, 178-179, 185-186

Учение о человеке 72-77, 105, 116-117

Учение о грехе 77-78, 106-107, 157, 181-182

Учение о спасении 79-80, 121-128, 157-161, 170-172, 209, 212-213, 245, 254

Учение о посмертии 81, 89

Статус священного текста 175-177

Статус общины 128-129, 178

Проблема смерти 194-196

Отношение к жизни 55-56, 127-128, 179-180

Отличие христианской молитвы от буддистской медитации 212-217, 237-241

Христос и Будда (сравнение) 94, 130, 154-156, 171-172, 191, 202, 216-217, 244

- рождение и происхождение 143-144, 174

- принесение во храм 51-52, 144

- пост основателя религии 52-53

- искушение демоном 144-145, 175

- отношение к злым духам 190-191

- смоковница 53

- о слепорожденном 53-54

- бытие до Адама 54-55

- преображение 145

- схождение во ад 145

- чудеса 150-152

История и современность

Разделение буддизма на секты 34-35

Миф о веротерпимости и миролюбивости буддизма 257-261, 272-276, 293-295

Преступления буддизма 32, 36-39, 197-198, 205, 257-260, 272-279

Отношение к женщине 251-252, 287-290, 295-296

Цитаты из канонических книг буддизма

- Алмазная сутра 201
- Бахудатука-сутта 296
- Бодхичарья-аватара 201
- Бхараджваджа сутта 289-290
- Ваджракхедика махаяна сутра 120
- Висуддхимага 249
- Гухьясамаджа-тантра 119
- Двасаникая-шастра 149
- Дигха никая 182
- Дхаммапада 58, 182, 202, 287
- Золотой свет шастра 103-104
- Кудака никая 180
- Ланкаватара-сутра 282, 286
- Лотосовая сутра 32-34, 54, 61, 244
- Лалитавистара 51, 61, 144, 291-292
- Магга-вибханга сутта 286
- Маджжима никая 153, 169
- Махавагга 153
- Махапраджня-парамита шастра 104
- Махаяна шраддхотпада шастра 282, 287
- Милинда-прасная 162
- Сутта-нипата 191, 286
- Сутра 42-х глав 282, 286, 296

Для отзывов: yurij.maximov@gmail.com

Содержание

Введение	3
<i>РУССКИЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ АВТОРЫ</i>	
Архиепископ Нил (Исакович)	13
Святой Николай (Касаткин)	26
Краснитский И.Ф.	49
Священник Иоанн Попов	62
Иеромонах Мефодий (Львовский)	84
Архиепископ Гурий (Егоров)	110
Свщмч. Александр (Миропольский)	134
Епископ Дометий (Горохов)	140
Кожевников В.А.	163
<i>СЕРБСКИЕ АВТОРЫ XX-XXI ВВ.</i>	
Святитель Николай (Велимирович)	184
Преподобный Иустин (Попович)	194
Димитриевич В.	196
Еротич В.	198
<i>ГРЕЧЕСКИЕ АВТОРЫ XX-XXI ВВ.</i>	
Протопресвитер Антоний (Алевизопулос)	204
Монашество Святой горы Афон	208
Котзабасис Я.	218
<i>АНГЛОЯЗЫЧНЫЕ АВТОРЫ XX-XXI ВВ.</i>	
Свидетельства бывших буддистов, обратившихся в Православие	224
<i>СОВРЕМЕННЫЕ РУССКИЕ АВТОРЫ</i>	
Протодиакон Андрей Кураев	246
Каковы отличия от христианского учения? ...	203
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ</i>	
Тематический указатель	300