



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



ВИВЕКАНАНДА



В. С. КОСТЮЧЕНКО

ВИВЕКАНАНДА



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва 1977

1Ф
К72

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Костюченко Владислав Сергеевич (род. в 1934 г.) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Специализируется в области истории индийской философии. Автор книги «Интегральная веданта» (М., 1970) и ряда статей по индийской философии классического периода и нового времени.

К $\frac{10501-031}{004(01)-77}$ 57-77

© Издательство «Мысль», 1977

© Скан и обработка: glarus63

*Земля Индии — вот мое
высшее небо.*

Вивекананда

*Если вы хотите знать
Индию, читайте Вивекананду.*

Рабиндранат Тагор

ВВЕДЕНИЕ

11 сентября 1893 г. несколько тысяч американцев, собравшихся в Большом зале Института искусств на Мичиган-авеню, в Чикаго, становятся свидетелями необычного зрелища. В 10 часов утра специально изготовленный огромный колокол — Либерти бэлл — извещает о начале первого в истории Всемирного конгресса религий. Десять ударов колокола символизируют десять крупнейших вероучений, представители которых приехали на конгресс: индуизм, буддизм, даосизм, конфуцианство, синтоизм, зороастризм, иудаизм, ислам, католицизм и протестантизм. Отзвучал последний удар колокола. Неподвижная, замершая в напряженном ожидании толпа молча следит за процессией, направляющейся к устроенному посреди Большого зала помосту. И процессия — идущие парами делегаты конгресса, и сам помост выглядят весьма экзотически: традиционные одеяния делегатов исчерпывают чуть ли не все разнообразие красок цветовой гаммы, помост же являет собой необычное смешение религиозных символов и изображений: здесь непринужденно соседствуют статуэтки божеств индуистского пантеона, буддийских бодхисаттв и христианских святых. Впечатление несколько портит занимающий центральную часть помоста гигантский, на редкость безвкусный

трон кардинала Гиббона — человека, которому поручено открыть конгресс и который — вместе с предназначенным ему троном — должен, по замыслу устроителей конгресса, символизировать особое, центральное и во всех отношениях преимущественное, место христианства в созвездии религий мира...

Делегаты занимают свои места. Внимание многих в зале привлекает молодой индеец, сидящий в кресле № 31 в президиуме. Правда, в отличие от других участников конгресса, этот делегат, зарегистрировавшийся под именем Свами* Вивекананда, не представляет никакой организации, не имеет официальных полномочий и практически никому не известен. Но очень уж импозантен облик незнакомца — пурпурное одеяние, желтый тюрбан, смуглое, чрезвычайно выразительное лицо, сияющие глаза, царственная осанка. Видевшие его в те времена вспоминают: «Он был прекрасен, как статуи богов, созданные в период классики...» (47, 570)**.

Уже на утреннем заседании председательствующий несколько раз посылает Вивекананде записки с предложением предоставить ему слово. Но последний все откладывает свое выступление. Решиться и в самом деле было нелегко: Вивекананде никогда еще не приходилось выступать перед столь большой аудиторией и в столь торжественной обстановке. К тому же —

* Свами — традиционная индийская форма обращения к духовному лицу.

** Здесь и далее в круглых скобках вначале дается порядковый номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, и далее — страницы источника (прим. ред.).

и это всегда будет характерной особенностью сотен его выступлений, лекций и докладов в разных странах мира — у Вивекананды в отличие от других делегатов не было заранее подготовленного текста речи. Он был глубоко убежден в том, что духовный контакт с аудиторией лучше всего устанавливается именно посредством импровизации, когда речь возникает спонтанно и выражает нынешнее, а не появившееся когда-то в прошлом, хотя бы и не очень отдаленном, состояние мыслей и чувств говорящего. Только когда первый день работы конгресса подошел к концу, Вивекананда выходит, наконец, на трибуну. Первые же его слова: «Мои братья и сестры — американцы!» — тонут в грохоте аплодисментов. В течение нескольких минут все присутствующие в зале стоя приветствуют молодого индийца и председательствующему с трудом удается восстановить тишину... Яркое и эмоциональное выступление Вивекананды становится сенсацией. Через несколько дней газетчики делают его имя известным всей стране. Правда, они порой безбожно перевирают это имя (Вивеканонда, Вивекаунда), правда, они помещают в своих статьях самые фантастические сведения о человеке, носящем его (Вивекананду называют «раджей», «буддистским жрецом», «теософом» — последнее приводит к скандалу ввиду весьма прохладного и скептического отношения Вивекананды к теософии), но все они единодушны в том, что молодой индеец — самая выдающаяся фигура среди участников конгресса. «Нью-Йорк критик» именует его «оратором божьей милостью», «Пресс оф Америка», стремясь подчеркнуть свое восхищение его эрудицией, неизменно называет его «профессором», но самый Примеча-

тельный отзыв о нем помещает «Нью-Йорк геральд»: «Услышав Вивекананду, мы поняли, как глупо с нашей стороны посылать миссионеров к нации, отличающейся такой ученостью» (61, 2, 305). Правда, вскоре к этим восторгам примешивается и некоторая доля ошеломленности. В самом деле, не слишком обычно услышать на религиозном конгрессе человека, который заявляет, что злейшими врагами человечества являются не столько атеизм и свободомыслие, сколько предрассудки и лицемерие, или что «предлагать религию голодным — оскорбление» (8, 1, 13)...

Как бы то ни было, пока газетчики ломают головы, пытаюсь выяснить прошлое загадочного индийца и осмыслить его порой столь неожиданные высказывания, у Вивекананды возникают свои проблемы. Его все больше тяготит окружающая обстановка, в которой он видит поразительное сочетание внешнего комфорта с внутренним бездушием, все чаще среди шума и блеска большого города вспоминаются скромные будни в индийских деревнях. Но больше всего, как он признается впоследствии (см. 73, 102) одной из своих учениц — сестре Ниведите (Маргарет Нобль), его мучит в это время следующее обстоятельство. Вивекананда — лишь одно из временно принятых имен молодого индийского саньяси* (настоящее имя его — Нарендранатх Датта). В течение многих лет скитаний по Индии он сменяет десятки таких имен. И это представляется ему высшим залогом внутренней свободы: сменяя имена, он каждый раз как бы рождается заново, не будучи связан ни одним из них, не будучи прикован к тому, что случилось с ним

* Саньяси — скитающийся аскет.

тогда, когда он их носил. И вот теперь настало время, когда поступить так уже нельзя: новое имя уже неотделимо от него. Правда, Вивекананда понимает всю неизбежность и необходимость случившегося; правда, он поступил бы так же, если бы ему вторично была предоставлена возможность выбора своего жизненного пути. Ведь его приезд в Америку не личная прихоть, цель этого приезда — привлечь внимание жителей развитых стран Запада к бедствиям индийского народа, пробудить в них сочувствие к этому народу и желание помочь ему. Да, все это так. И все же слава и успех — эти «божества цивилизованного мира» — отнюдь не восхищают молодого индийца. Для него это — горькая пилюля, которую приходится проглотить. И она столь горька, что, в то время как его известность достигает апогея, он чувствует себя — как никогда до сих пор — одиноким в комфортабельных номерах гостиниц и не может по ночам сдерживать слез (61, 2, 307). В этом органическом отвращении к шумихе славы, к личному преуспеянию — весь Вивекананда.

Впрочем, ни сам он, ни те, кто писал о нем в те годы, не могли даже отдаленно предвидеть, какое значение приобретет его имя в будущем. В нынешней Индии его знают практически все, как и «отца нации» Махатму Ганди. Одна из первых книг, с которыми знакомятся миллионы индийских детей в начальных классах школы, — это «Вивекананда для детей», книжка, изданная министерством информации Индии (см. 48). Взрослые могут познакомиться с сочинениями Вивекананды, опубликованными на 15 языках населяющих страну народностей. Но, быть может, более всего способствовала известности Ви-

векананды та дань благодарности и уважения, которую отдали ему самые выдающиеся индийцы XX в. Ганди: «Слова Вивекананды зажгли во мне пламя любви к Индии» (48, 7); *Неру*: «Вивекананда... был одним из великих основателей современного национального движения в Индии» (72, 6); *Тягор*: «Если вы хотите знать Индию, читайте Вивекананду» (48, 47).

Имя Вивекананды хорошо известно и далеко за пределами его страны. Его работы опубликованы в Англии, Дании, Финляндии, Франции, Германии, Греции, Италии, России, Польше, Португалии, Испании, Швеции, Бирме, Непале, Цейлоне, Японии. На многих языках изданы и книги о Вивекананде: воспоминания его современников, биографии, научные исследования. Самые яркие, самые волнующие и вдохновенные из этих книг, несомненно, знаменитые биографии Вивекананды и его учителя Рамакришны, принадлежащие перу Ромена Роллана (см. 33). Среди биографических работ, вышедших в последние годы, заслуживают внимания талантливые книги Кристофера Ишервуда и Винсента Шиэна (см. 57 и 84).

Литература о Вивекананде поистине огромна. Но у того, кто знакомится с ней ближе, возникает странное, неожиданное впечатление: кажется, что речь идет не об одном, а о двух людях, носящих одно имя. Ведь во многих книгах, например, уже в монументальной «Жизни Вивекананды», изданной в связи с десятилетием его смерти (см. 61), он изображается преимущественно как типичный индийский святой (садху) и духовный наставник (гуру). Здесь нет недостатка в описании «чудес», мистических «озарений» и «видений» (заметим, кстати, что умонастроения

тех, кто набрасывает покров таинственности и необычности на многие эпизоды жизни Вивекананды, в сущности не очень-то созвучны внутреннему складу этого человека, который пусть и не всегда был последователен, но все же чаще всего призывал и стремился к трезвой оценке так называемых чудес). Немало книг такого рода вышло на Западе — в них центральное место занимает сопоставление идей Вивекананды с мыслями европейских мистиков — от Псевдо-Дионисия Ареопагита до Бонавентуры.

Но есть и книги иного рода — к ним относятся, например, воспоминания брата Вивекананды — Бхупендранатха Датта (см. 52). Здесь Вивекананда — прежде всего патриот, человек, сердце и ум которого постоянно поглощены поисками того, как облегчить судьбу своих соотечественников, как вернуть утраченное человеческое достоинство миллионам людей, находящихся на низших ступеньках социальной иерархии. Именно к ним обращены его ставшие крылатыми слова: «Даридра Нараяна (нищие — боги)!» Именно о них думает он, когда пишет: «Сначала — хлеб, потом религия. Мы пичкаем бедняков слишком большим количеством религии, в то время, как они хотят есть... Пока хоть одна собака в моей стране не имеет пищи, накормить ее — вот вся моя религия» (цит. по: 22, 116).

И не случайно, как вспоминает Маргарет Нобль, он мог сохранять подобающее саньяси спокойствие духа во всех случаях, кроме одного — когда речь шла о бедственных судьбах Индии: тогда он метался «подобно льву, накрытому сетью» (73, 51). Вот эта страсть, эта не знающая успокоения любовь к Индии и сделала Вивекананду великим индийцем.

Но «два лика» Вивекананды — это не просто результат односторонности работ о нем (хотя такая односторонность, в особенности у тех, кто преувеличивает чисто религиозную сторону его деятельности, несомненно, имеет место) *. Сложно, неоднозначно, зачастую противоречиво творческое наследие самого Вивекананды. Прошлое соседствует здесь с будущим, попытки возродить ценности древних времен — с утверждением новых, созвучных гуманистическим устремлениям нашего времени ценностей.

Многие из тех, у кого ныне на устах имя Вивекананды, опираются именно на такие стороны его учения, в которых он менее всего свободен от груза устаревших религиозно-идеалистических традиций; но если он движется *вперед*, они движутся *вспять*. Все лучшее, все живое и непреходящее в его наследии связано именно с его движением *вперед*, и в этом смысле Вивекананда — это *начало и итог*: своеобразный «итог» «индийского духовного ренессанса» XIX в. и *начало* ряда радикально-демократических тенденций в идеологии индийского национально-освободительного движения XX в. Показать это — задача настоящей книги.

* Так, в книге «Что такое религия по словам Вивекананды», изданной в Нью-Йорке в 1962 г., утверждается, что миссия Вивекананды была чисто «духовной, а не политической или даже социальной» (94, XXI).

В ПОИСКАХ НОВОЙ ИНДИИ

1. «БРИТАНСКАЯ ИНДИЯ» ИЛИ «ВОЗРОЖДЕННАЯ АРЬЯВАРТА»?

Начало и конец XIX в. в Индии отмечены двумя, быть может, не столь уж заметными, но несомненно глубоко символическими событиями. В 1800 г. по поручению английских властей некий доктор Фрэнсис Бьюкэнен составляет обзор территорий, захваченных Англией в четвертой (и последней) войне с некогда могущественным государством на юге Индии — Майсуром (см. 56, 345). В 1899 г. организация, уже хорошо известная в Индии, но отнюдь не в остальном мире, — Индийский национальный конгресс, — принимает свой первый устав (см. 74, 181).

Хотя история проникновения англичан в Индию начинается с 1600 г. и связана с анналами прославленной Ост-Индской компании, прямой вооруженный захват индийских территорий осуществляется в течение ста лет — с середины XVIII по середину XIX в. — от битвы при Плесси (1757) до подавления Великого народного восстания 1857—1859 гг. Вначале захват этот ведется под прикрытием все той же компании, бывшие клерки которой неожиданно становятся полководцами, генерал-губернаторами и даже

возводятся в ранг «национальных героев» (именно такова судьба недоучки и авантюриста Клайва, «победившего» при Плесси наваба Бенгалии с помощью подкупов и подлогов, обеспечивших ему поддержку в стане противников).

В XIX же в. колониальные дела постепенно переходят непосредственно в руки английского правительства (процесс завершается в 1858 г. манифестом королевы Виктории о ликвидации Ост-Индской компании). Впрочем, методы ведения их в течение всего этого длительного периода не претерпевают существенных изменений. «Британский лев» полагается не столько на свою силу, сколько на испытанный макиавеллиевский принцип — «Разделяй и властвуй»: «Каким образом установилось английское владычество в Индии? Верховная власть Великого Могола была свергнута его заместителями. Могущество заместителей было сломлено маратхами. Могущество маратхов было сломлено афганцами, и пока все воевали против всех, нагрянул британец и сумел покорить их всех» (2, 224).

В течение десятилетий разжигаются, поощряются, используются межнациональные и межплеменные, религиозные, кастовые распри между индийцами. В результате гигантский человеческий массив — жители Индостана — оказывается слабее кучки завоевателей. Это обстоятельство и все, что из него вытекает, было хорошо понято лучшими умами Индии уже в XIX в. По словам Ромена Роллана (1928), «в течение столетия в новой Индии единство было главной мишенью для стрел всех лучников» (цит. по: 84, 299).

Другим — и конечно же прямо связанным с первым — принципом колониальной политики

была сознательная опора на ретроградные силы индийского общества от блистательных магараджей до невежественных и суеверных священнослужителей—брахманов. Вопреки мифу о просветительской и цивилизаторской миссии англичан в Индии передовым представителям индийского общества в течение многих лет — в особенности в начале XIX в. — приходилось бороться с предрассудками, суевериями, изуверскими обычаями, преодолевая сопротивление не только местных ретроградов, но и их покровителей в колониальной администрации. Весьма примечательно, что в то самое время, когда христианские миссионеры в священном гневе вещали миру об ужасах языческого культа в Индии, Ост-Индская компания получала сотни тысяч фунтов стерлингов прибылей от жрецов этого культа, причем немалую часть указанных денег составляли доходы от храмовой проституции (прославленные девадаси — баядеры) и церемоний с участием печально известных колесниц Джагганнатха — Джаггернаута (см. 60, 77).

Третьим принципом колониальной администрации (по существу постоянно осуществляемым, но, разумеется, признаваемым открыто лишь в особо скандальных случаях) было разграничение «европейских» и «азиатских» методов в политике, своего рода «двойной моральный стандарт» в этой сфере. Сомнительная «честь» впервые открыто сформулировать тезис о позволительности любых средств в политической борьбе европейцев с азиатами принадлежит первому английскому генерал-губернатору в Индии Уоррену Хейстингсу. Хейстингс высказал его в ходе возбужденного против него процесса, когда известный своим красноречием Эдмунд Бёрк мет-

ко охарактеризовал стиль его правления, как сочетание «подлости торговца с жестокостью пирата» (74, 85). Не удивительно, что в результате практического осуществления этого тезиса к концу «славной эпопеи» британского завоевания Индии можно было бы набрать «приличных размеров сундук» из разорванных «клочков бумаги» — договоров колониальной администрации с туземными властями (см. 76, 97). И если для передовых мыслителей — индийцев нового времени было столь характерно противопоставление циничному положению об оправданности любых средств в политике положения о внутренней связи средств и целей, то это — помимо ряда других причин — было прямо связано с протестом против английского «колониального стиля» в политической жизни.

Последствия британского завоевания Индии не замедлили сказаться, и они были воистину катастрофическими уже к середине прошлого века. «...Не подлежит никакому сомнению, — писал Маркс в 1853 г., — что бедствия, причиненные Индостану британцами, по существу иного рода и неизмеримо более глубоки, чем все бедствия, испытанные Индостаном раньше» (1, 131). Прежние завоевания затрагивали лишь поверхность индийского общества, это подорвало сами его основы. Составлявшая на протяжении многих столетий предмет постоянных забот сменявшихся друг друга правительств и жизненно важная для населения ирригационная система была заброшена и пришла в упадок. Сокрушительный удар был нанесен традиционной индийской общине (благодаря введению новых систем земледелия — заминдари и райотвари). Хлынувший уже в начале XIX в. в Индию поток

английских товаров разорил миллионы индийских ремесленников.

К тому же это была «потеря старого мира без приобретения нового...» (1, 132). Становление капитализма в Индии долгое время напоминает «бег на месте». Для первоначального накопления почти не остается средств—их выкачивает Англия. В 1875 г. высокопоставленный чиновник английской администрации маркиз Солсбери цинично советует: «Поскольку Индии надлежит делать кровопускание, необходимо позаботиться, чтобы хирургический нож был применен к тем частям ее тела, где наблюдается избыток крови...» (74, 159). Впрочем, этому совету не следуют. Кровь выкачивают отовсюду, в том числе и из почти обескровленных «частей тела». Результат — массовая гибель разоренных крестьян и ремесленников. Если уже в первой половине века «равнины Индии белеют костями ткачей» (25, 239), но число погибших голодной смертью все же не превышает 7 млн. человек, то во второй — от голода умирает около 30 млн. индийцев, преимущественно крестьян (см. 21, 81). Оставшиеся балансируют где-то на грани между жизнью и смертью: если в конце XIX в. годовой доход на душу населения в Англии — 40 фунтов стерлингов, то в Индии — этой некогда заповедной «стране богатств и чудес» — 1 фунт (см. 74, 159).

Но, как гласит восточная пословица, «ночь темнее всего перед рассветом». Сами же англичане невольно создают предпосылки для краха колониальной системы правления. После подавления Великого народного восстания 1857—1859 гг. Англия усиленными темпами производит строительство железных дорог, начатое еще

до восстания. Дорогам придается не только экономическое, но и стратегическое значение. Вокзалы и станции сооружаются в виде крепостей с толстыми стенами и бойницами. По замыслу властей, это — опорные пункты в возможной в будущем борьбе против новых мятежников (см. 29, 84). Но эти мрачные символы колониального господства означают одновременно и нечто совсем иное и не созвучное умунастроениям их создателей. По крайней мере один человек уже в середине XIX в. отчетливо видит цепь исторических последствий их создания. Это — Карл Маркс. «Железные дороги станут, — по его словам... — в Индии действительным предвестником современной промышленности. ...Современная промышленность, которая явится результатом проведения железных дорог, приведет к разложению системы наследственного разделения труда...» И наконец, «население Индии не сможет пожать плодов созревания тех элементов нового общества, которые посеяла среди него британская буржуазия... пока сами индийцы не станут достаточно сильными, чтобы навсегда сбросить с себя английское иго» (2, 228—229). История оправдала все эти предсказания. К концу XIX в. в Индии возникает несколько сот фабрик и заводов, формируются рабочий класс и промышленная буржуазия, приобретает все больший размах освободительное движение.

Не помогли ни попытки запугать местное население посредством действующих на воображение казней участников антианглийских восстаний*, ни создание развернутой сети вооружен-

* Восставших в 1857 г. сипаев расстреливали из пушек, привязав их тела к жерлам, — эта чудовищная сцена запечатлена в знаменитой картине Верещагина.

ных «опорных пунктов», ни политика подачек верхушке индийского общества. Через 10 лет после подавления Великого народного восстания английский вице-король Джон Лоуренс мрачно констатировал: «Индия спокойна — как пороховой погреб перед взрывом» (74, 171).

И в самом деле, уже в 70-е — 90-е гг. по Индии прокатывается волна народных выступлений, причем крестьянские восстания теперь сочетаются с забастовками и стачками рабочих. Так дают о себе знать главные силы антиколониальной борьбы. Но возглавила эту борьбу, победоносно завершившуюся в середине XX в., национальная буржуазия.

Во второй половине XIX в. в Индии возникает ряд общественных и политических организаций, выражающих ее интересы. Главная из них — созданный в 1885 г. Национальный конгресс (ИНК). Правда, в первые годы своего существования конгресс не выходит за рамки «лояльной оппозиции». По словам значительно более радикально настроенного представителя оппозиционных кругов Тилака, политика этой организации поначалу сводится к «трем «п» — просить, протестовать, подлаживаться» (25, 537). Либеральные лидеры конгресса отнюдь не против сохранения господства Англии в Индии, более того, они поют дифирамбы английскому политическому строю и преклоняются перед английской социальной философией: «Имена Бёрка и Маколея, Gladstone и Морли, Карлейля и Эмерсона звучат музыкой для их ушей» (46, 1, 176) *. И все-таки даже эти лидеры все чаще

* К этому списку надо добавить имена Бентама и Милля. Влияние основоположников утилитаризма на идеологию либеральной части ИНК было огромным. Не

упрекают буржуазию метрополии в отходе от ее собственных лозунгов «свободы, равенства и братства», когда дело касается Индии, и призывают ее вернуться к ним (примечательно, что одно из сочинений крупнейшего теоретика ИНК тех времен Дадабхая Наороджи носит название «Бедность Индии, или *Неанглийское* правление»). К началу же XX в. в конгрессе выступает радикальное мелкобуржуазно-демократическое течение, получившее название «крайних» (экстремистов). Лидеры «крайних» — прогремевшая на всю страну «тройка» — Лал, Бал, Пал: Лал Ладжпат Рай, Бал Гангадхар Тилак, Бепин Чандра Пал (несколько позже одним из вождей экстремистов становится Ауробиндо Гхош).

Экстремисты отказываются верить в «добрые чувства» английской буржуазии и призывают индийский народ к «самопомощи», к развертыванию массовой антиколониальной борьбы и к применению широкого диапазона средств в этой борьбе (не исключая и насилия). Они настроены резко отрицательно по отношению ко всякому англофильству в теории и на практике, их идеалы — независимость (сварадж) и общественное устройство, противостоящее как средневековой феодально-кастовой организации, так и европейскому социальному строю — дхармарадж. Политический радикализм сочетается у них с утопизмом (обращение к «золотому веку» Индии — сатьяге, попытка найти в реформированном индуизме ключ к решению социальных конфликтов и построению дхармараджа и т. д.).

Когда в конце XVIII в. первый британский

случайно поэтому, что более радикальное крыло конгресса выступало впоследствии с резкой критикой утилитаризма.

генерал-губернатор в Индии Уоррен Хейстингс, стремясь подчеркнуть свое отличие от недоучки Клайва, сопровождал слащавоодобрительным предисловием английский перевод «Бхагавадгиты» и даже допускал в своем предисловии, что эта древняя религиозно-философская поэма переживет эпоху английского господства в Индии (см. 33, 66), он никак не мог предвидеть одного — той роли, которую сыграет «Гита» в идеологии движения, направленного против этого господства. Между тем в начале XX в. члены тайных обществ, организованных экстремистами, дают клятву бороться за освобождение Индии, держа в руках меч и «Бхагавадгиту» (см. 75, 72). Комментарии к «Гите» пишут Тилак, Ауробиндо Гхош, а впоследствии, правда, интерпретируя ее существенно иным образом, — и Ганди. Новая роль «Гиты» (а вместе с тем и переосмысливаемых сообразно потребностям времени религиозно-философских идей древности вообще) определилась далеко не сразу. Она была подготовлена всем ходом развития индийской философской мысли нового времени. Рам Мохан Рай апеллирует к *упанишад*ам, Даянанда Сарасвати — к *ведам*, Тилак (вслед за Вивеканандой) — к «Гите» — так «завершается круг», оказываются привлечены и переосмыслены самые важные религиозно-философские памятники индуизма. Весь этот процесс, совершающийся с указанной последовательностью, отнюдь не случаен. Логику его мы и попытаемся проследить в дальнейшем.

То внезапное после нескольких столетий застоя пробуждение философской и социальной мысли, которое столь характерно для Индии XIX в., именуют по-разному, и имена эти за-

ставляют нас вспомнить три великие культурно-исторические эпохи в Европе. Чаще всего (в особенности в самой Индии) этот этап в развитии индийской культуры вообще и философии в частности называют «возрождением», но нередко его характеризуют также как своеобразное переплетение ренессанса и реформации или реформации и просвещения (см., напр., 71, 7; 45, 17; 35, 127; 24, 15). Ни одна из производимых в этой связи аналогий в сущности не является чисто формальной или случайной: в прогрессивной индийской мысли XIX в. действительно оказались своеобразно слиты, «спрессованы» черты хронологически и по существу отличных друг от друга (в Европе) духовных формообразований. В то же время аналогии, разумеется, и относительны: целое отлично от чисто арифметической суммы выделяемых в составе его тенденций как в силу их переплетения и взаимоограничения, так и в силу специфики определяющих соотношение этих тенденций социальных условий и идейных традиций.

Начнем с наиболее распространенной аналогии — с европейским Возрождением. Хотя, проводя ее, индийские авторы часто впадают в преувеличение — так, по словам Дж. Саркара, в Индии XIX в. наблюдается подлинный ренессанс, более широкий по охвату, более глубокий и революционный, чем в Европе (см. 64, 1), — тем не менее их настойчивость в проведении соответствующей аналогии в общем понятна. Ведь уже первый крупный представитель индийской философской мысли нового времени — Рам Мохан Рай апеллирует в своей борьбе со схоластикой к мыслям и идеям такого завершающего великие традиции Ренессанса мыслителя, как

Фрэнсис Бэкон (см. 80, 1, 474). Ведь прославившийся своей деятельностью в области народного образования Ишвар Чандра Видьясагар — директор школы, в которой обучался Вивекананда, — издает в 1849 г. ставшую весьма популярной среди передовой индийской молодежи книгу «Великие европейцы», в которой идет речь о Бруно, Галилее, Копернике (см. 66, 24). Ведь такой человек, как Банким Чандра Чаттерджи, сочетавший огромный поэтический талант с незаурядным даром публициста, человек известный всей Индии как автор песни, ставшей гимном индийских патриотических сил, — «Банде матарам», всю жизнь проявляет глубочайший интерес к европейскому Ренессансу и считает эту эпоху наиболее созвучной своему умонастроению (см. 63, 429). Число таких примеров можно было бы умножить. Но дело не только в них.

Между европейским и индийским философским «возрождением» существует целый ряд параллелей, и отнюдь не только внешних: в обоих случаях перед нами — критика обветшалых средневековых представлений, догм, обычаев; в обоих случаях средневековым идеям противопоставляются идеи, почерпнутые из классической древности*; в обоих случаях — «новая жизнь» древних идей связана с переосмыслением места человека в мире и обществе; в обоих случаях, наконец, речь идет о конфронтации феодальной и за-

* В Индии, как и в Европе, философы стремились «очистить» подлинный лик древних философских произведений от тысячелетней пыли — Рам Мохан Рай и Даянанда сами занимались переводами памятников индийской культуры, сочетая интерес к философии с интересом к филологии.

рождающейся буржуазной идеологии. Но не менее существенны и различия. Во-первых, индийской буржуазии приходится оспаривать «место под солнцем» не только у феодальных сил, но и у иноземного капитала. Во-вторых, в отличие от философов европейского Возрождения индийские философы XIX в. имеют дело и с таким мыслительным материалом, как уже выработанная в странах Европы буржуазная идеология. Причем их отношение к ней крайне противоречиво: с одной стороны, в ее арсенале немало близкого им, с другой — это «чужая», «навязываемая», эмоционально сближаемая с европоцентристскими и англофильскими установками идеология. В-третьих, классическая древность, к которой апеллируют индийские мыслители XIX в., гораздо менее резко отделена в духовном плане от средневековья, чем это имело место в Европе.

Все это и обусловило характерные особенности философии индийского «ренессанса». В ней фактически нет самостоятельной разработки методологии научного исследования природы: в этом европейская философия ушла далеко вперед и не это было для индийских мыслителей XIX в. самым актуальным. В центре их внимания постоянно находится проблема человека с ее разнообразными общемировоззренческими и социальными импликациями. Решая эту проблему, они выдвигают ряд идей, противостоящих средневековому пониманию места и роли человека в мире. Идея равенства или по крайней мере относительности различий между людьми противопоставляется идее неподвижной социальной иерархии, идея свободы — идее жесткой «запрограммированности» поведения человека

его положением в системе каст, идея социальной активности — квиетизму, идея значимости реальных земных условий, «мирских» благ — односторонне аскетическому идеалу и т. д.

При всем том индийские мыслители не выходят, как правило, за рамки религии: речь идет преимущественно о переосмыслении, модификации, модернизации религиозных представлений. Не случайна аналогия между идеологией этих мыслителей и идеологией европейской Реформации. Крупнейшие представители индийской философской мысли XIX в. одновременно — основатели религиозных организаций реформаторского типа: Рам Мохан Рай — «Брахмо самаджа», Даянанда — «Арья самаджа», Рамакришна и Вивекананда — «Миссии Рамакришны». Тенденция, проявившаяся в теории и практике этих организаций, имеет немало общего с соответствующими тенденциями протестантизма на заре его возникновения: упрощение культа, уменьшение прав священнослужителей, основной акцент на личное, а не опосредствованное церковью отношение человека к богу. Правда, в отличие от ряда разновидностей протестантизма эти организации так и не стали по-настоящему массовыми. Их влияние на традиционный индуизм было по преимуществу не прямым, а косвенным. Дело в том, что все эти организации связывали проводимые ими реформы со стремлением возродить былое национальное величие Индии. Их идеология самым тесным образом переплеталась с идеологией национально-освободительного движения. Ведь в условиях XIX в. в Индии «религия оказывалась фактически доступной, а зачастую и единственно возможной формой протеста против колониального гнета, к тому же

формой наиболее понятной и приемлемой для широких народных масс» (16, 100). И вот именно благодаря роли, которую сыграли «неоиндустские» идеи в освободительном движении, они и получили широкое распространение и авторитет, которым они пользуются в современной Индии.

С самого начала индийская «реформация» была связана с просветительскими идеями. Ведь европейское Просвещение хронологически непосредственно предшествовало деятельности первых философов Индии нового времени, это был своего рода «отправной пункт» знакомства индийцев с европейской культурой (от которой они двигались вглубь, ретроспективно — вплоть до, как мы видели, глубоко заинтересовавшей их эпохи Возрождения). Вера в великую историческую роль науки, разума, образования, в их освободительную и очистительную миссию в борьбе с суевериями, голодом, болезнями весьма характерна для передовых умов Индии XIX в. Но она же сочетается с верой в необходимость сохранения «очищенной» и «рационализированной» религии. С течением времени это сочетание приобретает особый смысл. По мере того как в Европе рушатся просветительские иллюзии, а витавшее перед умственным взором просветителей «царство разума» оказывается не чем иным, как «идеализированным царством буржуазии» (5, 190), в Индии все более широкое распространение получает утопическое представление о том, будто «очищенный» индуизм даст индийскому народу возможность — после преобразования традиционной феодальной структуры общества — избежать бедствий и пороков «европейской цивилизации» (см. 14, 30).

Все основные особенности индийской философской и социальной мысли нового времени ярко сказываются уже в произведениях человека, которого Рабиндранат Тагор назвал «творцом новой Индии» (69, 621), — *Рам Мохан Рая* (1772—1833). Рая почти легендарная фигура в индийской истории. Наибольшую известность он получил благодаря драматическим эпизодам, связанным с его мужественной борьбой против ретроградного обычая самосожжения вдов (сати). Борьба эта началась в 1811 г., когда Рая попытался воспрепятствовать самосожжению жены своего брата — Алокманджари. Предпринятая им попытка отговорить молодую женщину от подчинения требованиям бесчеловечного обычая не увенчалась успехом... Как загипнотизированная Алокманджари шагнула к жертвенному столбу, участвовавшие в церемонии брахманы связали ее ноги и руки, а затем зажгли погребальный костер. Когда языки пламени коснулись ног вдовы, она закричала от боли; Рая рванулся к ней на помощь, но был удержан окружающими ее фанатиками; страшные крики заживо сгорающей женщины были заглушены грохотом множества барабанов, а искаженное в предсмертной гримасе лицо — скрыто десятками протянутых с разных сторон бамбуковых палочек (см. там же, 1—2)... Так описывают этот эпизод из жизни Рая его биографы. Впоследствии, как гласит легенда, Рая нередко можно было увидеть у погребальных костров. Иногда его попытки предотвратить сати удавались, чаще же — нет. Но главное — ему удалось развернуть в печати широкую кампанию против обычая. Полемика была ожесточенной. От «святотатца» Рая отвернулись не только его друзья, но и родст-

венники. И все же он победил — в 1829 г. под давлением общественного мнения глава английской колониальной администрации — лорд Уильям Бентинк запрещает сати. Впрочем, борьба с самосожжением вдов — только одна страница, хотя и яркая, в развернутой Раем борьбе за переустройство общественных отношений в стране. Рай выдвигает целую программу преобразований, имеющую достаточно явно выраженный антифеодальный характер. Она включает в себя экономическое, политическое и культурное сближение между различными индийскими народностями, разделение законодательной и исполнительной власти, введение демократических свобод (прежде всего свободы слова), развитие точных наук, реформу существующей системы просвещения с целью усвоения широкими кругами индийцев современных научных достижений и т. д.

Особое значение имеют выступления Рая за ликвидацию кастовых перегородок между индийцами. По его словам, «система кастовых различий со всеми ее многочисленными подразделениями совершенно лишила индусов чувства патриотизма» (46, 1, 72). Не менее резко осуждает Рай защитников якобы «природного» неравенства между женщинами и мужчинами. В одном из своих сочинений, специально посвященных разоблачению сторонников тезиса о таком неравенстве, он приводит целый ряд аргументов в пользу одинаковости умственных способностей мужчины и женщины, их волевых потенциалов, их нравственных задатков (см. 80, 1, 360—361). Что касается характерного для его времени отношения к женщине, то Рай с горечью констатирует: «Во время бракосочетания женщину

признают «половиной» супруга, но потом ее третируют как некое животное» (там же, 362). Вообще выступления в пользу равенства весьма характерны для Рая. Именно в связи с требованием равенства Рай высоко оценивает, например, евангельское положение о необходимости поступать с другими так, как нам желательно было бы, чтобы поступали с нами, трактуя это положение как противостоящее феодально-иерархической, в частности исходящей из признания кастовых привилегий, системе ценностей (см. 80, 2, 483—485).

Другой характерной чертой этических представлений Рая является их направленность против теорий, проповедующих уход от мира, квиетизм и индифферентизм (см. 80, 1, XVIII), а также принижающих роль земных радостей, включая и «разумный комфорт» в жизни человека (см. там же, 35).

Наконец, третьей характерной чертой этих представлений является постоянное подчеркивание роли разума в жизни людей. Суду разума подвергается все: существующий государственный строй, социальные установления и обычаи (ср. предложенную Раем систему реформ), религия.

Рай считает противоречащими разуму такие элементы индуистской религии, как политеистические представления, мистические обряды, идолопоклонство. Он не признает чудес, откровений, божественных воплощений (аватар). Более того, он выступает против «святая святых» индуизма — концепций сансары (переселение душ) и кармы (закон, регулирующий это переселение). Аналогичным образом Рай подходит и к анализу других религий. В христианстве, скажем, он

видит не меньше предрассудков, чем в индуизме (см. 80, 1, 147). На эту тему им написано несколько объемистых работ, но, быть может, самой острой является маленький (всего на 2 странички) «Диалог между миссионерами и тремя китайскими обращенными» (см. 80, 2, 911—913). Когда миссионер спрашивает у своей недавно обретенной паствы, сколько существует богов, следуют ответы: три, два, ни одного (три в соответствии с числом лиц троицы, два — ибо одно лицо погибло, ни одного — ибо гибель одного есть гибель всех). Без труда можно себе представить влияние подобных памфлетов на отношение миссионеров к Раю.

Рай пытается выделить «универсально значимое» в индуизме посредством сопоставления его с содержанием других религий, «очищения» от временного и условного, своего рода умственной «дистилляции». При этом он приближается к деизму, как отмечает большинство исследователей его творчества (см., напр., 26, 72; 24, 16; 35, 140).

Но по крайней мере в двух существенных пунктах Рай сохраняет связь с индуистской традицией. Прежде всего он признает высший авторитет в делах религии за таким источником, как упанишады. Стремясь обосновать этот авторитет, он даже ограничивает обычно столь превозносимую им роль разума: «Обращаясь к разуму, как верховному судье, мы вскоре обнаруживаем, насколько он недостаточен сам по себе для того, чтобы привести нас к объекту наших устремлений. Нередко мы убеждаемся в том, что вместо того, чтобы облегчить достижение цели или избавить нас от беспокойства и волнений, он приводит нас к всеохватывающему и

безнадежному сомнению, несовместимому с сохранением нашего счастья и безопасности» (цит. по: 46, 1, 86). Стремясь способствовать выявлению подлинного содержания упанишад, Рай лично переводит с санскрита на бенгали ряд важнейших из них («Иша», «Мундака», «Кена» и др.). Почему именно упанишады привлекают внимание Рая? Во-первых, ввиду содержащихся в них полемических мест, направленных против ритуализма, характерного для других частей вед. Такая направленность была созвучна реформаторским устремлениям Рая. Во-вторых, ввиду сохранившихся в этом памятнике свидетельств антибрахманского характера: в роли знатоков высшего духовного начала — Брахмана там порой выступают не только кшатрии, но даже шудры («Чхандогья»). Это созвучно выступлениям Рая в пользу равенства. Наконец, в-третьих, ввиду того что в упанишадах дается безличная и не связанная непосредственно с конкретно-мифологической стороной индуизма трактовка бога.

Второй пункт, в котором Рай сохраняет связь с традицией, — это его трактовка понятия Брахмана в упанишадах. Исторически существовали три главных трактовки Брахмана и его отношения к миру. Они связаны с именами Шанкары, Рамануджи и Мадхвы (представителей адвайты, вишишта-адвайты и двайта-веданты — монизма, ограниченного монизма, дуализма). Рай выбирает вариант Рамануджи, противопоставляя его варианту Шанкары. Бог и мир, утверждает он вслед за Рамануджей, относятся друг к другу, как душа и тело (см. 80, 1, 69). Интересны мотивы этого выбора. Рай предпочитает Рамануджу Шанкаре потому, что первый в от-

личие от последнего признает реальность мира. А это немаловажно с этической точки зрения: Рай подчеркивает связь учения об иллюзорности мира — майя-вады Шанкары с присущим его философии квиетизмом (см. там же, XVIII).

Обращение Раю к одному из источников древнеиндийских философских традиций прямо связано с его выступлениями против миссионерско-колонизаторского тезиса о «второсортности» народов Азии по отношению к народам Европы. По его глубокому убеждению, именно Индия является колыбелью человеческой культуры: «Обращаясь к историческим фактам, нетрудно убедиться, что заря разума взошла над миром благодаря нашим предкам, ее первые лучи забрезжили на Востоке» (цит. по: 50, 619). В то же время Рай весьма высоко расценивает современную ему английскую цивилизацию. Он питает иллюзии о возможности насаждения свободы в Индии с помощью «просвещенных» англичан. Он склонен апеллировать к общественному мнению Англии с целью исправления «неправильных» действий колониальной администрации. По его мнению, британское владычество в Индии «хотя и является чужеземным игом, должно привести быстро и определенно к улучшению положения местного населения» (цит. по: 20, 2, 581).

Не случайно к Раю обратятся впоследствии и мелкобуржуазные националисты конца XIX в. и либеральные деятели конгресса. Одних привлекает в нем его приверженность национальной культуре, других — апелляция к британскому общественному мнению и проповедь реформ, осуществляемых под эгидой английских властей.

Крупнейшие индийские мыслители XIX в. — Даянанда Сарасвати, Рамакришна, Вивекананда выступают как продолжатели первой тенденции в мировоззрении Рая.

Что касается судеб религиозно-реформаторских начинаний Рам Мохан Рая, то они складываются следующим образом. Основанное им в августе 1828 г. «Общество почитателей Брахмана» — «Брахмо самадж» после его смерти (1833) возглавляют Дварканатх, а затем Девендранатх Тагоры (дед и отец знаменитого поэта). Общество все дальше уходит от традиционного индуизма. Девендранатх Тагор отказывается от тезиса о непогрешимости священных текстов индуизма (шрути), включая и упанишады. Он снимает с себя шнур, который по традиции должны носить «дважды рожденные» — члены высших каст. Впоследствии ряд деятелей самаджа выступают за узаконение браков между членами различных каст (так называемые браки брахмо) и вторичного выхода замуж вдов. В связи с отношением к этим реформам в 1866 г. происходит раскол на «Ади (первоначальный) Брахмо самадж» (возглавляемый Девендранатхом Тагором) и «Брахмо самадж Индии» (во главе с Кешаб Чандра Сенем).

В 1878 г. происходит новый раскол, в результате которого выделяется так называемый «Садхарана (сплоченный) Брахмо самадж». Несомненно, эти расколы значительно ослабили влияние реформационного движения, у истоков которого находился Рам Мохан Рай. Главное же — все три самаджа слишком далеко ушли от традиционного индуистского учения. Они уже не воспринимались рядовыми индийцами как «свои», выросшие на индийской почве органи-

зации. По авторитетному свидетельству Рабиндраната Тагора (в знаменитом романе «Гора»), деревенские жители рассматривали «Брахмо самадж» как какую-то чужеземную секту (см. 36, 555). Это не было случайностью. Ведь один из лидеров брахмоистского движения — Кешаб Чандра Сен именуется не иначе, как Иисусом (слугой Иисуса) и видит в христианстве средство для объединения Европы и Азии (см. 33, 75). Он же в выпендренных выражениях говорит о «персте судьбы», проявившемся в завоевании Индии христианской державой — Англией и называет английскую королеву «любимой матерью» индийцев (см. 96, 33). Заявления подобного рода сближали многих деятелей брахмоистского движения с формирующейся в Индии (особенно активно этот процесс идет после подавления восстания 1857—1859 гг.) так называемой англо-индийской прослойкой.

Если в начале XIX в. английские власти выступают за «сохранение» индийской культуры, а чиновники колониальной администрации пытаются прославиться в качестве «знатоков» этой культуры и меценатов (вспомним Хейстингса), то к середине века положение дел радикально меняется. Английское правительство во все возрастающей степени начинает следовать совету Маколея: «Мы должны сделать все, что в наших силах, чтобы сформировать прослойку, состоящую из людей, способных быть посредниками между нами и миллионами, которыми мы управляем, прослойку, состоящую из людей с индийской кровью и индийским цветом кожи, но с английскими вкусами, английскими убеждениями, английскими этическими нормами и способом мышления» (цит. по: 88, 39). А вот мнение

того же Маколея о ценности индийской культуры, которое должно было стать эталоном для суждений англо-индийцев: «Одна-единственная полка из хорошей европейской библиотеки стоит больше, чем вся литература индийцев и арабов»... (цит. по: 46, 1, 44).

Попытки «англофицировать» Индию вызвали резкий протест в среде патриотически настроенных индийцев. Справедливости ради надо сказать, что протест этот нашел отклик и в самом брахмоистском движении. Так, молодой Рабиндранат Тагор в 1880 г. иронически пишет (см. 66, 43) о появлении нового вида животных по имени «инга-банга» (англофицированные бенгалцы).

Но наиболее ярко в 70-е—80-е гг. выразил настроения противников англофильской прослойки такой крупнейший индийский философ и деятель реформации, как *Даянанда Мульшанкар* (1824—1883), известный под псевдонимом Сарасвати. Даянанда — не менее легендарная личность, чем Рам Мохан Рай. По преданию, его разочарование в ортодоксальной обрядности связано с эпизодом, происшедшим еще в детстве, когда на его глазах мыши съели в храме подношения, предназначенные божеству. Последовали годы скитаний, духовных поисков. Затем — знаменитый спор в Бенаресе с 300 пандитами по вопросу о толковании вед (1859). Затем — основание общества ариев — «Арья самаджа» (1875). Многочисленные покушения фанатиков на его жизнь (во время одного из них ему бросили в лицо живую кобру). И наконец, наступившая при загадочных обстоятельствах смерть (1883), по-видимому, в результате отравления.

Даянанда противопоставляет идеалу англофильских либеральных кругов свой — во многом наивный и утопический, — но несомненно патриотический идеал возрожденной Арьяварты (страны древних предков индийцев). Он настаивает на том, что невозможен сурадж (хорошее правление) без свараджа (политической независимости). По его глубочайшему убеждению, даже в том — сугубо гипотетическом и весьма далеком от истинного положения дел в Индии — случае, когда иностранное правительство было бы свободно от религиозных предрассудков и беспристрастно бы относилось к своим подданным независимо от их национальности, это правительство все же никогда не смогло бы сделать индийцев счастливой и процветающей нацией (см. 96, 47). Правда, счастливое будущее Индии, по мнению Даянанды, не способны обеспечить и те ее бывшие повелители — феодальная знать и верхушка духовенства, — которые, преследуя свои корыстные интересы, враждуя друг с другом, отстаивая систему несправедливых привилегий, собственно и способствовали нынешнему упадку страны (см. там же, 465). Эти повелители не способны послужить моральным образцом для подданных, а между тем «*yatha gājā, tatha rājā*» (каково правительство, таков и народ) (там же, 466). Путь к моральному возрождению нации Даянанда ищет в *ведах*. Призыв «назад к ведам!» становится самым показательным для основанного им общества «Арья самадж». В сущности это общество разделяет многие из взглядов брахмоистов — их объединяет борьба против идолопоклонства, многобожия, засилья жрецов, суеверий. Но Даянанда считает, что Рам Мохан Рай и его последователи слишком

«обезличили» индуизм и тем самым «обескровили» его, подорвали его позиции в борьбе с конкурирующими религиями, в том числе с христианством и исламом. Безусловное признание авторитета вед (в особенности их древнейшей части — самхит), с его точки зрения, абсолютно необходимо. Даянанда — сторонник не абстрактно-всеобщей, скроенной по деистическому образцу религии, а именно индуизма (с конкретным, почерпнутым из вед — хотя и упрощенным и «рационализированным» ритуалом). С этих позиций он подвергает чрезвычайно резкой и язвительной критике христианство и ислам. «Примирить» их с его воинственным индуизмом в сущности невозможно: «Если вы хотите следовать истинной религии, следуйте предписаниям вед» (53, 846).

Тезис о превосходстве вед над другими «священными писаниями» отстаивается, во-первых, с помощью постулата об их наибольшей древности * (см. там же, 283). Во-вторых, Даянанда стремится доказать отсутствие противоречий в ведах, свести воедино содержащиеся в них различные и контрастирующие друг с другом слои религиозно-мифологического мышления посредством аллегорического истолкования ведических гимнов. Он настаивает, например, на монотеизме вед, представляя многочисленные ведические божества как эпитеты единого бога. Так, Митра, по его мнению, означает Брахмана как друга всех существ, Арьяман — его же как почитаемого мудрецами, Индра — как могущественно-

* Строго говоря, веды у Даянанды (в соответствии с ортодоксальными представлениями) вечны, но текст их в древние времена был «открыт», «явлен» на «прародителе всех языков» — санскрите.

го и т. д. (см. там же, 21—22). В-третьих, модернизируя положения вед, Даянанда стремится представить ведические гимны как некий источник всякого (в том числе и светского) знания. По его словам, в гимнах описывается огнестрельное оружие, их авторам известно электричество, ведические возлияния священного сока (сомы) имеют целью уничтожение микробов и т. д. (см. там же, 200; 245). Представляя достижения современной ему науки как развитие положений вед, Даянанда пытается тем самым обосновать необходимость естественнонаучного образования как составной части воспитания индийцев в традиционном национальном духе. Даянанда за усвоение результатов науки, но ему претит ее европейское происхождение.

Все три встречающихся у Даянанды способа доказательства «превосходства» вед над остальными памятниками человеческой мысли вошли в своеобразный арсенал индийской националистической традиции, употреблялись в борьбе с европоцентризмом и в то же время способствовали утверждению зарождающегося азиатизма. В этой связи особо следует отметить работы Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша (см. 91; 44). Так, по словам последнего, «Даянанда утверждает, что в ведических гимнах можно найти истины современного естественнонаучного знания... Я хотел бы добавить к этому, что, по моему убеждению, веды содержат в себе, кроме того, ряд таких истин, которыми еще не обладает современная наука» (44, 57).

Что касается собственно философской интерпретации вед, то Даянанда примыкает здесь к учению представителя двайта-веданты — Мадхвы. Бог выступает у него в качестве действующей

щей причины мира. Материальная же причина — изначальная материя (пракрити), существующая вечно наряду с Брахманом, с одной стороны, и бесчисленным множеством душ (пуруши) — с другой. Даянанда выбирает данный вариант по двум основаниям. Во-первых, такой выбор позволяет ему еще более резко, чем это сделал Рам Мохан Рай, выступить против майявады Шанкары и характерных для последнего квиетистских тенденций (см. 53, 406—421). Во-вторых, выбрав вариант веданты, в котором признается извечное (и притом реальное, а не иллюзорное) сосуществование с богом материи и душ, Даянанда пытается представить в виде непротиворечащих друг другу шесть ортодоксальных философских систем древней Индии (см. там же, 309—310). Ведь в большинстве из них действительно признается тезис об извечности материи и душ, правда, отнюдь не всегда в сочетании с признанием бога как действующей причины. Игнорируя это обстоятельство, равно как и особенности интерпретации понятия души в различных школах индийской философии, Даянанда подвергает забвению материалистические и атеистические тенденции этих школ и тем самым существенно искажает их содержание. Как бы то ни было, цель его ясна — представить индийскую культуру в виде монолита и противопоставить ее «низшей», «несовершенной» западной культуре.

Исходя из представлений об этой якобы монолитной древней культуре, Даянанда пытается построить и свой утопический проект общественного устройства, в основу которого он кладет древнюю систему четырех варн, полагая, что деление людей на брахманов (жрецы), кшатриев

(воины), вайшьев (ремесленники, торговцы, земледельцы) и шудр (слуги) основано на различии психологических типов, темперамента, способностей. Поэтому и соответствующее разделение функций между четырьмя варнами представляется ему естественным и закономерным. При этом Даянанда выступает против кастовой системы, считая ее позднейшим извращением варнадхармы. Он осуждает в качестве «противоестественных» многочисленные кастовые подразделения, отстаивает человеческое достоинство низших каст (в том числе неприкасаемых) *, проповедует необходимость всеобщего образования, доступного всем индийцам, независимо от кастовой принадлежности.

Учение Даянанды (и в особенности его положения о сварадже и сурадже) несомненно оказало немалое влияние на развитие освободительного движения в Индии, в частности, на идеологию «крайних» (членом «Арья самаджа» был один из их лидеров — Лал Ладжпат Рай). И все же в ряде отношений оно не соответствовало задачам радикального крыла в этом движении. Воинствующий индуизм Даянанды слишком уж явно противоречил потребностям объединения представителей различных вероучений в целях совместной борьбы с колониализмом. Обращение к тонкостям толкований вед, к многочисленным понятным лишь ученым — пандитам различиям, к громоздкой терминологии отнюдь не способствовало массовому распространению идей «Арья самаджа», хотя в целом сфера влияния этой организации и была шире,

* Заслуги Даянанды в этом отношении особо отмечал М. К. Ганди (см. 90, 42).

чем сфера влияния брахмоистов. Символичен тот факт, что в первый период своей деятельности Даянанда публично выступает лишь на санскрите... Наконец, проповедуя сварадж и сурадж, отстаивая национальные принципы организации всей общественной жизни, Даянанда в то же время совершенно не интересуется (разумеется, в силу недостаточной зрелости условий) методами политической борьбы за независимость.

Не случайно новый этап в развитии идеологии освободительного движения в Индии связан с обращением к «Бхагавадгите» (Тилак, Ауробиндо Гхош). Ведь эта религиозно-философская поэма была обращена к самым широким слоям индийцев, она отличалась максимальной религиозной терпимостью. Наконец, этическая проблематика Гиты, концентрирующаяся вокруг проблемы допустимости насилия в политической борьбе, представлялась в высшей степени актуальной в условиях нарастания массового антиколониального движения.

Но теоретическая деятельность Тилака и Ауробиндо была во многих отношениях подготовлена человеком, который с наибольшей силой выразил в Индии конца XIX в. патриотические и радикально-демократические идеи. Этот человек — Свами Вивекананда.

2. НАРЕНДРАНАТХ ДАТТА — СВАМИ ВИВЕКАНАНДА

12 января 1863 г. в семье зажиточного калкуттского адвоката Вишванатха Датта родился сын, получивший имя Нарендрнатх (сокращенно — Нарен). Семья принадлежала к касте кая-

ства, место которой в сложной и запутанной системе кастовой иерархии было предметом многолетнего спора. В Бенгалии членов этой касты по традиции считали кшатриями, но в других частях Индии существовали на этот счет и иные мнения, расходившиеся весьма существенно: каястхов порой относили к брахманам, а порой — к шудрам. Впоследствии это обстоятельство сыграло известную роль в жизни Нарендранатха — в период, когда он стал известным всему миру как Свами Вивекананда, его противники, представители индийской ортодоксии, пытались дискредитировать его в Индии, распространяя слухи о его происхождении из касты шудр. Как отмечают биографы Вивекананды, во многих семьях, принадлежавших к касте каястхов, в середине XIX в. существовали сложные и напряженные отношения между их членами: немало было случаев разрыва с родственниками и кастой в целом по религиозным причинам (вступление в реформаторские общества, связи с представителями иных вероисповеданий и т. д.). Не осталась в стороне от подобного рода конфликтов и семья Датта. Один из родственников Вишванатха — Говиндачандра Датта был исключен из касты за нарушение традиционного запрета пересекать «кала пани» — «черные воды» океана (см. 52, 150). Конечно, это был отнюдь не первый случай подобного рода нарушений, а среди нарушителей был уже такой человек, как Рам Мохан Рай... Но традиция держится упорно — к концу века с ней придется столкнуться Ганди, да и самому Вивекананде, который с горестным недоумением будет клеймить ортодоксов, отстаивающих практику культурного изоляционизма, называя их «лягушка-

ми из колодца», чей кругозор ограничен рамками лужи, в которой они обитают (см. 97, 21).

Как бы то ни было, отец Нарендранатха, по единодушному свидетельству современников, придерживался довольно широких, во многом расходящихся с ортодоксальными, взглядов по религиозно-кастовым вопросам. Хотя сам он никогда не был членом реформаторских обществ брахмоистского типа, его симпатии неизменно оставались на стороне реформистов: он одобрял межкастовые браки, вторичные замужества вдов, был сторонником смягчения правил, регулирующих общение между членами различных каст.

Быть может, Ромен Роллан несколько преувеличивает, когда пишет о «почти вольтерьянском свободомыслии» (33, 150) Вишванатха Датта. Но по-видимому, многих людей его круга действительно шокировали непринужденная обстановка в его доме, куда имели доступ люди с различным социальным статусом и с различными религиозными убеждениями, домашняя библиотека, где священные книги индуизма соседствовали с произведениями европейских авторов, да и высказывания хозяина, склонного рассматривать религиозные предания преимущественно с точки зрения их поэтических достоинств. Юный Нарен — любимый сын Вишванатха Датты, которому отец уделял особое внимание и дома, и во время поездок по стране, несомненно получает воспитание, побуждающее его думать, а не слепо следовать тем или иным авторитетам, проявлять терпимость, быть чуждым религиозному фанатизму, лицемерию, обскурантизму. Впоследствии представители ортодоксии, обвиняя Вивекананду в «модернизме», будут писать: «Каков отец, таков и сын» (52, 100).

Влияние отца подкреплялось, впрочем, и некоторыми другими влияниями аналогичного рода. Так, в 1870 г. Нарендранатх поступает в так называемую Metropolitan Institution — школу, основанную пандитом Ишвар Чандра Видьясагаром, и учится в ней до 1877 г. Видьясагар — человек, оставивший заметный след в истории индийского просвещения: составитель хрестоматии о «великих европейцах» (уже упоминавшейся выше), автор научного введения в санскритскую грамматику, а также большого сочинения по истории Бенгала, в котором резко осуждались макнавеллиевские политические принципы Уоррена Хейстингса.

Но, быть может, больше всего этот человек был известен среди современников в силу следующего обстоятельства: после голода, унесшего в 1864 г. многие тысячи жизней индийцев, он усомнился в существовании бога и в конце концов отрекся от него. Видьясагар произвел неизгладимое впечатление на Вивекананду, который в течение всей своей жизни вспоминал о нем с глубоким уважением (см. 33, 164).

В 1879 г. шестнадцатилетний Нарендранатх Датта поступает в колледж. Наступают студенческие годы — годы сомнений, поисков, надежд. Нарендранатх много читает, в особенности по любимым предметам: литературе, истории, философии. Среди прочитанных книг — произведения Канта и Шопенгауэра (впоследствии Вивекананда будет неоднократно ссылаться на них — ему будет импонировать сопоставление идей веданты и Канта, произведенное учеником Шопенгауэра — Дейссеном). Но наибольший интерес вызывают у него в этот период работы английских позитивистов (Милля, Спенсера), а

также их предшественника Юма. Правда, Вивекананда никогда не станет безоговорочным сторонником идей этой философской школы; более того, в зрелые годы он сделает позитивистские и утилитаристские идеи одной из главных мишеней своей критики.

Но пока — он сомневается в наличии всеблагого бога (вслед за Видьясагаром!), однако, не будучи в силах ни окончательно отказаться от этой идеи, ни принять ее, ищет убежище в философском агностицизме (см. 62, 77). Его неприятие религиозной ортодоксии сказывается и в присоединении к брахмоистскому движению. Нарендранатх вступает в самый радикальный из «брахмо самаджей» — «Садхарана брахмо самадж» (в списках членов общества его имя значится еще и в 90-е гг.). Впрочем, одобряя программу реформ, предложенную самаджем, он мечтает о большем. Как вспоминает один из его друзей этих лет, Бражендранатх Сил, молодой Нарендра считает своим «евангелием» идеалы Великой французской революции (см. там же, 78). Не случайно любимой книгой Нарендранатха на многие годы становится томик Карлейля, содержащий мастерски написанную хронику этой революции (61, 2, 29). Таковы были умонастроения молодого индийского студента в столь знаменательном для него 1881 г. — году, когда произошла его встреча с человеком, коренным образом изменившим течение его жизни — *Рамакришной Парамахамсой*.

Впервые Вивекананда услышал о нем в колледже. Одним из предметов увлечений Нарендранатха была английская поэзия: Уордсворг, Теннисон, Шелли. Читая написанные в романтическом духе предисловия Уордсворта к сборни-

кам его стихов, Нарендранатх наталкивается на места, в которых говорится о таинственной связи всего существующего, о единстве поэта и мира, о возвышенном чувстве слияния с мировым бытием в минуты вдохновения. Он просит преподавателя прокомментировать соответствующие места, тот отвечает, что лучше всего это смог бы сделать такой человек, как Рамакришна (см. 61, 1, 154).

Ответ звучит удивительно, даже парадоксально, ибо Рамакришна в высшей степени далек от колледжа, ученых диспутов и тем более — от английской литературы. Это всего лишь полуграмотный жрец при храме богини Кали в Дакшинешваре — в окрестностях Калькутты. Но жрец необычный: к началу 80-х гг. вокруг него складывается группа почитателей, состоящая большей частью из хорошо образованных и талантливых юношей, имевших, казалось бы, все основания для того, чтобы стать составной частью той англо-индийской прослойки, за которую так ратовал Маколей... По словам Ауробиндо Гхоша, «когда цвет образованной молодежи Калькутты склонился к ногам индийского аскета, была выиграна битва» (цит. по: 95, 13) — битва между европоцентристски ориентированными духовными влияниями и противостоящими им религиозно-националистическими тенденциями.

Впоследствии ученики Рамакришны сделают его имя известным всему миру, появится множество его биографий, будут расцвечены самыми яркими красками мельчайшие детали его жизни. Так сложится удивительно красивая, впечатляющая, похожая на «волшебную сказку» (см. 33, 7) история. В небольшой бенгальской

деревушке Камарпукур, расположенной в глубоком захолустье, среди рисовых полей, пальм и манговых рощ, в убогой хижине деревенского брахмана Кхудирама Чаттерджи родился 18 февраля 1836 г. сын — Гададхар. Рождение сопровождалось разного рода «чудесными» видениями, снами и «знамениями» (одно из них состояло в том, что новорожденный упал в золу, находящуюся близ печи, — событие, которое было истолковано как знак того, что его призвание быть аскетом). Мальчик оказался чрезвычайно впечатлительным, чувствительным к красоте, эмоциональным. Однажды, увидев стаю ослепительно белых журавлей на фоне голубого летнего неба, он впал в экстаз. После этого его все чаще — и по самым различным поводам — охватывали волны восторженности, эмоционального подъема, неизменно завершающиеся экстатическими состояниями. Это случалось во время прогулок по окрестным деревням, посещения храмов и священных мест, театральных представлений.

Кхудирам Чаттерджи умер, когда Гададхару исполнилось всего 7 лет. Семья, не отличавшаяся зажиточностью и ранее, попала в весьма затруднительное положение, и старший брат Гададхара — Рамкумар вынужден был выполнять роль главного кормильца. В 1855 г. он стал жрецом храма Кали в Дакшинешваре, основанного богатой, но принадлежащей к касте шудр женщиной — Рани Расмани. Гададхар, который вначале не одобрял поступка брата и даже отказался принять пищу на торжественном открытии храма, считая ее — в соответствии с ортодоксально-индуистскими понятиями — «нечистой», вскоре изменил свое мнение. «Низкое»

происхождение Рани Расмани стало представляться ему (под влиянием Рамкумара) все более второстепенным обстоятельством, впоследствии же у него установились дружеские отношения с зятем этой шудрянки — Матур Бабу (последний и выбрал для Гададхара монашеское имя — Рамакришна). Гададхар стал помогать брату в его функциях жреца, а после его неожиданной смерти, в возрасте 20 лет, сам стал жрецом. Поведение нового жреца было необычным и вызывало недоумение окружающих; он обращался со статуей богини Кали в храме весьма фамильярно: собственноручно «кормил» ее, разговаривал с ней, гладил ее руки и даже пытался танцевать с ней... Настроения его были чрезвычайно непостоянны: от радостного возбуждения он переходил к отчаянию. Однажды в состоянии отчаяния он схватил висевший в храме священный меч и попытался покончить с собой — в этот момент ему «явилась» (по его дальнейшим рассказам) богиня и он впал в глубокий транс (самадхи). Это событие еще более усилило «чужацества» молодого жреца, и в конце концов обеспокоенные слухами о его сумасшествии родственники обратились к врачам, а после того как последние, осмотрев Рамакришну, признали его психически нормальным, решили женить его, предполагая, что это окажет на него успокаивающее воздействие. В 1859 г. Рамакришна женился — в соответствии с индуистской традицией — на малолетней девочке. Брак, правда, остался — до самого конца — в сущности фиктивным, но жена Рамакришны — Сарада Деви стала его верной ученицей и помощницей (после смерти Рамакришны его ученики неизменно обращались к ней за советом во всех

важных случаях жизни, почтительно именуя ее «матерью»). Вскоре после этого события Рамакришна встретился с двумя «духовными учителями» — женщиной-саньяси (Бхайрави-брахмани) и бродячим аскетом Тотапуре («голым человеком»). В течение многих месяцев он предавался аскезе, осваивал различные виды религиозной практики — вишнуистской, тантристской, адвайта-ведантистской, почти непрерывно находясь в состоянии самадхи. Отношение к нему окружающих резко изменилось — его стали считать уже не чудачком и полусумасшедшим, а святым, а затем и аватарой — воплощением Вишну. Немалую роль в этом сыграла Бхайрави-брахмани, созвавшая специальное совещание пандитов, на котором — после рассмотрения целого ряда специфически теологических тонкостей — Рамакришна был признан аватарой... Слава молодого жреца росла быстро; помимо совещания пандитов этому способствовали и два его необычных поступка, ставших предметом самого живого интереса и широкого обсуждения в разных слоях индийского общества. В 1866 г. Рамакришна стал на некоторое время горячим приверженцем ислама — носил соответствующую одежду, исполнял обряды и даже (верх кощунства, с точки зрения индуизма!) ел мясо коровы. В 1874 г. он аналогичным образом выполнял христианские обряды. Магомет, Иисус, Будда, Кришна были провозглашены им разными воплощениями одного и того же божественного начала. Так зародилось «вселенское евангелие» Рамакришны, началась его проповедь «универсальной религии», которая в условиях тогдашней Индии — с множеством религиозных конфликтов, намеренно обостряемых и раздуваемых

колониальной администрацией, — была весьма актуальной. Проповедь имела тем больший успех, что исходила не от ученого—пандита и не облачалась в устрашающие латы теологической эрудиции. Она была выражена понятным всем простонародным языком, порой с привкусом грубоватого крестьянского юмора (впоследствии один из деятелей брахмоистского движения — Мазумдар напишет памфлет о Рамакришне, в котором назовет его речь «грязной» (см. 68, 62)) и всегда в яркой, образной форме, в виде легко запоминающихся аллегорий и притч.

Постоянная тема этих притч — единство: един бог, предстающий перед сторонниками разных вероисповеданий в изменяющихся формах, подобно хамелеону на дереве, едины в сущности своей все виды религиозного поклонения, подобные разным способам приготовления одной и той же рыбы (см. 69, 98—99 и 101), едины, наконец, и философские основы религий — так, сторонники разных видов веданты, спорящие о соотношении бога и мира, подобны человеку, который не понимает, что во фрукте равным образом реальны и важны все его составные части, от семечек до кожуры (см. 55, 328).

Другая тема — бедствия «железного века» (кали-юга), вызванные господством в душах людей мировой иллюзии — майи. При этом о майе идет речь у Рамакришны отнюдь не для уточнения средневековых различий относительно соотношения бытия и небытия, для него это психологическая реальность, определяемая через такие ее «приманки», как «женщины и деньги», — иногда дается и более развернутая формула: «женщины, деньги, земля» (55, 310). И сама эта формула, и примеры, по-

ясняющие ее (прежде всего речь идет о бедствиях многодетных и малоимущих, но постоянно увеличивающихся семей), прямо связаны с тем простирающимся вокруг Рамакришны морем нищеты, бедствий, отчаяния разоряющихся ремесленников и крестьян, которое было столь характерно для Индии XIX в. Конечно, Рамакришна далек от понимания глубинного социального смысла наблюдаемых им явлений, он лишь переводит их на язык односторонних и истолковываемых в религиозном духе психологических констатаций, и все же его бесконечно многообразные притчи находят такой эмоциональный резонанс у слушателей, что по сравнению с ними поучения пандитов представляются «покалыванием стены иголкой или щекотанием крокодила саблей» (там же, 464).

И наконец, третья постоянная тема бесед Рамакришны — поиск путей освобождения от бедствий кали-юги. Он отнюдь не считает необходимым для этого уход от мира. С его точки зрения, необходимо лишь умело сочетать бхукти и мукти — наслаждение и свободу, жить в мире, но не быть привязанным к нему (излюбленный пример Рамакришны, обычно приводимый в качестве иллюстрации к этому положению, — как живет служанка в доме своих господ, будучи далека от него мысленно), бескорыстно выполнять свои обязанности. И наконец, самое главное, самое необходимое в «железный век» — любовь (бхакти), видящая бога во всех людях — от брахмана до чандалы. В своем учении о «пути любви» Рамакришна примыкает к многовековой традиции многочисленных антифеодальных движений «бхакти». Характерны его высказывания об относительности кастовых различий, о стира-

нии их для достигшего совершенства человека (см. 68, 146—147). И это не были лишь слова, это была норма поведения самого Рамакришны; всю Индию облетел рассказ об одном из его самых необычных поступков: ночью, пробравшись в хижину неприкасаемого, он подмел пол хижины своими длинными волосами (см. 33, 56).

Нетрудно заметить, насколько далеко было учение Рамакришны от рафинированного и доступного лишь образованному меньшинству учения брахмоистов. Сам он не раз подчеркивал это отличие; с его точки зрения, брахмоисты подобны людям, которые выделяют одну ноту из мелодии — он же предпочитает мелодию во всем ее многозвучии (см. 68, 153). И все же учение Рамакришны тоже реформизм, только приближенный к представлениям масс и поэтому более эффективный. В самом деле, Рамакришна (подобно брахмоистам) выступает с проповедью единого бога (в качестве высшей реальности), считает относительными кастовые различия, отстаивает идею об упрощении и удешевлении обрядов: подобно тому как рыбу удобнее есть, удалив хвост и голову, так и поклоняться богу лучше, по его словам, в самых простых формах (см. 55, 464). Но Рамакришна не только приблизил идеи реформизма к массам, он в какой-то мере придал им антиколониальное звучание (и в этом он сходен с Даянандой при всем отличии от последнего в вопросах, касающихся взаимоотношения религий). Он выступил с порицанием «англо-индийцев», этих «дипломированных слуг» колониальных властей, попираемых башмаками англичан (см. там же, 167). Для Рамакришны эти люди воплощают в своей психологии самые уродливые черты кали-юги — развитие

жадности и эгоизма, забвение божественного начала в человеке. Все это и способствовало популярности Рамакришны, помогало ему «выиграть битву», о которой пишет Ауробиндо...

И вот этого-то человека встречает Нарен в один из ноябрьских вечеров 1881 г. в доме Сурендранатха Митры. Нарен, обладавший прекрасным слухом и довольно сильным голосом, исполняет для присутствующих несколько бенгальских песен. Пение молодого студента приводит в восторг Рамакришну, тот выводит его на балкон, кланяется ему, называя его Нараяной *, и просит посетить его в Дакшинешваре. «Жестокый! Как ты мог не приходить так долго! Именно тебя я ждал все эти долгие годы!» — восклицает он патетически. Нарен смущен и озадачен, в голове его мелькает мысль, что перед ним — сумасшедший. И все же в декабре он приходит — главным образом из любопытства — в Дакшинешвар. Во время визита Рамакришна легким прикосновением погружает его в состояние транса (у Нарендранатха это вызывает ужас — ему кажется, что он умирает). Нечто подобное происходит и во время второго визита Нарена в Дакшинешвар (причем на этот раз Рамакришна беседует с погруженным в транс Нареном и узнает от него разные детали его жизни). Впрочем, хотя все это и производит известное впечатление на молодого студента, он далеко не склонен к мистическому объяснению происшедшего: он объясняет это вполне рационалистически — как гипнотическое внушение (см. 33, 157). И в самом деле, состояния, в которые впадает Рамакришна

* Одно из имен Вишну.

и которые он вызывает у окружающих, связаны с рядом весьма характерных симптомов, хорошо знакомых специалистам по гипнозу и самовнушению (здесь и ригидность членов тела, и кажущееся изменение их веса, и температурные колебания, и нечувствительность к боли и т. д.). Это стремление к естественному объяснению событий, которые расценивались окружающими как сверхъестественные, сохранилось у Нарендранатха и в последующие годы. В этом смысле его продолжавшиеся более 5 лет (1881—1886) посещения Рамакришны наполнены непрерывной внутренней (с самим собой) и внешней (с учителем и его окружением) полемикой*. Эта полемика продолжается еще и в 1886 г. — год смерти учителя; в среде его учеников разгорается спор по поводу смысла и причин болезни Рамакришны (рак горла) — одни видят в этом осуществление неведомых целей бога, другие полагают, что болезнь добровольно принята Рамакришной с целью облегчения страдания человечества (индуистский вариант христианской идеи!). И лишь один Нарендранатх, тяжело переживая это событие, не ищет теологических самоуспокоений, считает болезнь чисто естественным явлением и не верит ни в сверхъестественные причины ее, ни в возможность «чудесного» изменения ее хода (см. 62, 121). И если Нарендранатх не уходит от Рамакришны, а остается — несмотря на все свои сомнения — возле него и становится в конце концов одним из са-

* Впоследствии Вивекананда признается одной из своих учениц: «Видите ли, я получил своеобразное воспитание, я пришел к Рамакришне и полюбил этого человека, но я ненавидел все его идеи. И в течение шести лет я упорно сражался с ними» (77, 273).

мых преданных его учеников, то причина не столько в «чудесах» и «озарениях» (как нередко изображается дело его биографами), сколько все в той же привлекательности учения Рамакришны для патриотически и демократически настроенной бенгальской молодежи, о которой шла речь выше...

Окончательный поворот Нарендранатха к учению Рамакришны происходит в трагическом для него 1884 г., когда от сердечного приступа умирает его отец и он становится единственным кормильцем большой семьи. Имущественные дела отца оказываются в запущенном состоянии, семью осаждают кредиторы, дом угрожают продать с молотка, а Нарендранатх тщетно пытается что-то исправить и наладить, найти хоть какой-то заработок. Вот как он описывает свое состояние в те дни: «Я умирал с голоду. Босой я ходил из конторы в контору, и повсюду мне отказывали. Я узнал на опыте, что такое человеческое сочувствие. Это было мое первое соприкосновение с действительной жизнью. Я открыл, что в ней нет места слабым, бедным, покинутым... Свет казался мне порождением дьявола. В знойный день, держась с трудом на ногах, я присел на площади под тенью какого-то памятника. Тут же было несколько моих друзей. Один из них пел гимн в честь безграничной милости божьей. Это был для меня как бы удар дубиной по голове. Я подумал о плачевном состоянии моей матери и моих братьев. Я закричал: «Прекратите эту песнь. Подобные фантазии могут быть приятны только тем, кто родился с серебряной ложкой во рту...»» (цит. по: 33, 163—164). Такого рода речи становятся достоянием гласности, Нарендранатх приобретает дурную

славу «атеиста», пускаются в обращение слухи о его аморальном поведении, посещении мест, пользующихся сомнительной репутацией, «разгуле». Когда некоторые из его знакомых пересказывают ему содержание слухов, он в гневе заявляет, что в этом злосчастном мире человек может себе позволить утешаться как найдет нужным, а ханжи-моралисты просто трусы (см. 62, 92—93). Все это подливает масла в огонь. От него начинают отворачиваться знакомые, другие делают его предметом насмешек, третьи проявляют лицемерное участие, но никто не принимает всерьез его трудностей и невзгод. И только у одного человека — Рамакришны дурные слова о Нарене вызывают гнев. Впоследствии Вивекананда напишет: «Шри Рамакришна был единственным, кто полностью и неизменно сохранял веру в меня, даже мать и братья не сохранили ее. Именно его незыблемое доверие и любовь привязали меня к нему навсегда» (там же, 97—98). В этих условиях многое, что раньше представлялось Нарендранатху достойным предметом жизненных устремлений — диплом юриста, карьера, положение в обществе, — становится глубоко чуждым ему. В новом свете предстают перед ним слова Рамакришны о майе, мир кажется жестоким, бесчеловечным и он ищет убежища возле учителя. Его настроения в этот период ярко выразились в следующем эпизоде: готовясь однажды дома к экзамену в колледже, он вдруг почувствовал такой ужас и отвращение к своему будущему ремеслу, что бросил книги и побежал к Рамакришне, потеряв по дороге сандалии (см. там же, 131). Нарендранатх принимает решение стать саньяси и вскоре после смерти Рамакришны, наступившей 16 августа

1886 г., реализует свое намерение. Вместе с другими учениками Рамакришны он поселяется в заброшенном полуразрушенном доме в Бараногоре (вблизи Дакшинешвара). В доме почти никогда не бывает вдоволь ни еды, ни одежды, по стенам ползают ящерицы, скорпионы и змеи, но зато есть обширная библиотека, и молодые саньяси проводят дни в бесконечных спорах — речь идет отнюдь не только о религиозных сюжетах, но и о литературе, искусстве, философии и истории (см. 61, 2, 29).

Вскоре начинаются странствия Нарендранатха по стране, вначале сравнительно непродолжительные, прерываемые возвращениями в Бараногор. Но в июле 1890 г. он уходит из Бараногора навсегда (он вернется к своим верным гурубхай — соученикам лишь после поездки в США, и местом их совместного проживания будет уже не Бараногор). В течение примерно трех лет Нарендранатх, постоянно сменяя имена, большей частью пешком, проходит всю Индию от Гималаев до мыса Коморин. Это путешествие становится его вторым «университетом», именно во время его он приобретает столь удивлявшие потом его современников своею обширностью познания из области быта различных слоев индийского общества, этнографии, лингвистики, фольклора и т. д. Нарендранатх встречается с простыми крестьянами и учеными — пандитами (с последними он проводит ряд диспутов по проблемам древнеиндийской культуры), руководителями различных религиозных общин и политиками (среди них будущий лидер «крайних» — Б. Г. Тилак), с людьми, принадлежащими к низшим кастам, и магараджами. Но он не просто знакомится с изумительной много-

цветной тканью своей родины, он ищет — напряженно, мужественно — путей и средств возродить ее былое величие. Впоследствии он будет вспоминать: «У меня была идея образовать союз индийских князей, чтобы сбросить чужеземное иго. С этой целью я пересек всю страну от Гималаев до мыса Коморин... Но я не встретил отклика...» (цит. по: 52, VIII—IX). Впрочем, неудача этого утопического замысла не обескураживает Нарендранатха. В 1892 г., достигнув самой южной точки Индии — мыса Канья-Кумари, он мысленно дает клятву посвятить свою жизнь возрождению Индии посредством улучшения условий жизни и пробуждения национального самосознания индийского народа. В 1893 г. он принимает решение отправиться на открывающийся в Чикаго Всемирный конгресс религий с целью не столько религиозного, сколько светского характера — привлечь внимание мировой общественности к бедствиям миллионов индийцев и побудить ее оказать им действительную помощь. «...Для спасения бедняков Индии... я еду в Америку», — заявляет он (цит. по: 33, 225). Друзья собирают ему деньги на поездку, магараджа Кхетри (один из его поклонников) снабжает его красочным одеянием, вручает билет на пароход и советует принять на время поездки имя Вивекананда (наслаждающийся различениями). Нарендра соглашается, и это имя оказывается навсегда соединено с ним. 31 мая 1893 г. без каких-либо официальных полномочий, не зная ни точных сроков проведения конгресса, ни предъявляемых к его участникам требований, но будучи преисполнен решимости добиться любым способом поставленной перед собой главной цели (через конгресс или иначе),

Вивекананда отплывает из Бомбея в Соединенные Штаты.

Через полтора месяца, переправившись через «черные воды» Тихого океана, он прибывает в Ванкувер. В конце июля Вивекананда уже в Чикаго. Здесь его ждет неприятный сюрприз: открытие конгресса состоится лишь в сентябре. Между тем имеющиеся у него средства уже на исходе, а жизнь в Чикаго дорога. Вивекананда принимает решение отправиться в Бостон (где, по слухам, стоимость жизни меньше) и пробыть там до открытия конгресса. В поезде он знакомится с богатой американкой, решившей оказать ему покровительство, — некой Кэтрин Эббот Санборн, и отправляется в ее поместье с романтическим названием «Breezy Meadows» («Луга, овеянные ветром»). Здесь случай сводит его с профессором Гарвардского университета Генри Райтом, который в свою очередь приглашает его погостить. Так проходит первый месяц пребывания Вивекананды в Соединенных Штатах. Дополнительные сведения об этом периоде его жизни мы можем почерпнуть из прекрасной книги Марии-Луизы Бёрк «Свами Вивекананда в Америке. Новейшие открытия» (47). Молодой индийский саньяси несколько шокирует окружающих резкостью своих суждений — о европейских христианах, клянувшихся в любви к ближнему, когда их руки тянутся к его глотке, об англичанах, кичащихся своей цивилизацией, в то время как всего несколько столетий отделяют их от варварства, и, наконец, о плачевных итогах осуществления британской «цивилизаторской миссии» в Индии. Об этой «миссии» он неизменно говорит с горечью и сарказмом. По его словам, если от прежних завоевателей остались

воздвигнутые ими храмы и дворцы, то от нынешних останется такой достойный их памятник, как... гора пустых бутылок из-под бренди. Но, быть может, больше всего поражают собеседников Вивекананды, знающих о Великом восстании 1857—1859 гг. преимущественно из источников, отражающих английскую точку зрения на это событие, его дифирамбы в адрес героини восстания, «ужасной» Рани Джханси, и в адрес саньяси, помогавших восставшим. Все это плохо вяжется с идилическими представлениями об экзотической, но вполне безобидной «восточной мудрости». Интересно, что уже в этот период Вивекананда выступает с лекциями (в Бостоне, а затем в Салеме), причем лекции посвящены социальным проблемам Индии (положение женщин, бедственная участь индийских крестьян, голод). Салемская «Ивнинг ньюс», комментируя одну из этих лекций, правильно характеризует побуждения, которыми руководствуется Вивекананда: «Этот человек прибыл в нашу страну, чтобы привлечь внимание американского народа к нуждам страдающих от голода миллионов» (47, 32).

К началу сентября Вивекананда возвращается в Чикаго. На сей раз у него в руках рекомендательное письмо профессора Райта в адрес оргкомитета конгресса. Письмо составлено в самых восторженных выражениях: Райт характеризует Вивекананду как человека «более ученого, чем все наши профессора, вместе взятые» (61, 2, 279). Правда, возвращение в Чикаго оказывается связано с несколькими неприятными инцидентами: Вивекананда теряет адрес оргкомитета, тщетно пытается навести справки, попав в квартал, населенный зажиточными горожанами, при-

нимающими его за негра, ночует в пустом ящике на вокзале... Но в конце концов все улаживается, 11 сентября он выступает на открытии конгресса и вскоре привлекает к себе всеобщее внимание, его выступления и доклады на различных секциях конгресса неизменно становятся «гвоздем программы», для них, как правило, специально резервируется время ближе к концу заседаний — с тем чтобы участники их не расходились. И такого рода тактика оправдывает себя, люди терпеливо сидят по нескольку часов, чтобы услышать чаще всего краткое (на 15—20 минут) выступление Вивекананды (см. 47, 68—69).

Между тем содержание выступлений молодого саньяси начинает все более беспокоить устроителей конгресса. Ведь их целью, их сокровенным замыслом было показать превосходство христианства над всеми остальными религиями мира. Но Вивекананда довольно успешно полемизирует с этим тезисом. В своих докладах он все чаще позволяет себе критические высказывания в адрес некоторых основных догм христианского вероучения (таких, как положение о сотворении мира и о первородном грехе), отрицательно оценивает деятельность миссионеров и т. д. Как вспоминает впоследствии сам Вивекананда (77, 353), «падре были взбешены»... Вивекананда получает десятки писем с недвусмысленно сформулированными угрозами и требованиями немедленно прекратить «проповедь индуизма». Против него на одном из заседаний конгресса с резкой речью выступает некий «преподобный» Джо Кук. Но «его преподобие» получает столь же резкую отповедь. В своем ответе Вивекананда говорит, в частности, о том, что все

благополучие «христианской» Европы покоится на угнетении колоний (см. 47, 75).

На десятый день работы конгресса Вивекананда выступает со своим знаменитым (и получившим немало откликов в его собственной стране) докладом, озаглавленным «Религия не является насущной нуждой Индии». Он заявляет: «Вы воздвигаете храмы в Индии, но вопиющее зло на Востоке не недостаток религии — религии там достаточно. Хлеб — вот о чем вопиют миллионы страдающих индийцев... они просят хлеба, но им дают камень» (8, 7, 18).

После закрытия конгресса Вивекананда заключает контракт с лекционным бюро и совершает ряд поездок по стране, во время которых выступает с многочисленными лекциями (порой число их доходит до 14 в неделю). Поездки (нередко ночные) изнурительны, публика разношерстна, обстановка, в которой приходится читать лекции, мягко говоря, не вполне академическая — так, на одной из лекций (в небольшом городке на «диком Западе») слушатели «развлекаются» стрельбой (см. 61, 2, 325), стараясь, чтобы пули пролетали как можно ближе к Вивекананде, дабы можно было «испытать» его восточную невозмутимость (последний, впрочем, с честью выходит из подобного рода испытаний).

Все это Вивекананда стоически переносит ради того, чтобы собрать деньги в фонд помощи голодающим в Индии. Этот замысел кажется ему поначалу вполне реальным — ведь он пользуется популярностью, его лекции собирают большое число людей и обеспечивают солидные сборы (по 2—3 тысячи долларов). Но Вивекананда не искушен в финансовых делах, лекцион-

ное бюро попросту грабит его, а затем, когда он разрывает контракт, взимает такую неустойку, что все его планы рушатся.

Как бы то ни было, в течение 1894 г. Вивекананда выступает с лекциями в ряде американских городов, в том числе и самых крупных, таких, как Нью-Йорк, Бостон, Чикаго, Детройт, Вашингтон... Темы его лекций весьма разнообразны; они посвящены не только религиозным и философским вопросам — индуизму и веданте, но и истории, искусству, литературе Индии, обычаям индийцев, их образу жизни. Вивекананде приходится постоянно бороться с двоякого рода искаженными представлениями о своей стране. Во-первых, он сталкивается с мнениями, возникшими под влиянием деятельности теософов и их учения («блататскософии», как впоследствии иронически будет говорить Вивекананда). Это мнения, согласно которым «индийское» приравнивается к «чудесному», «сверхъестественному», «окультурному». Видимо, под влиянием такого рода мнений детройтская «Ивнинг ньюс» печатает в связи с прибытием Вивекананды в Детройт броскую редакционную статью под заголовком: «Дайте нам чудес!» В дальнейшем тон газеты становится вульгарным, обращаясь к приезжему лектору, она требует: «Показывай или убирайся!» (47, 211). Но Вивекананда не только не собирается «показывать» чудеса, но и дает интервью назойливому корреспонденту «Ивнинг ньюс», в котором весьма трезво оценивает «окультурные феномены»: «Большинство странных вещей, которые имеют место в Индии и о которых трубят в зарубежной печати, сводятся к трюкам, производимым с помощью ловкости рук, и к гипнотическим иллюзи-

ям» (там же, 216). Но больше всего хлопот доставляет Вивекананде тот односторонний и во многом искаженный образ Индии, который в течение многих лет создавался усилиями миссионеров. Миссионеры всячески стремились (в целях вящего самовозвеличения) изобразить индийских «язычников» в самых мрачных красках — как людей глубоко аморальных, практикующих преимущественно изуверские обряды и т. д. Выступления Вивекананды на Всемирном конгрессе религий вызвали у них такое раздражение, что один из них охарактеризовал конгресс как «величайший обман XIX века» (там же, 161). Миссионеры не замедлили дать бой Вивекананде во время его лекционных поездок.

Под влиянием миссионерской пропаганды его засыпают после лекций записками с весьма типичными вопросами (см. там же, 219): правда ли, что в Индии мужья сжигают жен (доведенное до абсурда представление о сати, к тому же давно запрещенном); правда ли, что в Индии детей приносят в жертву крокодилам и хищным птицам и т. д. Однажды Вивекананда с горечью сказал: «Если бы Индия поднялась, выгребла всю грязь, которая находится на дне Индийского океана, и забросала этой грязью западные страны, то и тогда это не возместило бы и бесконечно малой части того, что сделано по отношению к нам» (61, 2, 314).

Но не все американцы были настроены по отношению к Индии так, как того хотели бы миссионеры. Уже в начале века многие из них с большой симпатией к индийцам, вспоминая о недавно отгремевших в собственной стране сражениях с англичанами, следят за борьбой ин-

дийских княжеств с Англией (см. 78, 29). Популярности индийской философии и индийской культуры в целом, в демократически настроенных кругах американской интеллигенции способствовала деятельность так называемых трансценденталистов — философской школы, наиболее видными представителями которой были Ральф Уолдо Эмерсон (1803—1882) и Генри Дэвид Торо (1817—1862). Выступая с романтических позиций против господства принципа «чистогана» в человеческих взаимоотношениях, против иссушающего души утилитаризма и сгибающего их конформизма, «трансценденталисты» считали ряд важнейших идей индийской философии созвучными собственным идеям. Им импонировали мысли «Бхагавадгиты» о необходимости бескорыстной деятельности (в противовес утилитаризму!), равно как и мысли упанишад о Брахмане и атмане (наличие общей духовной основы мира и людей трактовалось как подтверждение тезисов о всеобщем братстве и единении с природой), а также о мировой иллюзии — майе, понимаемой в данном случае как начало, разъединяющее людей, заставляющее их углубляться в собственные, узкие, искусственно созданные «мирки» (см. там же, 32—42).

Деятельность «трансценденталистов» в значительной мере обусловила, в частности, рост интереса к проблемам индийской культуры в американских университетах во второй половине XIX в. Это делает более понятным такие факты, как отношение профессора Райта к Вивекананде, равно как и сочувствие и поддержку, которые он встретил в университетских кругах ряда американских городов.

К концу 1894 г. Вивекананда окончательно становится ясно, что его попытка создать денежный фонд для помощи индийцам не удалась. У него зреет другой, еще более фантастический план — «духовно завоевать» западные страны, распространяя в них идеи веданты, и тем самым изменить их отношение к Индии. С этой целью он преподает в 1895—1896 гг. веданту и йогу группе учеников в Нью-Йорке, а также совершает две поездки в Англию и ряд стран Европейского континента. По его словам, «Британская империя со всеми ее недостатками — самая мощная машина для распространения идей, которая когда-либо существовала. Я собираюсь поместить свои идеи, — говорит он, — в центр этой машины, и они распространятся по всему миру. Духовные идеалы всегда являлись человечеству от тех народов, которые были попраны ногами...» (цит. по: 33, 266).

Во время своих поездок Вивекананда встречается с такими видными индологами, как Макс Мюллер и Пауль Дейссен. Встречи производят на него неизгладимое впечатление (о них часто идет речь в его позднейших беседах и выступлениях). В этот период он приобретает также самых верных своих учеников и последователей-европейцев (среди них его будущий секретарь Дж. Гудвин, директор английской школы Маргарет Нобль, получившая известность как сестра Ниведита, супруги Севье).

В декабре 1896 г. Вивекананда отплывает в Индию. Каковы же были итоги его пребывания за океаном? Разумеется, оказалась утопической идея «духовного завоевания» Запада: основанное Вивеканандой «ведантистское общество», хотя и просуществовало до наших дней и вклю-

чало в свой состав таких людей, как Лютер Бербанк, Иегуди Менухин, Бэтт Дэвис, Кристофер Ишервуд, никогда не было многочисленным (любопытно, что в 1968 г., по данным Д. Рипа (см. 78, 76), в США было 100 тысяч буддистов и лишь тысяча ведантистов). Разумеется, оказалась утопией и весь замысел помощи Индии извне. И все же деятельность Вивекананды была отнюдь не безрезультатной. Прежде всего именно в этот период он впервые делает достоянием широкой общественности собственные взгляды. Его многочисленные лекции, доклады, выступления появляются в печати — вначале на страницах газет, а впоследствии преимущественно в записи учеников (в особенности Дж. Гудвина) и отдельными изданиями (наибольшую известность получают его лекции о йоге — «Раджа-йога», «Карма-йога», «Бхакти-йога» и «Джняна-йога»). Во многих отношениях его взгляды представляют собой концептуализацию и систематизацию того, что в художественной форме было высказано в притчах Рамакришны (это относится, например, к концепции «универсальной религии» и синтеза различных видов веданты). Свою признательность Рамакришне Вивекананда выразил в прекрасной статье «Мой учитель» (см. 8, 4, 150—183). Но его учение не просто «рамакришнаизм». Во-первых, Вивекананда выступает как ярчайший выразитель основных, наиболее влиятельных прогрессивных тенденций в индийской философии прошлого века. Некоторые из них почти не прослеживаются у Рамакришны, но весьма ярко выражены у его талантливого ученика. Такова *просветительская* тенденция: борьба Вивекананды с оккультизмом, равно как и с традиционными предрассуд-

ками и суевериями, высокая оценка роли наук, светского образования.

Во-вторых, Вивекананда разрабатывает ряд проблем, которыми попросту не мог заниматься Рамакришна, не получивший соответствующего образования. Таково сопоставление ряда аспектов исторического развития культуры в Индии и Европе (постоянно проводимое Вивеканандой с целью критики европоцентризма).

Наконец, в-третьих (и это, пожалуй, самое главное), у Вивекананды произошло весьма характерное изменение акцентов по сравнению с Рамакришной; социальные вопросы все более выдвигаются у него на первый план. Впоследствии некоторые ученики Рамакришны будут прямо упрекать Вивекананду в отходе от мыслей учителя, выразившемся в преувеличении значения национальных проблем, в излишнем настаивании на необходимости служения обществу и т. д. Отвечая на эти упреки, Вивекананда всегда подчеркивал, что интересы Индии для него важнее всего, в том числе даже авторитета Рамакришны (см. 32, 25; 61, 3, 137).

Другим существенным результатом выступлений Вивекананды в Америке было то влияние, которое они оказали на пробуждение национального самосознания в Индии. Десятки индийских газет разнесли слова Вивекананды по всему Индостанскому полуострову *, отчеты о его выступ-

* Газетные статьи, посвященные деятельности Вивекананды в Америке, собраны в интереснейшем сборнике «Вивекананда в индийских газетах» (97), который по замыслу составителей своеобразно дополняет труд М. Л. Бёрк. Весьма объемистая (более 700 стр. крупного формата) книга позволяет составить наглядное впечатление о широком влиянии выступлений Вивекананды на общественную жизнь в Индии.

лениях читались повсюду жадно, с постоянным интересом, хотя отношение к ним было разным. Деятельность Вивекананды вызвала ожесточение у ряда сторонников индуистского традиционализма, равно как и в кругах, близких к миссионерам. С целью опорочить молодого саньяси о нем распространяют различного рода слухи и измышления, пишут о его происхождении из шудр, о его действительных (пересечение океана, нарушение традиционных запретов, связанных с питанием) и выдуманных «прегрешениях» против индуизма (бросаются нелепые упреки в употреблении сигар, вина и даже в «приверженности к роскоши»). Впоследствии в одном из своих интервью Вивекананда иронически суммирует высказывания противников о его моральном облике: «Они утверждали, что у меня гарем из жен и с полбатальона детей» (97, 130). Но клевета не возымела желанного действия. Популярность Вивекананды растет. По всей Индии прокатывается волна митингов в его поддержку, ему посылают многочисленные приветственные адреса. В речах на митингах постоянно подчеркивается значение выступлений Вивекананды для пробуждения патриотических чувств в индийском народе. Вот характерный отрывок из выступления Нарендранатха Сена на митинге в Калькутте (сентябрь 1894 г.): «Успехи Вивекананды воодушевили индийскую нацию. Это — проблеск света на мрачных страницах современной индийской истории, и он преисполнил сердца индийцев такой надеждой, которой они еще не испытывали... Индийцы забыли все свои сектантские различия и объединились, чтобы почтить великого индийского посланца на Запад... Национальная жизнь проявляется повсюду, и

никто не может сказать, что индийцы — мертвая или инертная нация...» (цит. по: 61, 2, 344).

Конечно, в такого рода речах было немало наивных преувеличений, но была в них и доля истины. И не случайно возвращение Вивекананды в Индию (15 января 1897 г.) стало событием общенационального значения, подлинным триумфом. По словам «Индиан нейшн», «он оставил Индию как нищий, а вернулся как принц» (97, 357). И даже это яркое сравнение лишь весьма относительно передает то, что произошло на самом деле. По воспоминаниям одного из очевидцев этого события, «никакой принц, магараджа или даже вице-король Индии никогда не встречали такого сердечного приема и не получали столь искренних свидетельств любви, уважения, благодарности и преклонения...» (61, 3, 114). Огромные толпы народа встречают Вивекананду на всем пути его следования — «от Колombo до Альморы» (так будет назван впоследствии сборник его выступлений на митингах в различных городах Индии).

Люди ложатся на железнодорожные пути, по которым следует его поезд, чтобы хоть ненадолго задержать его и выслушать от него несколько слов, раджи впрягаются вместо лошадей в колесницу, в которой он едет, на пути его следования воздвигаются десятки триумфальных арок...

По приезде в Индию Вивекананда развертывает самую активную деятельность: основывает миссию Рамакришны (1 мая 1897 г.) и «обители» в Белуре (январь 1899 г.) и затем вместе с учениками, супругами Севье, — в Альморе (1899), выпускает ряд газет. Наиболее важное из этих начинаний — «Миссия Рамакришны»,

в уставе которой записаны следующие цели: «1) готовить людей к преподаванию знаний и наук, могущих служить к увеличению материального и духовного благосостояния масс»; 2) «поощрять искусства и ремесла и оказывать им поддержку». И лишь третий пункт гласит: «3) внедрять и распространять в массах ведантические и иные религиозные идеи в том виде, как они были разъяснены в жизни Рамакришны» (33, 287). «Миссия» открывает ряд школ и больниц, а в 1898—1899 гг. играет активную роль в борьбе с эпидемиями холеры и чумы (что весьма способствовало росту ее популярности).

И все же самым важным, самым весомым в большой исторической перспективе были не организационные начинания Вивекананды (хотя он и говорил порой о своем увлечении «мисс организацией»), а его многочисленные выступления, в которых он резко осуждал систему кастовых привилегий, отстаивал необходимость всеобщего образования, призывал к прекращению религиозной розни, к национальному единству, к широкому участию масс в общественной жизни, к гражданскому мужеству и, если необходимо, самопожертвованию. Вивекананда, более чем кто-либо иной, в эти годы способствовал тому преобразованию традиционного религиозного идеала, которое так ярко проявилось в начале XX в. в колоритных фигурах ряда радикальных политических деятелей Индии — мужественных политических борцов, выступавших в то же время со всеми атрибутами религиозных подвижников... Это хорошо уловила одна из популярных индийских газет «Махратта», давшая ему такую характеристику: «Вивекананда — саньяси, но это не аскет старого типа, для ко-

того мир—ничто, а саньяси нового типа, следующий «Бхагавадгите», для которого мир — все и кому его страна и народ дороже, чем все остальное. Главный, ключевой мотив его философии — духовность не созерцательная, а практическая. «Чтобы наводнить страну социалистическими и политическими идеями, наводните ее идеями духовными»,— говорит Свами. И это дает нам — в двух словах — суть его философии и его патриотических устремлений» (97, 384).

В июне 1899 г. Вивекананда, здоровье которого сильно пошатнулось, отплывает из Калькутты на пароходе «Голконда» в Европу (одна из целей поездки — поправить здоровье). Он вновь посещает Англию, США, а также Францию и ряд других стран континентальной Европы, выступает на конгрессе по истории религий в Париже (август 1900 г.) с критикой европоцентристских теорий, встречается с такими знаменитостями в мире искусств, как певица Эмма Кальве и актриса Сарра Бернар. В Париже он беседует с Кропоткиным, который, возможно, оказал какое-то влияние на утопически-социалистические элементы его мировоззрения (впрочем, социалистические идеи Вивекананда высказывал и до знакомства с Кропоткиным). Другой знаменитый собеседник Вивекананды в Париже—изобретатель станкового пулемета Хирам Максим (см. 52, IX). Любопытно, что Максим пытается сделать темой беседы «духовные» вопросы, Вивекананду же интересует новейшая военная техника. И дело тут не просто в том, что в нем «заговорила кровь» кшатрия. Вивекананда чувствует приближение войны. По его словам, «Европа — обширный военный лагерь» (цит. по: 33, 311).

В декабре 1900 г. Вивекананда возвращается в Индию, он большей частью безвыездно живет в Белуре. Здоровье его постепенно ухудшается, и 4 июля 1902 г. в возрасте 39 лет (еще в 90-е годы он предсказывал, что не доживет до 40) Вивекананда умирает. Смерть его овеяна легендами, его ученики не хотели верить в естественность этого события и постарались окружить его ореолом таинственности. Но сам Вивекананда в последние годы своей жизни, более чем когда-либо, был склонен к реалистическим взглядам. Он категорически отказывается обсуждать тему о посмертном существовании (см. 73, 457). Он говорит ученикам (после беседы с рабочими-шанталами): «...бросим все эти сказки религии, раковины, в которые трубят, колокола, в которые звонят, факелы, которыми размахивают перед изображением божества. Бросим всю ученую гордость шастры, все эти садханы, чтобы достигнуть самого мукти! Будем ходить из деревни в деревню и посвятим нашу жизнь служению бедным!» (цит. по: 33, 317). И, наконец, он заявляет: «Чем старше я становлюсь, тем глубже я понимаю смысл индийской идеи, что самое высшее из существ — это человек!» (цит. по: 73, 461). Таково было завещание Вивекананды.

ЧЕЛОВЕК И МИР В ФИЛОСОФИИ НЕОВЕДАНТЫ

1. ЗАГАДКА ЧЕЛОВЕКА

Три мотива постоянно звучат в необычайно разнообразных тематически, использующих целую гамму художественно-выразительных средств, напоминающих, по словам Ромена Роллана (см. 89, 576), классические образцы полифонической музыки произведениях Вивекананды. Это — основные мотивы всей индийской философии нового времени. Мотив *реформации* — «универсальная религия», кладущая конец религиозным распрям, суевериям, фанатизму. Мотив *просвещения* — разум, наука, образование, подрывающие косные формы социального бытия. И, наконец, мотив *возрождения* — гуманистическая идея «свободного человека на свободной земле», человека, сбросившего груз принижавших его достоинство, сковывавших его развитие, отживших представлений. Столь характерная для индийского общества того времени, идущая от средневековья регламентация человеческой жизни осуждается Вивеканандой столь же решительно, как и его великим предшественником Рам Мохан Раем. «Деревья никогда не нарушают законов. Я никогда не видел корову, которая бы воровала. Устрица никогда не

лжет, — иронически замечает он, — но все они не превосходят человека. Человеческая жизнь — это гигантское утверждение свободы, послушание же законам, если на нем настаивают слишком рьяно, превращает нас в простые объекты в обществе, политике или религии. Слишком большое количество законов — явный признак приближающейся смерти... Если вы обратите внимание на то, что характерно для Индии, вы обнаружите, что ни одна нация не обладает таким множеством законов, как индийцы, и это влечет за собой губительные для этой нации последствия» (8, 5, 214—215). Вивекананда против слепого следования авторитетам, против принятия традиций только в силу их векового существования. «Позвольте человеку мыслить!.. — патетически восклицает он. — Вся слава человека в том, что это — мыслящее существо!» (8, 2, 334). И Вивекананда продолжает, что, если бы ему пришлось выбирать между человечеством, состоящим из мыслящих атеистов, и человечеством, слепо принимающим на веру традиционные религиозные представления, он предпочел бы первое (там же). Естественно, что такого рода заявления вызывали чрезвычайно резкую реакцию в ортодоксально-индуистских кругах (см. 97, 166).

Но Вивекананда не из тех, кого легко утратить. В пику озлобленным представителям ортодоксии он вновь и вновь заявляет о необходимости свободного развития человеческих способностей и сил, причем не только умственных, но и физических (см. 89, XXV). И вот рождаются его знаменитые, облетевшие всю Индию афоризмы: «То, что нам необходимо, это — железные мышцы и стальные нервы» (там же, 123); «Не-

бо ближе через футбол, чем через Гиту» (цит. по: 52, VII); «Гиту вы сможете понять легче, когда ваши мышцы станут сильнее» (89, 491).

Вполне в духе Рая Вивекананда высказывается за создание условий для свободного физического и умственного развития индийцев, считая глупыми и лицемерными категорические утверждения ортодоксов о пагубности материального комфорта. «Зелен виноград», — вспоминает он известную басню (см. 8, 4, 313). Вивекананде претят традиционные пессимистические и аскетические жизненные установки. Он отказывается считать «длинные лица» символом духовности (см. 8, 2, 334), а аскетическую «погоню за страданием» объявляет унижительной для человека (см. 8, 1, 409).

Но именно в данном пункте намечается и существенное различие между Вивеканандой и Раем. Вивекананда выступает не только против традиционных средневековых представлений о человеке, но и против перекочевавших в Индию в середине XIX в. и ставших весьма популярными в среде «англо-индийцев» западноевропейских (прежде всего английских) буржуазных концепций человека. В этой связи он подвергает резкой критике гедонизм и утилитаризм (рассматривая их как взаимосвязанные теоретические направления). И сама эта критика, и используемые Вивеканандой аргументы кладут начало своеобразной традиции в истории индийской философии нового и новейшего времени — в различных модификациях эта критика будет воспроизводиться впоследствии Тилаком, Ауробиндо Гхошем, Тагором, Ганди...

Прежде всего Вивекананда находит гедонистическую «погоню за удовольствием» столь же

унизительной для достоинства человека, как и аскетическую «погоноу за страданием»: «Нас секут, и, когда мы начинаем плакать, природа дает нам доллар; затем нас секут вновь, и, когда плач возобновляется, природа вручает нам немного имбирного лимонада, и мы вновь смеемся...» (там же, 410).

Превращение удовольствий в главную жизненную цель человека ведет, с точки зрения Вивекананды, в тупик. За цепью сменяющихся друг друга наслаждений неизбежно следует пресыщение, затем поиски новых, более утонченных наслаждений, еще более резко выраженное пресыщение и т. д. Изобретаются «сверхоригинальные» способы «щекотания нервов», которые становятся модой, и люди, подобно стаду овец, идут за этой модной приманкой ко все новым разочарованиям. Эта критика (навеянная впечатлениями Вивекананды во время путешествий по странам Запада), несомненно, свидетельствует о наблюдательности мыслителя, уловившего в зародыше некоторые тенденции, в полной мере выявившиеся значительно позже, в XX в.

Сам же Вивекананда считает, что ни удовольствие, ни страдание не могут служить высшим принципом, определяющим поведение человека. Главное, с его точки зрения,— это процесс формирования человеческого характера, достижения человеком зрелости, умения выявить и использовать заложенные в нем возможности: «Наслаждение не есть высшая цель человека... Через некоторое время человек обнаруживает, что как удовольствие, так и страдание суть великие учителя и что он учится благодаря как добру, так и злу» (там же, 25).

Аналогичным образом ведется и критика утилитаризма. Когда люди делают своей высшей жизненной целью достижение пользы, то, в чем бы они ни усматривали эту пользу — в деньгах, славе, власти, — ненасытная жажда заставляет их вместо того, чтобы жить, лишь неустанно гнаться за неуловимым призраком счастья. Вивекананда иронически излагает кредо «рядовых утилитаристов» как убеждение в том, что «надо жить, чтобы есть, а не есть, чтобы жить» (там же, 30). Самый утонченный утилитаризм, с его точки зрения, подобен жизненной ориентации членов одной из мусульманских сект, высшей целью которых с детства является сооружение себе роскошной гробницы, что и достигается благополучным образом к концу жизни.

Утилитаризм, по мнению Вивекананды, не только ставит телегу впереди лошади, подчиняет жизненный процесс чему-то внешнему по отношению к нему или в лучшем случае имеющему служебное значение. Он пытается свести высшие проявления жизни к низшим, увидеть за всеми, даже самыми благородными проявлениями человеческого духа — этическими идеалами, эстетическими ценностями, стремлением к истине — одну и ту же неизменную калькуляцию выгод и невыгод, трезвый и произаический расчет: «В наши дни всё привыкли измерять полезностью — тем, сколько фунтов, шиллингов и пенсов это принесет» (8, 2, 83).

Но, сводя мораль, искусство, философию к различным сферам действия «принципа полезности», утилитаристы не в силах, с точки зрения Вивекананды, удовлетворительно объяснить то, что относится к этим сферам. Так, утилитаристам не удалось обосновать провозглашаемый

ими основной этический принцип («Наибольшее благо для наибольшего числа людей»): «Люди говорят ныне, что имеется утилитарная основа морали. Что это за основа? Обеспечение наибольшего счастья наибольшему числу людей. Почему я должен поступать так? Почему бы мне не обеспечить наибольшее несчастье наибольшему числу людей, если это полезно мне?» (8, 1, 181). Утилитаристы, представляя людей в качестве эгоистических, связанных лишь узами взаимной выгоды существ — «социальных атомов», лишают их, с точки зрения Вивекананды, именно того, что специфично для человека. Человек отличается от животного не способностью калькулировать выгоды, а способностью самопожертвования, наиболее ярко проявляющейся в «предельных» моральных ситуациях, когда не только о прямой, но и о косвенной выгоде для данного индивида — именно как индивида — не может быть и речи: «Человек тем более велик, чем более он способен к тому, чтобы принести себя в жертву ради других, в то время как в животном мире наиболее выделяется то животное, которое способно убить наибольшее число других животных» (8, 6, 152).

В своей критике утилитаризма Вивекананда во многом прав. Попытка свести все многообразие человеческих отношений к отношению выгоды приводит его представителей к поистине карикатурным выводам. По словам Маркса, «под видом интереса рассуждающий буржуа всегда ставит нечто третье между собой и своей жизнедеятельностью — манера, возведённая в истинно классическую форму Бентамом, у которого нос должен иметь какой-нибудь интерес, прежде чем он решится понюхать» (3, 201).

Абсолютизируя некоторые тенденции, имеющие место в жизни буржуазного общества, и распространяя их на все времена в качестве проявлений некоей неизменной «человеческой природы», утилитаристы выступают как апологеты современной им общественной действительности. Интересно, что связь утилитаризма и буржуазной действительности в какой-то мере фиксирует и Вивекананда: «В лучшем случае утилитаристские теории могут работать лишь при нынешних социальных условиях. За пределами этих условий они теряют свое значение» (8, 2, 64). Но он именно фиксирует эту связь, не более. Удовлетворительно объяснить ее он не может. В конце концов и «приспособленность» утилитаристских установок к «нынешним социальным условиям», и «податливость» нынешнего общества по отношению к этим установкам он объясняет исходя из духовных, а не материальных предпосылок. Причиной оказывается... господство материалистических идей (см., напр., 8, 3, 156—157). В данном случае Вивекананда идет по стопам своих предшественников — Рамакришны и Даянанды. Подобно им, он пытается связать крах просветительских иллюзий XVIII в. с духовной несостоятельностью материализма и атеизма. Подобно им же, он видит панацею от бедствий капитализма в религии. Теоретически обосновывая свой тезис о «несостоятельности» материализма, Вивекананда настаивает на том, что материализм не способен решить загадку человека». С материалистической точки зрения, утверждает он, человек есть либо чисто биологическое существо, либо простая совокупность движущихся частиц различной величины и формы (см. 8, 2, 197). Но при такого рода редук-

ции оказываются необъяснимыми не только основные проявления человеческой духовной активности, но и присущее людям стремление к свободе — этой «вечной цели человека» (8, 1, 333). Вивекананда категорически утверждает, что человек остается человеком, лишь пока он отстаивает эту свободу, борясь со всякого рода препятствиями — внешними и внутренними (см. 8, 2, 64—65). Человек в отличие от других существ никогда не может удовлетвориться тем или иным положением в мире, он постоянно стремится изменить его, выйти за его рамки (см. 8, 1, 333). И именно эта его постоянная неудовлетворенность делает его высшим существом во Вселенной (см. там же, 142).

Вивекананда, несомненно, подмечает действительные слабости односторонне натуралистического понимания человека. Человек в отличие от других природных существ «относится» к самому себе как к существу универсальному и потому свободному (см. 4, 92). Эту универсальность человека, разумеется, нельзя объяснить ни чисто биологически, ни исходя из свойств «составляющих его частиц», она связана со спецификой его социального бытия. Целое принципиально несводимо к сумме составляющих его частей, а высшие уровни бытия — к низшим. Но, критикуя натуралистическое понимание человека и его метафизические и механистические предпосылки, Вивекананда, во-первых, неправомерно отождествляет метафизический материализм с материализмом вообще и, во-вторых, сам подходит к решению проблемы свободы сугубо метафизически. С его точки зрения, свобода и необходимость принципиально несовместимы. С одной стороны — мир, в котором царствует

железная необходимость и все существует в жестких рамках пространства, времени и причинности, с другой — его сокровенная, глубочайшая, вне времени и пространства пребывающая духовная сущность — царство свободы (см. 8, 2, 118—129). Царство необходимости — объект науки (см. 8, 1, 334), царство свободы — объект религии (см. 8, 2, 125—126) *.

Но Вивекананда видит шаткость позиций религии в современном мире. Это обусловлено, по его мнению, двумя обстоятельствами. Во-первых, соперничеством и взаимоотрицанием существующих религий, ведущим к их «релятивизации»: рост связей между различными частями мира привел к своего рода «всеобщей конфронтации» религиозных представлений, в условиях которой попытки отстоять уникальность той или иной религии, объявив все остальные ложными, в конце концов оборачиваются против нее же. «Истина всегда универсальна. Если на моей руке шесть пальцев, а у остальных людей — по пяти, то из этого факта вы не сделаете вывод, что в ней нашел выражение подлинный замысел природы, а скорее заключите, что перед вами нечто аномальное и немощное. Так же обстоит дело и с религией. Если только одно вероучение должно быть признано истинным, а все остальные неистинны, вы имеете право заключить, что сама эта религия немощна» (8, 1, 328).

* Любопытно, что Вивекананда подчеркивает сходство его воззрений в данном пункте с кантовскими (см. 8, 1, 199). В то же время для него свобода (как и бог, и бессмертие) — отнюдь не только «постулат практического разума». Вивекананда настаивает на возможности их непосредственного познания, «реализации». Такая «реализация», с его точки зрения, и является основой религии.

Во-вторых, позиции религии подрываются наукой: расширение знания о мире приводит к растущей конфронтации научных знаний и религиозных догматов. «Во всем мире развернулась борьба между светским и религиозным знанием... Религии вновь и вновь терпели поражения в этой борьбе и были почти уничтожены. Поклонение богине разума во время французской революции — очередное проявление этого феномена в истории человечества... Естественные науки лучше вооружены ныне, чем когда-либо ранее, а религии вооружены все хуже и хуже. Все основания их подорваны, и современный человек, что бы он ни говорил публично, в глубине души знает, что он больше не может «верить»» (там же, 365—366).

В этой связи Вивекананда, с одной стороны, выдвигает теорию *«универсальной религии»*, позволяющую якобы примирить существующие формы религиозного поклонения, а с другой — предлагает в качестве философской основы такой религии *неоведанту*, т. е. веданту, положения которой изложены в форме, позволяющей якобы выявить их *«принципиальное согласие»* с данными современной науки. Перейдем к рассмотрению этих теорий.

2. «УНИВЕРСАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ»: РЕЛИГИОЗНЫЙ СИНТЕЗ

В многочисленных западноевропейских и американских изданиях, посвященных Вивекананде, равно как и в различного рода антологиях по индийской философии, он предстает прежде всего именно как создатель теории *«универсальной религии»*. При этом всячески подчеркиваются

и выдвигаются на первый план апологетические моменты в учении Вивекананды о религии. В действительности его отношение к ней было отнюдь не простым и не однозначным—и это постоянно надо иметь в виду при характеристике взглядов мыслителя. Быть может, ярче всего эта неоднозначность проявилась в лекции Вивекананды «Путь к реализации универсальной религии», прочитанной в Пасадене в 1900 г.: «Хотя нет ничего, что принесло бы человеку больше благоденствий, чем религия, нет также ничего, что принесло бы ему больше ужасов. Ничто не способствовало в такой мере миру и любви, как религия, но ничто и не породило столь ожесточенной ненависти. Ничто не сделало братство в отношениях между людьми более ощутимым, чем религия, но ничто и не взлелеяло в их душах столько непримиримой вражды. Ничто не способствовало созданию большего числа благотворительных учреждений, больниц для людей и даже для животных, чем религия, но и ничто не залило мир таким количеством крови» (8, 2, 358).

Для того чтобы правильно понять феномен религии, необходимо, с точки зрения Вивекананды, проанализировать структуру существующих религий. Все они, по его убеждению, состоят из трех частей: философии, которая охватывает основные принципы и цели религии, мифологии, которая стремится представить эти принципы в более наглядной и конкретной форме и содержит в себе совокупность различного рода преданий, и, наконец, ритуала — самой конкретной, чувственной и наглядной части религии (см. 8, 1, 270). Наибольшее расхождение между религиями связано именно с ритуалом и мифологией,

больше всего сходства между ними в философии (см. 8, 2, 377). Правда, и в философии религий имеются расхождения, но они могут быть, как полагает Вивекананда, сведены к нескольким основным пунктам и представлены в виде ступеней восхождения к единой высшей истине. Так, отношение человека к богу мыслится вначале как нечто внешнее (бог — отличное от нас, «высшее» существо, мироправитель — типичное представление Ветхого завета), затем как внутреннее (бог в сердцах людей — представление Нового завета) и, наконец, достигается (в адвайта-веданте) понимание полного тождества сущности человека и бога (см. 8, 1, 321). Благодаря наличию этой «высшей истины», «центрального пункта» всех религий, они могут быть представлены в виде бесконечного числа радиусов круга, сходящихся в одной точке (см. 8, 2, 383).

Бесчисленность же различий, выступающих на поверхности религий, связана, по мнению Вивекананды, во-первых, с различием психологических типов людей и, во-вторых, с различием конкретных исторических условий существования тех или иных типов религиозного поклонения. На характер религий накладывают отпечаток черты душевного склада их основоположников, их склонность к мистическим экстазам или сосредоточенному размышлению, эстетическому или этическому восприятию мира. Существенное значение имеют географические особенности, особенности образа жизни соответствующих народов и т. д. (см. там же, 371 и 166).

Ввиду неустранимости всех подобного рода различий Вивекананда считает необходимым не создание единой для всех религии — с постро-

енной по одному образцу мифологией и ритуалом, — а выявление общих черт в уже существующих религиях и утверждение между ними отношений «сотрудничества», а не вражды.

Суть «универсальной религии» Вивекананды наиболее отчетливо выявляется при сопоставлении его учения с реформаторскими идеями Рам Мохан Рая и Даянанды. Если у первого — отказ от большинства специфических черт индуизма, от обрядности, своего рода умственная «дистилляция» религиозных представлений (и в этом смысле приближение к деизму), а у второго — «воинствующий индуизм», то у Вивекананды — своего рода синтез, т. е. попытка найти *общую основу* религий с сохранением конкретных форм религиозного поклонения, что соответствовало и потребностям борьбы с религиозной нетерпимостью, и стремлению отстоять специфическую форму индуизма от нападков христианских миссионеров («В Индии нет политеизма!» — заявит он на Всемирном религиозном конгрессе в ответ на брошенные в адрес индийцев обвинения в идолопоклонстве (см. 8, 1, 13)).

В условиях тогдашней Индии учение Вивекананды о религии, несомненно, имело ряд позитивных черт. Прежде всего исторически прогрессивными были его постоянные выступления в защиту терпимости, против фанатизма и разжигания религиозно-общинной розни. Деяния христианских миссионеров, огнем и мечом пытавшихся насадить христианство в различных странах мира, он объявляет достойными «жаждущего крови тигра» (8, 2, 362). Но не менее резко выступает он и против индуистов, осуждающих иноверцев (в особенности мусульман) за употребление в пищу мяса: «Разве бог неурав-

новешенный глупец, подобный вам, чтобы поток его благодеяний прекратился из-за куска мяса? Если бы он был таков, то чего бы он стоил?» (8, 4, 305). Подчеркивая, что для Индии никогда не были характерны преследования иноверцев, в ходе которых практиковалось бы их физическое уничтожение («индийский фанатик сжигает себя на костре, но не зажигает костров инквизиции» — 8, 1, 16), Вивекананда осуждает в то же время и все иные формы преследований людей по их религиозной принадлежности. По его словам, «помимо меча, помимо материального оружия существуют еще более ужасные виды оружия — презрение, социальная ненависть и социальный остракизм» и применение этих видов оружия к иноверцам может сделать страну «подобной кладбищу» (8, 2, 362—363).

С осуждением нетерпимости были непосредственно связаны и выступления Вивекананды против ритуализма, преувеличения роли обрядов в ущерб «духовной стороне» религии (в этом отношении он примыкает к Рамакришне). Именно ритуализм, с его точки зрения, повинен в фанатическом противопоставлении специфических черт собственной религии чертам всех остальных, «потере перспективы», в силу которой различия заслоняют единство. Правда, ритуалы и связанные с ними символы и изображения признаются Вивеканандой совершенно необходимыми*, а иногда он даже именует Вселенную гигантским идолом и объектом ритуального действия, но ритуалы для него — всего лишь сред-

* По его словам, «мы не можем мыслить о чем-либо без изображения так же, как жить, не дыша» (8, 1, 14); «все мы — врожденные идолопоклонники» (8, 2, 40).

ство, а никоим образом не цель. В ходе эволюции религий, однако, средства нередко абсолютизируются и гипертрофируются в ущерб цели: «Духовные идеи развиваются в арифметической прогрессии, а ритуал — в геометрической» (8, 1, 347). Против этой-то абсолютизации и направлены знаменитые афоризмы Вивекананды: «Очень хорошо родиться в храме, но очень плохо остаться там до смерти» (8, 2, 39); «Храмы и церкви всего лишь детские сады (киндергартен) религии» (там же, 44). Впрочем, «детскими садами» религии Вивекананда именуется также «библии и богов» (см. 8, 8, 140). И в данном случае с критикой ритуализма смыкается его критика религиозной мифологии как части религии, имеющей тенденцию к самодовлеющему развитию.

Относительность и условность мифологем, их зависимость от образа жизни их создателей Вивекананда ярко показывает на примере многообразных и контрастирующих друг с другом представлений о рае. Так, рай у арабов, живущих в пустыне, означает прежде всего изобилие воды (райские озера и реки), прямо противоположным образом обстоит дело в мифологемах жителей тех районов Индии, которые страдают от постоянных наводнений (см. 8, 2, 166). Если рай мирных земледельческих племен — идиллическое, чуждое всякой борьбы существование, то рай воинственных племен (например, древних германцев) — место ведения постоянной войны, в ходе которой «погибшие» вновь и вновь воскресают и все повторяется сначала (там же). Но Вивекананда не только критикует конкретные представления о рае, он объявляет саму идею рая (равно как и ада) внутренне несостоятель-

ной, поскольку она предполагает возможность выделить в «чистом» виде благо (или, если идет речь об аде, зло). Между тем, с точки зрения Вивекананды, это противоположности, которые мыслимы лишь в их единстве и борьбе (подобно свету и тени). Итак, «рай» — это «воздушный замок» (см. 8, 1, 195). Но особенно ополчается Вивекананда против идеи ада, которую он считает не только несостоятельной, но и унижающей достоинство человека. В этой связи он в довольно резкой форме полемизирует с христианскими оппонентами, которые возражали ему, что без страха перед адскими муками люди не могут быть подчинены требованиям религии и морали: «Человек, который загнан в религию страхом, не имеет никакой религии!» (там же, 325).

Вообще следует отметить, что при всей терпимости Вивекананды и его постоянном подчеркивании ценности «внутреннего ядра» всех религий, в том числе и христианства (в его «изначальной» форме), он настойчиво выступает против ряда характерных для христианской религии идей (следуя в данном отношении за Даянандой). В этом смысле весьма показательна, например, лекция, прочитанная им в Сан-Франциско в апреле 1900 г., «Является ли веданта религией будущего?» (см. 8, 8, 122—141). Здесь он прежде всего выступает против таких, с его точки зрения, характерных для исторически сложившегося христианства черт, как нетерпимость к другим вероучениям и подчеркивание значимости того, что происходило в прошлом, — «предания» — в ущерб настоящему. Но главный объект его критики — христианские представления о греховности человеческой природы, о пре-

допределении, «благодати», необходимости «смирения» и т. д. Культивирование этих представлений, по его мнению, делает человека рабом (см. там же, 130), внушает ему неверие в собственные силы. Между тем необходимо как раз заставить человека поверить в свои силы: любимая притча Вивекананды, непрерывно «кочующая» из одного его произведения в другое, — это притча о льве, выросшем в овечьем стаде и не знающем своих сил вплоть до того момента, когда ему открыли глаза на его собственную природу другие львы. Столь же непрерывно, как эта притча, «кочует» в работах Вивекананды и следующая яркая формулировка: «Веданта верит лишь в один грех, единственный в мире, и он состоит вот в чем: в тот самый момент, когда вы думаете о себе или другом человеке как о грешнике, вы грешите» (там же, 126—127).

Здесь уместно вспомнить знаменитые ленинские слова о том, что, «когда один идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает *материализм*» (7, 255). Аналогичным образом нередко обстоит дело и с критикой конкретных форм религии, проводимой отнюдь не с атеистических позиций. Независимо от своих намерений Вивекананда затрагивает основы религии вообще, выступая против христианского культа смирения. Ведь религии, в той или иной форме не подчеркивающей и не отражающей бессилие человека, в той или иной форме не призывающей его к смирению, просто не существует (индуизм в этом смысле вопреки представлениям Вивекананды вовсе не исключение). Любимые изречения Вивекананды о человеке как существе, превосходящем всех остальных, включая богов (см., напр., 8, 1, 142), подчер-

пнуты им из некоторых философских учений древности (подобного рода высказывания встречались, например, в санкхье) и отражают отнюдь не ортодоксально-религиозные, а скорее противостоящие ортодоксии тенденции в рамках этих учений...

Как же следует оценить в целом теорию «универсальной религии» и попытку Вивекананды добиться примирения существующих религий на основе этой теории? При всех содержащихся в ней позитивных для Индии того времени моментах теория эта была все же в основе своей несостоятельной, а проект создания гармонических отношений между религиями утопичным.

Начать с того, что основная посылка Вивекананды о «внутренней конвергенции» религий при одновременной «внешней дивергенции» представляет собой значительное упрощение реального положения дел. В действительности крупнейшие религии мира имеют ряд не только сходных черт, но и типологических различий, которые связаны с «внутренней дивергенцией». Попытка выстроить соответствующие верования в некоем воображаемом «линейном ряду», представить их в виде «ступенек», ведущих к одному и тому же «внутреннему ядру», неизбежно ведет на практике к «подгонке» положений одной религии под положения другой. К примеру, Вивекананда сплошь и рядом интерпретирует догматы христианской религии так, что они оказываются «переодетыми» догматами индуизма. В результате, скажем, учение о первородном грехе трактуется как аллегорический пересказ индийского учения о вовлеченности индивида в мир перерождений под влиянием кармы (см. 8, 1, 317), христианская троица изображается как

«переименованное» индийское «тримурти» (Брахма — Вишну — Шива), Христос предстает как «аватара» (наподобие знаменитых воплощений Вишну) и т. д. (см., напр., 8, 1, 326; 4, 92). По мнению Вивекананды, все религии, существующие ныне в мире, имеют в конечном счете один (индийский!) источник, но, во-первых, видоизменяются сообразно местным условиям и, во-вторых, «покинув свою прародину, смешиваются с ошибками» (8, 1, 319). Говоря о генетических связях различных религий, в частности христианства, с одной стороны, и индуизма — с другой, Вивекананда — при всех его «индоцентристских» преувеличениях — во многом прав. Так, ему действительно удалось показать ряд интересных и весьма примечательных сходств в жизнеописаниях Кришны и Христа (см. 8, 4, 91—92). Но хотя представления о тримурти, аватарах и т. д., по-видимому, действительно сыграли немаловажную роль при возникновении христианства (разумеется, наряду с «местными», малоазиатскими представлениями), в сложившемся, сформировавшемся христианстве центральные для этого вероучения догматы троичности и боговоплощения существенно отличны от догматов индуизма и несводимы к ним. Христианское «вочеловечение» бога — акт единичный и неповторимый (в отличие от ряда воплощений Вишну). Ипостаси христианской троицы личностны, «неслиянны» и «нераздельны» в отличие от тримурти. И разумеется, это — не просто результат «искаженного» восприятия индуизма, «ошибок» при трансляции религиозных идей. Это — именно типологические различия, окончательно оформившиеся в ходе продолжавшегося несколько столетий процесса выра-

ботки целостного христианского учения и систематизации его философских основ (в период патристики) *. Любопытно, что в своей трактовке христианских догматов Вивекананда, проделывая работу прямо противоположную той, которая совершалась представителями патристики, невольно повторяет положения, развиваемые противниками ортодоксального христианства — например, он говорит об «иллюзорности» телесных страданий Христа, подобно докетам (см. 8, 1, 326). Трудно, конечно, ожидать, чтобы христианская церковь одобрительно отнеслась к подобного рода интерпретациям христианства, «примиряющим» его не только с индуизмом, но и с громогласно осужденными ею еще на заре ее существования «ересями»...

Надо сказать, что христианские теоретики все же «откликнулись» на выдвинутую Вивеканандой программу «гармонизации» религий, но истолковали ее по-своему. Так, в работе К. О. Шмидта «Универсальная религия согласно Вивекананде», изданной в Мюнхене в 1970 г. (86), делается попытка «примирить» существующие религии на основе уже не индуизма, а христианства. Нечего и говорить, что это — попытка с негодными средствами. Если у Вивекананды были по крайней мере генетические основания для подчеркиваемого им «центрального положения» индуизма, то у Шмидта — фактически ничего, кроме рвения апологета...

Весь утопизм выдвинутой Вивеканандой программы «примирения» религий отчетливо вы-

* Эти типологические отличия христианства от других религий (включая индуизм) убедительно показаны в работах С. Аверинцева (в частности, в статьях «Патристика» и «Христианство» в Философской энциклопедии).

является, если учесть следующие обстоятельства. Во-первых, при всех различиях между религиями в степени, характере проявления, масштабах нетерпимости нетерпимость все же постоянно остается характерной чертой религии как формы общественного сознания (ибо она всегда, вопреки представлениям Вивекананды, порой говорившего даже о «науке религии», зиждется прежде всего на вере, а последняя трудносовместима с терпимостью к аргументам противника). Во-вторых, отстаивание именно специфической (а не сближенной с другими) формы религии является «кровным» делом заинтересованных лиц — служителей данного религиозного культа («незаинтересованных» служителей культа, если говорить не об отдельных лицах, а о данной социальной группе в целом, никогда не существовало и не может существовать вопреки идеализированным представлениям Вивекананды о брахманах древней Индии в качестве достойного образца для всеобщего подражания). И наконец, самое главное — религиозные различия, споры, конфликты активно используются в классовом обществе представителями господствующих классов для того, чтобы «отвлечь в эту сторону внимание масс от действительно важных и коренных экономических и политических вопросов...» (6, 146). Именно поэтому, несмотря на деятельность Вивекананды и созданной им «Миссии Рамакришны», направленную на сглаживание религиозных конфликтов (равно как и несмотря на усилия Ганди), Индия в целом, и в особенности родина Вивекананды Бенгалия, стала в первой половине XX в. ареной ожесточенных религиозно-общинных распрей, постоянно раздуваемых и поощряемых

английскими колониальными властями. И сейчас реакционные силы в Индии, противящиеся социальным преобразованиям, выступающие за консервацию отживших социальных отношений, пытаются сыграть на религиозно-общинной розни. Преодоление этой розни соответственно может быть достигнуто лишь в ходе борьбы с этими силами и преодоления их сопротивления.

3. «НЕОВЕДАНТА»: ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ

В вековом споре сторонников различных направлений внутри веданты, с новой силой вспыхнувшим в XIX в., Вивекананда — при всей ироничности его отношения к спорящим сторонам (в одной из своих работ он даже называет споры пандитов по этому поводу «регулярно устраиваемыми боями быков в Бенаресе» — 8, 3, 348) — все же не скрывает своих симпатий преимущественно к адвайте. «Я — Шанкара», — заявляет он с гордостью (32, 7). И в самом деле, близость его взглядов воззрениям сторонников адвайты несомненна. Вот один из самых любимых его образов, образ мира как гигантского театра: «Перед нами занавес, а за ним какая-то прекрасная сцена. В занавесе небольшое отверстие, через которое мы можем лишь мельком увидеть то, что находится за ним. Предположим, что это отверстие начинает увеличиваться, и по мере того, как оно растет, все большая часть сцены становится доступной взору, когда же занавес исчезает, мы видим ее всю. Сцена за занавесом — это душа, а занавес между нами и сценой — это майя, пространство — время — причинность. Существует небольшое от-

верстие, через которое я могу мельком увидеть душу. Когда оно становится больше, моему взору открывается нечто большее, а когда занавес исчезает полностью, я убеждаюсь, что я и есть душа. Итак, изменения во Вселенной не есть изменения абсолюта, они имеют место в природе. Природа разворачивается все более и более, а за ней обнаруживается абсолют» (8, 1, 419). Другой излюбленный образ Вивекананды — это образ призмы, глядя через которую мы видим однородный в сущности абсолют множественным и разнородным. Эта призма — майя — время, пространство, причинность (см. 8, 2, 130).

Итак, подлинная основа Вселенной — это неопределенный (ниргуна) Брахман — духовное начало, пребывающее вне времени и пространства и характеризующееся лишь отрицательно (как нишпрапанча — «всеисключающее» начало). Мир изменчивых и разнородных вещей — нечто «неподлинное», релятивное, существующее несамостоятельно. И наконец, в глубинной сути своей индивидуальная и мировая душа есть нечто полностью совпадающее. Это — три «кита» всякой адвайты (хотя при более детальном раскрытии соответствующих положений, в особенности когда речь шла о трактовке майи, в рамках этого направления и существовали, как мы сможем в дальнейшем убедиться, различия).

И все-таки философия Вивекананды — это не простое «переложение» Шанкары, так же как философия Рая и Даянанды — не простое «переложение» Рамануджи и Мадхвы. Не случайно уже современники Вивекананды называли ее «неоведантой», подчеркивая тем самым не только сходство, но и различия между этой философией и ее классическими истоками. Специфика

«неоведанты» Вивекананды выявляется в связи со стоящими перед ней задачами.

Первая особенность этой философии связана со стремлением Вивекананды показать «принципиальное согласие» между положениями веданты и современной науки. И это стремление накладывает неизгладимый отпечаток как на весь характер его аргументации, так и на решение им традиционно считавшегося весьма важным вопроса об отношении к «священному писанию» — шрути. Признавая авторитетность вед, Вивекананда в то же время недвусмысленно высказывается против традиционно-ортодоксальных (и разделяемых Шанкарой) представлений об их «непогрешимости» и «вечности». Он находит ряд представлений, содержащихся в ведах и их философской части — упанишадах, «грубыми» и заявляет: «Лично я приемлю в ведах лишь то, что согласуется с разумом» (8, 5, 325). Что касается вечности шрути, то Вивекананда «перетолковывает» соответствующий ортодоксальный тезис таким образом, что от него фактически не остается камня на камне. По его словам, веды «вечны» лишь в том смысле, что в той части их содержания, которая верна, изложены законы, действовавшие и до создания данного памятника, — в этом же смысле «вечны», по его мнению, и, скажем, произведения Ньютона (см. 8, 1, 5). О том, насколько неортодоксально решалась Вивеканандой проблема соотношения веры и знания в целом, свидетельствует хотя бы следующий отрывок из прочитанной им в Англии лекции «Разум и религия»: «Если религия рушится, когда ее исследуют с помощью разума, то, значит, она всегда была бесполезным,

лишенным ценности суеверием, и, чем скорее она исчезнет, тем лучше. Я полностью убежден в том, что абсолютное уничтожение ее в этом случае — лучшее, что может случиться» (там же, 366).

В условиях тогдашней Индии этот тезис о приоритете разума по отношению к вере, несомненно, имел большое позитивное значение. Опираясь на него, Вивекананда активно выступает против различного рода предрассудков, суеверий, невежества. В своих лекциях о «практической веданте», обращаясь к широкой аудитории, он заявляет: «Вы знаете в глубине ваших сердец, что многие ваши ограниченные идеи, все это ваше самоунижение, молитвы и просьбы, обращенные к воображаемым существам, — суеверия. Назовите мне хоть один случай, когда на ваши молитвы последовал ответ. Если ответы и поступают, они исходят из ваших сердец. Вы знаете, что привидений нет, но стоит вам очутиться в темноте, как вы чувствуете, что у вас мурашки ползут по коже. И так происходит потому, что вам в детстве вбили в голову все эти помрачающие ум идеи» (8, 2, 301).

Мы уже видели, что во время своего пребывания в Америке Вивекананде пришлось столкнуться с теософами. Борьба с ними оказывается долгой, тяжелой и упорной — она продолжается до конца его жизни, и отзвуки ее мы находим на страницах многих индийских газет конца прошлого века (см., напр., 97, 151—183). Вивекананда постоянно подчеркивает вред, который теософы наносят делу просвещения и прогресса в Индии, развращая и расслабляя души людей: «Возня с различного рода таинствами и суевериями — всегда знак слабости, знак дегра-

дании и смерти» (8, 3, 278). Говоря же о деятельности теософов на Западе, он метко подмечает, что их «успехи» зиждутся на характерной для обывателей тяге к «необычному», сенсационному, нарушающему однообразное течение будней: «Там многие жаждут сенсаций. Расскажите им о призраках или людях, которые явились с Северного полюса или какого-то другого отдаленного места, с крыльями или иными атрибутами, и которые невидимо присутствуют и наблюдают за нами... Они тотчас же почувствуют удовлетворение и отправятся по домам, но через 24 часа созреют для новой «сенсации». Это некоторые называют религией, но это — путь к сумасшедшему дому» (8, 4, 32). В смешном или трагическом обличье являются суеверия, они всегда ищут «убежища» под покровом таинственности, истина же «не боится дневного света» (97, 82).

Не удивительно, что к ожесточенным нападениям теософов на Вивекананду не замедлили присоединиться и индуистские ортодоксы. Ведь Вивекананда подвергал критике не только мнимые «чудеса» теософов, но и чудеса вообще, считая невозможным нарушение естественного хода событий в природе, вмешательство в него «потусторонних» сил и т. д. Вот один из его излюбленных афоризмов: «Я считаю чудеса величайшими камнями преткновения на пути к истине» (8, 1, 325—326).

Впрочем, если речь идет об Индии, то эти «камни преткновения», с точки зрения Вивекананды, связаны не столько со «священным писанием» — шрути, сколько с «преданием» — смрити: в произведениях, относящихся к «преданию» (и прежде всего в пуранах), идеи шрути популя-

ризируются, приспособляются к уровню понимания рядовых индийцев, но в то же время искажаются. Что же касается шрути, то «основное ядро» содержащихся там воззрений, как полагает Вивекананда, отнюдь не противоречит разуму и науке; более того, основные принципы и положения, на которых зиждется современное научное знание, сформулированы в шрути даже четче и яснее, чем в самой нынешней науке: последняя имеет, правда, преимущество, когда речь идет о частностях и деталях, о «конкретике», но не всегда достаточно отчетливо видит лес за деревьями (см. 8, 2, 89). Подобного рода рассуждения у Вивекананды скрывают мотивы, во многом сходные с даянандовской апологией вед как источника всякого знания. Правда, в отличие от Даянанды он, во-первых, подчеркивает значение прежде всего «завершающей» части вед — упанишад, а не начальной — самхит, а во-вторых, ищет параллелей с современной наукой в «основах», а не в «деталях» (избегая тем самым множества столь характерных для его предшественника и слишком уж бросающихся в глаза модернизаций и натяжек) *. Но во всяком случае, подобно Даянанде, он стремится показать, что пропаганда и распространение научных знаний не есть отход от шрути, а, напротив, средство возвратиться к их «подлинному» содержанию, «очищенному» от позднейших «наслоений», иными словами, «согласовать» просвещение и реформу. Подобно Даянанде же, он всячески стремится подчеркнуть — в пику «европоцентрист-

* Интересно, что Ауробиндо Гхош, следуя в этом отношении за Вивеканандой, считает, что, сосредоточив свое внимание на деталях, Даянанда... «недооценил» глубину «ведической мудрости» (44, 57).

ским» теориям — приоритет Индии в области развития естественнонаучного знания. Индия для него не только прародина религий, но и прародина наук (см., напр., 8, 3, 327). Вивекананда, несомненно, сделал очень много для того, чтобы развеять ложные представления о почти полном отсутствии естественнонаучных знаний в древней Индии. В этом смысле весьма показательна его лекция «Дар Индии миру», которая была прочитана в феврале 1895 г. в Бруклине и в которой отмечались важнейшие достижения древних индийцев в области математики, астрономии, биологии (см. 47, 507). Он, несомненно, прав и в том отношении, что в наивно-диалектических представлениях древних индийцев о развитии космоса и эволюции живых существ (как, впрочем, и в соответствующих представлениях, скажем, древних греков) было немало верного, предвосхищавшего некоторые черты более поздних научных воззрений.

Но во-первых, полемизируя с европоцентризмом, Вивекананда нередко впадает в противоположную крайность — азиатизм. Так, он не только пишет о том, что «волны света», исходящие из «океана веданты», пробудили умы создателей греческой философии (см. там же, 322), но даже связывает с влиянием той же веданты «революцию в немецкой философии» на рубеже XVIII и XIX вв. (см. 8, 1, 389). Разумеется, подобного рода высказывания (а их немало) содержат в себе изрядные преувеличения, хотя, скажем, влияние индийской философской традиции на пифагореизм и платонизм представляется вполне вероятным, а на немецкий романтизм — очевидным. Характерно также, что культурные связи Востока и Запада (во всяком

случае до XIX в.) осмысливаются Вивеканандой как направленные в одну сторону: «Свет» идет с Востока...

Во-вторых, Вивекананда — вполне в духе Даянанды — нередко зачисляет в число ведантистских различные натурфилософские концепции, возникавшие в рамках иных школ или первоначально выражавшие гетерогенные по отношению к основному идеалистическому ядру веданты тенденции упанишад (таковы, например, концепции эволюции первичной материи — пракрити, тонких (танматры) и грубых (бхуты) элементов и т. д.).

Говоря о принципиальном «согласии» веданты как философской основы «всеобщей религии» с наукой, Вивекананда и опирается как раз, с одной стороны, на вышеупомянутое «смазывание» границ между различными направлениями, а с другой — на определенные философские преимущества пантеизма (даже в его идеалистическом варианте) по сравнению с креационистскими концепциями. «Научность» веданты он обосновывает чаще всего по контрасту с ненаучностью христианской теологии. Вивекананда высмеивает концепцию бога, создавшего мир из ничего, а затем «направившегося спать» (см. 8, 2, 425). Во-первых, подчеркивает он, креационизм вступает в противоречие с законом сохранения материи и энергии. Во-вторых, понятие имеющего начало во времени и ограниченного в пространстве мира внутренне противоречиво: «Если вы сможете установить начало времени, само понятие времени окажется полностью уничтожено. Попробуйте представить себе начало времени, и вам придется мыслить о времени, протекшем до этого начала. Попробуйте представить себе гра-

ницы пространства, и вам придется мыслить о пространстве вне этих границ. Время и пространство бесконечны, а следовательно, не имеют начала и конца» (там же, 425). Подобно тому как нелепо представление о «сотворении» мира в целом, нелепа и мысль о создании отдельных населяющих его существ. Все в природе, включая и человека, возникает в результате эволюции (см. там же, 424). Эта эволюция осуществляется по свойственным ей законам и не допускает вмешательства каких-то чуждых ей сил, «божьего промысла» или «дьявольских козней» (8, 1, 370). До сих пор с рассуждениями Вивекананды вполне можно согласиться. Действительно, понятие вечной во времени и бесконечной пространственно Вселенной, в которой все находится в движении, совершающемся по имманентным, а не диктуемым вмешательством внешних сил законам, соответствует представлениям современной науки. Но ведь до сих пор в этих рассуждениях нет еще ничего «специфически ведантистского». Специфика же веданты начинается как раз там, где вышеуказанные представления объявляются относящимися к эмпирической (вьявахарика) картине мира, а подлинная его сущность характеризуется как чисто духовное и глубоко отличное от того, что относится к данной картине, начало.

И вот именно когда речь идет об этой духовной основе мира, аргументация Вивекананды о соответствии веданты и научного знания оказывается несостоятельной.

Два аргумента чаще всего повторяются в его работах, когда делается попытка обосновать «научность» понятия Брахмана. Во-первых, утверждается, что это понятие основывается на дан-

ных опыта, может быть верифицировано и это показали еще знаменитые ведические мудрецы—риши (см. 8, 1, 7). Во-вторых, говорится, что оно самым удовлетворительным образом соответствует стремлению науки к единству: идеал химии — свести все элементы к одному «праэлементу», идеал физики — свести все виды энергии к одной «праэнергии»; в «Брахмане» же как раз и достигается максимальное единство, оказывается найдено абсолютно однородное начало всего сущего (см. там же, 12). Рассмотрим эти аргументы*.

Прежде всего какой «опыт» имеет в виду Вивекананда, говоря о ведических мудрецах? Опыт «реализации», непосредственного постижения Брахмана в так называемой турии. Учение о турии — «четвертом» состоянии сознания мы находим в «Мандукья-упанишаде» (см. 19, 246—247). Первые три состояния — бодрствование, сон со сновидениями и сон без сновидений. Согласно упанишаде, турия как высшее и изначальное состояние сознания отличается как от бодрствования и сна со сновидениями (отсутствием раздвоенности на субъект и объект), так и от сна без сновидений (отсутствием «свернутости», «затемненности»). Исходя из идеалистически интерпретируемого принципа тождества структуры микро- и макрокосма, мыслители упанишад строят на основе этого учения лестницу градаций того и другого, в которой турии со-

* Аргументация Вивекананды представляет тем больший интерес, что в несколько видоизмененном виде она вошла в «арсенал» индийских философов-идеалистов XX в. — от Ауробиндо Гхоша до Радхакришнана, а ныне на все лады повторяется их эпигонами.

ответствует глубочайшая суть Я и мира (атман — Брахман), сну без сновидений — «интеллектуальное Я» (праджня) и высшее космическое проявление Брахмана (Ишвара), сну со сновидениями — «жизненное Я» (тайджаса) и «мировой зародыш» (Хираньягарбха), наконец, бодрствованию — «телесное Я» (вишва) и космос (Вират) (см. 28, 1, 142). Впоследствии к этой схеме делаются некоторые существенные дополнения. Так, Шанкара дополняет ее учением о трех уровнях существования и соответственно знания (см. 28, 2, 466). Сон со сновидениями связывается им с самым низшим и иллюзорным (пратибхасика) существованием, бодрствование — с существованием более высокого порядка, объектом обыденного опыта (вьявахарика) и, наконец, турия — с подлинной реальностью (парамартхика). Это учение разделяется в общем и Вивеканандой (см., напр., 8, 5, 134). Нетрудно убедиться из изложенного, что ведантистское и научное понимание «опыта» коренным образом расходятся. Для ведантиста весь тот опыт, с которым имеет дело наука, «сводится» к уровню вьявахарика. И разумеется, для него не может быть и речи о том, чтобы истолковывать турию (в сущности йогический транс) в рамках этого опыта. Ученый, признав наличие факта такого трансa, отнюдь не удовлетворится его интроспективной фиксацией, а будет стремиться выявить его физиологические предпосылки, порождающие его механизмы высшей нервной деятельности, его роль в общей динамике психических процессов и т. д. Для ведантиста достаточно «переживание» турии и гипостазирование этого — в сущности несомненно зависимо от определенных материальных

предпосылок * — психического явления, превращение его в абсолют. Вивекананда сам достаточно ярко демонстрирует отличие ведантистского понимания «опыта» от научного, когда заявляет об абсолютной непосредственности, беспредпосылочности и т. д. постижения Брахмана (см. 8, 6, 430). В научном же знании вообще, а в научном опыте в частности, различие непосредственного и опосредствованного всегда относительно, условно, подвижно.

Как же обстоит дело со вторым аргументом Вивекананды? Действительно ли веданта «реализует» научный идеал единства мира? Разумеется, нет. Ведь, как и «опыт», «единство» в науке и веданте означает нечто принципиально различное. Во-первых, наука устанавливает не единство мира вообще, а его материальное единство. Во-вторых, оно устанавливается ею не посредством сведения всего многообразия существующих вещей к чему-то совершенно однородному, абстрактно-тождественному, а посредством выявления глубинной взаимосвязи этих вещей. Вивекананда же прежде всего устанавливает (уже на уровне вьявахарика) именно духовное, а не материальное единство мира. С его точки зрения, современная наука выделила две самые общие основы всего сущего — материю и силу — и этому соответствуют понятия акаши и праны в веданте (см. 8, 2, 32). Но осмысление их взаимоотношений ведет якобы к «объединяющему»

* В ряде стран ведется исследование так называемых «видоизмененных состояний сознания» (altered states of the consciousness — ASC), включая йогический транс, с применением методов электроэнцефалографии (см. 49, 76).

их духовному началу: «Мы знаем, что в науке по мере увеличения скорости масса уменьшается и по мере увеличения массы скорость уменьшается. Итак, мы имеем дело с материей и силой. Материя неизвестным для нас образом исчезает в силе, а сила — в материи. Поэтому есть нечто такое, что представляет собой не материю и не силу, поскольку не могут же они растворяться друг в друге. Это — то, что мы именуем умом, — вселенский ум» (8, 8, 233). Здесь существование космического ума (махата), отождествляемого Вивеканандой с Ишварой (Брахманом в его «персональном» обнаружении на уровне вьявахарика), «доказывается» в сущности всего лишь повторением одного из расхожих аргументов «физического идеализма» (основанного на ложном отождествлении понятий массы покоя и материи).

Второе «доказательство» «духовности» основы мира (на уровне вьявахарика) зиждется на идеалистическом варианте той теории причинности, которая известна в древней Индии как саткарьявада (учение о предсуществовании следствия в причине). Вивекананда рассуждает следующим образом: поскольку ничто не возникает из ничего, сознание, обнаруживающееся в ходе мировой эволюции, должно наличествовать в самом ее начале. С этой точки зрения, эволюции предшествует инволюция, причем «скрытым» в ходе инволюции, обусловившим эволюцию началом объявляется все тот же махат, или Ишвара (см. 8, 2, 208). Насколько данный вариант теории причинности не только идеалистичен, но и метафизичен, свидетельствует хотя бы знаменитый афоризм Вивекананды: «Будда уже заключен в моллюске!» (там же, 75).

Но и сведение силы и материи к духовному началу, объединяющему их, недостаточно, с точки зрения Вивекананды. Ведь это духовное начало «инволюционирует» и эволюционирует в пространстве и времени, будучи связано с раздвоением на противоположности и борьбой противоположных сил (см. там же, 373). Итак, чтобы подняться до полной однородности и единства, надо выйти за пределы как времени и пространства, так и связанных с ним противоположностей и воспарить к неопределенному (ниргуна) Брахману. Однако, сделав этот шаг, трудно вернуться назад... Осмыслить отношение ниргуна-Брахмана и мира множественных вещей рационально оказывается невозможно. В конце концов разум должен совершить «самоубийство» (см. 8, 7, 164 и 65), чтобы был принят «неописуемый» (анирвачания) факт наличия как ниргуна-Брахмана, так и обманчивого мира майи. Характерный финал, вряд ли свидетельствующий в пользу «гармонии» науки и веданты...

Вторая особенность философии Вивекананды связана с его стремлением примирить и согласовать различные направления внутри веданты (адвайта, вишишта-адвайта, двайта). Об этом примирении он обычно говорит патетически, порою даже высказываясь о нем как об одной из самых важных задач своей жизни: «Я родился для этого, и сделать это — предназначено мне!» (цит. по: 73, 304). Правда, сама идея такого примирения в сущности не была новой: ее высказал учитель Вивекананды—Рамакришна, считавший, что различные виды веданты отражают различные стадии «йогического опыта». Однако именно у Вивекананды она получила фундаментальное значение, стала постоянным лейтмотивом

вом его произведений, связывающим воедино многие стороны его философской системы. Значимость этой идеи в вивеканандовской неоведанте объясняется рядом обстоятельств.

Во-первых, она была логическим завершением наметившейся еще у Даянанды тенденции к примирению традиционных индийских философских систем, имеющей целью продемонстрировать «монолитность» индийской культуры (при противопоставлении ее культуре западной).

Во-вторых, эта идея во многом способствовала более конкретному теоретическому обоснованию учения Вивекананды об «универсальной религии». Именно адвайта оказывается у него воображаемым идеальным центром «круга» религий мира, а двайта и вишишта-адвайта — ступеньками на пути к нему. По этим ступенькам и «располагаются» у него такие религии, как иудаизм, христианство, мусульманство, индуизм (см., напр., 8, 5, 64; 6, 88) *.

Наконец, в-третьих, эта идея позволяла синтезировать ряд ценных, с точки зрения Вивекананды, «практических» тенденций, характерных для тех направлений веданты, которые противостояли адвайте, — тенденций, нашедших выражение, например, в учениях о «пути любви» с его упором на равенство каст, о «пути действия» с его антиквиелистскими мотивами и т. д.

Правда, при более детальном обосновании своего тезиса о единстве видов веданты Вивекананда сталкивается с некоторыми трудностями.

* При отнесении той или иной конкретной религии к определенному виду веданты у Вивекананды, правда, бывают колебания: так, христианство относится им то к двайте, то к вишишта-адвайте. Но во всяком случае индуизм связывается прежде всего с адвайтой.

Дело в том, что для него это единство зиждется не просто на психологической основе (что было преимущественно характерно для Рамакришны). Вивекананда пытается найти логическую основу этого единства, утверждая, что «восхождение» к адвайте (через двайту и вишишта-адвайту) есть переход не от лжи к истине, а от истины «низшего» порядка к истине «высшей» (см. 8, 5, 132). Все виды веданты, с его точки зрения, отражают определенные аспекты реальности. Но какие? Не трудно соотнести адвайту с существованием на уровне парамартхика... Вишишта-адвайту Вивекананда считает картиной мира, основанной на проявлении абсолюта на уровне вьявахарика (см. 8, 8, 392). Но как быть с двайтой? Ведь третий уровень существования (пратибхасика) охватывает то, что не общезначимо, субъективно, — и, следовательно, не может быть основой для нее. Один из возможных выходов состоял бы в признании эволюции духовной основы мира. Правда, Вивекананда этот выход не приемлет — ни ниргуна-Брахман, ни его высшее проявление — Ишвара не эволюционируют. Любопытно, однако, что Ауробиндо Гхош, который — тоже стремясь к примирению трех типов веданты — пошел как раз по такому пути и связал эти типы с видоизменениями порождающего мир Брахмана, а именно с тремя модификациями «высшего разума» (supermind), в качестве своего «вдохновителя» в данном отношении называет Вивекананду (см. 58, 684).

«Примирительные» по отношению к неадвайтистским видам веданты тенденции в философии Вивекананды сказались и в его трактовке такой фундаментальной категории, как *майя*. В одном из своих интервью (1897) он указывает на

четыре возможные трактовки майи: (1) «неистинность» конкретных вещей («оформленного и названного» — намарупы) ввиду их непостоянства и изменчивости по сравнению с вечно сущим; (2) «неистинность» космоса по сравнению с тем же вечно сущим — ввиду его периодического созидания и разрушения; (3) «обманчивость» мира, в котором подлинно сущее предстает в форме иного (подобно тому как раковина кажется серебром, а веревка — змеей); (4) полная иллюзорность мира, который подобен «сыну бесплодной женщины» или «рогам зайца» (см. 8, 5, 134) *.

Четвертый вариант трактовки майи Вивекананда категорически отрицает, считая его результатом нечеткости мышления, «спутывания» уровней вьявахарика и пратибхасика (и тем самым отмежевываясь от варианта адвайты, созданного Гаудападой и в вульгаризированном варианте защищавшегося в XIX в. ортодоксами с наиболее ярко выраженной квинетистско-пессимистической установкой). Третий вариант Вивекананда оценивает как адекватное выражение взглядов Шанкары и в общем относится к нему положительно.

Любопытно, однако, что и первый, и второй варианты он считает вполне адвайтистскими. Между тем речь идет по существу о взглядах, близких к концепциям таких средневековых представителей веданты, как Бхаскара и Ядавапракаша (мир реально возникает из ниргуна-Брахмана, а затем растворяется в нем). Но

* В другом месте к этим традиционным сравнениям Вивекананда добавляет и такое (вполне в духе Льюиса Кэррола), как «головная боль без головы» (см. 8, 2, 32).

это — варианты, обычно не относимые к адвайте, это — своего рода «промежуточные ступени» между адвайтой и вишишта-адвайтой (высшая реальность все еще неопределенный — ниргуна, а не наделенный качествами — сагуна-Брахман, но его проявления уже не столько иллюзорны, сколько просто непостоянны). Как подчеркивают индийские исследователи неоведанты, и в частности такой видный историк философии, как С. Чаттерджи, сам Вивекананда в своих работах нередко придерживается трактовки майи именно в смысле признания непостоянства и изменчивости (а не нереальности) мира (см. 89, 270—272).

Интересно отметить в этой связи, что вместо традиционного адвайтистского понимания майи как того, что ни реально, ни нереально («невыразимо» — анирвачания), у Вивекананды в более поздний период его творчества все чаще встречается определение майи как сочетания реального и нереального, бытия и небытия (ср. платоновский «мир вещей») *.

Третья особенность философии Вивекананды состоит в постоянно подчеркиваемом им ее практическом характере. Это требует пояснения. Ведь «практичны», т. е. ориентированы на создание определенного типа жизненных установок, абсолютно все системы индийской философии (в том числе, конечно, и традиционная веданта). Однако веданта (в особенности адвайта) в ее средневековой, схоластической форме была слишком эзотеричной, доступной лишь узкому кругу посвященных. Вивекананда стремится изменить

* Подобного рода трактовка майи будет выдвигаться в XX в. С. Радхакришнаном.

положение: «Пришло время сделать веданту практической. Она не должна больше быть расхасьей, тайной, она не должна больше обитать там, где живут удалившиеся от мира, — в пещерах, лесах, Гималаях; она должна спуститься с высот и стать частью ежедневной жизни народа» (8, 3, 427). «Мы заставим зазвучать у всех очагов, на всех рынках, на высотах холмов и на равнинах барабан адвайты!» — восклицает он (цит. по: 32, 26).

«Практическая веданта», по его глубокому убеждению, должна внушить простым людям уверенность в их силах, пробудить в них дремлющее чувство достоинства (ведь все они «божественны»), способствовать торжеству идеалов свободы, равенства и братства, основанных, с его точки зрения, на представлении о всеобщем духовном единстве (см. 8, 1, 320).

Характерно, что Вивекананда подчеркивает необходимость руководствоваться этими идеалами в конкретной жизненной обстановке, а не просто относить их к трансцендентной реальности, оставаясь равнодушным к тому, что происходит на «низшем уровне» существования. В этом смысле особенно показательны его постоянные высказывания в пользу равенства. Вот одно из них: «Никто не может быть веданτισмом и в то же время признавать за кем-либо право на привилегии — в умственном, физическом или духовном отношении; ни для кого не должно быть абсолютно никаких привилегий. Одна и та же сила во всех людях, в одних она проявляется в большей мере, в других — в меньшей, но один и тот же потенциал везде. Откуда эта претензия на привилегии? Все знание скрыто в каждой душе, даже душе самого невежест-

венного человека: если же там оно не проявилось, значит, у данного человека не было возможности для этого, окружение этому не благоприятствовало. При благоприятных обстоятельствах знание обнаружится и у него. Идея, состоящая в том, что какой-то человек от рождения выше другого, лишена смысла в веданте, столь же бессмысленна и идея, согласно которой одна нация будто бы выше другой» (там же, 422).

В «практической веданте» Вивекананды своеобразно трактуются традиционные понятия кармы, * сансары, мокши. О двух последних понятиях у нас еще пойдет речь в дальнейшем. Здесь же мы лишь остановимся вкратце на его интерпретации кармы — закона, управляющего «переселением душ». В прошлом учение о карме нередко использовалось в апологетических целях, как оправдание сложившейся социальной иерархии, различий статуса **, привилегий и т. д. Для Вивекананды с его настойчивым утверждением равенства это принципиально неприемлемо. Он всячески выступает против фаталистической трактовки кармы, и в особенности против проповеди предопределенности нынешнего бедственного положения низших слоев индийского общества. Оправдывать существующее, ссылаясь на судьбу, с его точки зрения, могут лишь трусы и глупцы, подлинное же назначение людей на земле—осознать себя создателями собственных

* На особенности трактовки понятия кармы у Вивекананды в советской историко-философской литературе впервые обратил внимание Р. Б. Рыбаков (см. 34).

** Такого рода использование этой теории было, кстати, характерно не только для Индии. Ср., например, объяснение различий в социальном статусе людей с помощью теории переселения душ в платоновском «Федре» (см. 248 d — e).

судеб (см. 8, 8, 184). О карме Вивекананда пишет прежде всего как о законе связи не столько настоящего с прошлым, сколько настоящего с будущим: «Карма — это то, что предполагает способность и силу преобразовать сложившееся» (97, 137). Вот эта устремленность в будущее, подчеркивание значения человеческих проектов — самая характерная черта понимания кармы в «практической веданте» Вивекананды. Причем такие проекты он мыслит не как чисто индивидуальные. Речь идет прежде всего о проектах, которые должны осуществить те или иные слои общества или нация в целом. Так, он подчеркивает долг образованных слоев индийского общества по отношению к массам и видит в исполнении этого долга их «карму» (см. там же, 701). Так, что еще более характерно, он пишет о долге всех ныне живущих индийцев перед десятками и сотнями поколений их предков, создавших столь богатую и разностороннюю цивилизацию. Перед ними ныне живущие ответственны за судьбы нации, за ее деградацию или прогресс, за ее славу или бесчестье.

«У каждого из вас, — говорит Вивекананда, обращаясь к слушателям-индийцам, — с самого рождения есть замечательное наследство — бесконечное прошлое вашей славной нации. Будьте начеку — за вами, за каждым вашим действием наблюдают миллионы предков» (8, 3, 152) *.

* Представления Вивекананды о карме как об основе ответственности ныне живущих перед прошлым и будущим поколениями, а также осмысление кармы в качестве не только индивидуального (или группового), но и национального фактора повлияло на последующее развитие индийской философии. Весьма сходные представления мы находим, например, у Ауробиндо Гхоша.

Разумеется, такое понятие, как «карма», подобно большинству религиозных понятий, принципиально амбивалентно. И у Вивекананды можно встретить наряду с отмеченным здесь подходом также и случаи традиционной, консервативно-апологетической трактовки кармы. И все же именно «устремленность в будущее» характерна для него. Своей целью он считает «не идеализировать реально существующее, а реализовать идеал» (89, 344).

ПУТИ К СВОБОДЕ: ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТЬ

1. ЧЕТЫРЕ ЙОГИ

Все издания, выпускаемые в свет «Миссией Рамакришны», снабжены причудливой эмблемой, идея которой принадлежит Вивекананде: подернутую рябью поверхность озера освещают косые лучи восходящего солнца, в этих лучах ясно видны цветок лотоса и белый лебедь, картину в целом завершают обрамляющие ее контуры гигантского змея. Лебедь в центре — символ «высшего Я», почерпнутый из знаменитых двустийши «Брихадараньяка упанишады»:

Сразив сном телесное, но [сам] без сна,
Взирает он на спящих.
Взяв свет, возвращается он к месту своему,
Золотой пуруша, одинокий лебедь.

(19, 172)

Все остальные элементы эмблемы символизируют различные виды йоги: подернутые рябью воды озера — карма-йогу (йогу действия), лотос — бхакти-йогу (йогу любви), восходящее солнце — джняна йогу (йогу знания) и, наконец, гигантский змей — раджа-йогу («царственную йогу» Патанджали, о которой иногда говорят просто как о «йоге», имея в виду ее особую значимость — это и весьма детально разработан-

ная система психофизических упражнений, и одновременно одна из шести «ортодоксальных» философских школ древней Индии). То, что Вивекананда придает столь большое значение «йогической практике», далеко не случайно. Если веданта, с его точки зрения, обосновывает идеал свободы, то пути к нему — указанные четыре йоги.

Сам выбор этих путей довольно показателен. Дело в том, что они далеко не исчерпывают всего многообразия существовавших в Индии видов «йогической практики». Вивекананда даже пишет иногда о «бесконечном числе» путей йоги (см. 8, 6, 73)*.

Если учесть то, правильно отмеченное еще Роменом Ролланом, обстоятельство, что раджа-йога и джняна-йога у Вивекананды непосредственно связаны и образуют своего рода единый комплекс (см. 32, 41), то главных «путей» оказывается в сущности три: пути действия, знания, любви. И вот выявляется, во-первых, что это те «пути», о которых идет речь в «Бхагавадгите» (а мы уже видели выше, что обращение к Гите в индийской философии конца XIX в. было весьма симптоматичным). Сам Вивекананда весьма решительно высказывается за признание совершенно особого и исключительного значения Гиты (ставя ее даже выше двух других частей традиционной «тройной основы» ведантистов: упанишад и «Брахма сутры»): «Бхагавадгита — высший авторитет в веданте» (8, 7, 55). Во-вторых, «синтез» йог логи-

* В фундаментальном «Энциклопедическом обзоре» индуизма Б. Уокера говорится о наличии по крайней мере семи основных видов йоги (см. 93, 2, 617).

чески связан с неоведантистским «синтезом». Ведь комментаторы Гиты, принадлежавшие к различным направлениям веданты, выдвигали на первый план то карма-, то джняна-, то бхакти-йогу: характерное же для Вивекананды признание «правомерности» соответствующих направлений влекло за собой и признание «правомерности» отстаиваемых ими видов йоги. Впрочем, параллелизм в подходах Вивекананды к видам веданты и видам йоги не абсолютен: если при характеристике первых приоритет безусловно отдается адвайте, то при характеристике последних соответствующий вопрос решается далеко не однозначно — разные типы «йогической практики» по-разному соотносятся друг с другом в зависимости от выбора «плоскости рассмотрения» (любопытно, что одной из таких «плоскостей» — и притом весьма существенной! — оказывается «созвучность» того или иного типа йоги характеру переживаемой исторической эпохи). В-третьих, Вивекананда постоянно подчеркивает, что основные «йогические пути» соответствуют особенностям основных психологических типов людей, характеризующихся преобладанием познания, эмоций или волевых импульсов в общей динамике их психической жизни (см. 8, 6, 123).

В самом деле, эмоции, воля, разум — важнейшие компоненты психики в традиционной индийской психологии (впрочем, существенно не отличающейся в этом плане и от психологии европейской). А значит, система воздействий на волевою, эмоциональную и познавательную стороны личностных установок исчерпывает возможные средства переориентации индивидов; сущность же такой переориентации, с точки зре-

ния Вивекананды, должна состоять в достижении «духовного равновесия» (самата) и «непричастности страстям» (вайрагья). Каждая из йог достигает этой переориентации по-своему, то побуждая волю к отказу от эгоистических и эгоцентрических устремлений (карма-йога), то направляя все эмоции на один высший объект (бхакти-йога), то показывая незначительность преходящего по сравнению с вечным (джняна-йога) (см. 8, 3, 19)*. Но единство основных йог состоит, по Вивекананде, не только в общности их конечной цели (достижение свободы) и одинаковости производимой ими духовной переориентации. Они переплетаются друг с другом, помогают друг другу: совместное действие трех основных йог сравнивается Вивеканандой с координацией движения двух крыльев и хвоста при полете птицы (см. там же, 33) — здесь уже намечается по существу (правда, именно только намечается) идея единой и «полной» йоги — пурна-йоги, которая была развита впоследствии в трудах Ауробиндо Гхоша.

После этого краткого обзора взаимоотношения различных видов «йогической практики» у Вивекананды обратимся к тому, как он характеризует каждый из них в отдельности. И прежде всего остановимся на его характеристике связан-

* Как отмечал впоследствии Ауробиндо Гхош в своих трудах по йоге, можно провести любопытную параллель между данными методами «самоконтроля» и методами достижения «бесстрастия» в трех основных школах эллинистической философии, также ориентированными соответственно на познавательный (скептики), волевой (стоики), эмоциональный (эпикурейцы) компоненты личностных установок. Коренное различие заключается, однако, в том, что индийские методы самоконтроля связаны с религией.

ных друг с другом раджа-йоги и джняна-йоги,— с его точки зрения, самых трудных (требующих овладения рядом специальных упражнений, искусством мысленной концентрации, искусством различения уровней существования и т. д.), но зато и предназначенных для наиболее развитых в духовном отношении индивидов типов йоги. Хотя вышедшая в Нью-Йорке в 1895 г. «Раджа-йога» и была в течение многих лет, пожалуй, самой популярной (за пределами Индии) работой Вивекананды, вызвавшей сразу же после своего появления живой интерес в самых различных странах и у самых различных мыслителей — от Л. Толстого до одного из основоположников прагматизма, У. Джемса (см. 33, 258), тем не менее изложение «восьмеричных средств» йоги в этой книге в целом достаточно традиционно и в сущности содержит мало нового. Вслед за Патанджали (перевод «Йога-сутр» которого давался в приложении к «Раджа-йоге») Вивекананда отмечает необходимость «этической подготовки» вступающих на путь йоги, соблюдения ими системы моральных запретов и предписаний (яма и нияма). Среди излагаемых в этой связи нравственных правил и знаменитые пять «великих обетов» («кочующих» в индийской философии из системы в систему: их мы находим, например, в таких «неортодоксальных» учениях, как джайнизм и буддизм): ненанесение вреда живому (ахимса), правдивость (сатья), нестяжательство (апариграха), непосягание на чужое достояние (астея) и, наконец, половое воздержание (брахмачарья). Далее следует описание йогических поз (асана), контроля «психической энергии» посредством дыхательных упражнений (пранаяма), отвлечения

чувств от их объектов (пратьяхара). Характерно, впрочем, что деталям йогической «техники» Вивекананда уделяет сравнительно мало внимания: по его мнению, разработка таких деталей — дело «телесной» (хатха) йоги (см. 8, 1, 138), а для «духовного совершенствования» достаточно овладения сравнительно небольшим комплексом психофизических навыков, создающих благоприятные условия для последующей медитации (таких, как умение непринужденно пребывать в позе «лотоса», позволяющей достичь длительного расслабления мышц и «отвлечься» от ощущения собственного тела, а также умение управлять ритмом, глубиной и темпом дыхания, что служит аналогичным целям). Наибольшее значение придается им изложению (см. там же, 171—188) так называемых внутренних средств йоги, таких, как дхарана («закрепление» направленности ума на объект медитации), дхьяна (следующий затем процесс медитации), самадхи (слияние субъекта и объекта в результате углубления данного процесса).

При всей традиционности своего основного содержания в некоторых отношениях «Раджа-йога» Вивекананды выгодно отличается от наводнившей мир—в значительной мере в результате деятельности теософов — «оккультной» литературы о йогах. Менее всего Вивекананду интересуют знаменитые йогические «чудеса», ставшие в XX в. одним из самых ходких, поистине «бросовых» товаров. Его отношение к ним столь же отрицательно, как и к «чудесам» вообще, и проявляется то в иронических замечаниях в адрес легковерных простаков, то в осуждении шарлатанов, пытающихся нажить капитал на человеческой глупости и невежестве. Характерно,

что в письмах к ученикам он требует излагать жизнь Рамакришны — этого наиболее авторитетного йога XIX в., — «тщательно избегая всяких упоминаний о чудесах» (8, 4, 305).

Вивекананда стремится представить раджа-йогу как науку о «контроле над внутренней природой» (8, 1, 133). При этом он обращает внимание на возможность сознательного регулирования с помощью йогических методов некоторых физиологических и психических процессов, которые обычно от такого регулирования ускользают*. Интересно, что Вивекананда интерпретирует йогу как метод изменения взаимоотношений между явлениями сознания (вритти) и психическими феноменами, относящимися к сфере бессознательного (сансары, васаны). Говоря о динамике сознания и бессознательного, он сравнивает первое с поверхностью океана, а последнее — с его глубинами (см. 8, 6, 95) и настаивает на необходимости исследования этих глубин и «овладения» ими.

При всем том Вивекананда остается, конечно, далек от по-настоящему научной интерпретации сущности психофизических упражнений йоги. Проводимые им в работах о раджа-йоге «научные» аналогии (например, сравнение человеческого тела с электрической батареей, «заряжаемой» психической энергией — праной во время пранаямы (см. 8, 1, 161—162) (чаще всего не бо-

* Изучение этой стороны «йогической практики» проводится в настоящее время (преимущественно в лечебных целях) в ряде стран мира, в том числе и в СССР. На основе такого изучения возникли разнообразные лечебные методы, включающие «аутогенную тренировку», метод использования «биологической обратной связи» (biofeedback) и т. д. (см. об этих методах, напр., 31, 22—23; 49, 85).

лее чем «рационализация» преднаучных, прорастающих из магии представлений (именно таково представление о пране). Проблема изменения соотношения между сознанием и бессознательным в ходе йоги истолковывается в соответствии с основной идеалистической установкой как составная часть более широкой проблемы перехода к «сверхсознательному», т. е. уже описанному выше состоянию турии (там же, 180). В результате возникает довольно своеобразная мистификация. Возражая против трактовки йоги (в юности разделяемой им самим) как метода «самовнушения», Вивекананда настаивает на том, что йогический транс — это *дегипнотизация*, а обычное состояние сознания — состояние *загипнотизированности* (см. 8, 5, 227) *.

Как бы то ни было, именно понятие «сверхсознания» связывает раджа-йогу с джняна-йогой. В полном соответствии с ведантистской традицией Вивекананда выделяет три основных этапа последней: «слушание» (шравана) наставлений учителя, обдумывание их (манана) и, наконец, глубокая медитация (нидидхьясана), позволяющая проникнуть в их истинный смысл (см. 8, 8, 154). Весь этот трехступенчатый процесс может начаться лишь при условии интуитивного постижения Брахмана учителем (в состоянии «сверхсознания»), завершается же он возникновением соответствующей интуиции у ученика.

Мы уже знакомы с содержанием ведантистского «знания» о Брахмане и майе в интерпретации Вивекананды. Однако в джняна-йоге речь идет не только о содержании этого «знания», но и о его влиянии на поведение человека. По-

* Нечего и говорить, что медики придерживаются прямо противоположной точки зрения (см. 30, 50—51).

скольку, как утверждает Вивекананда, «сверхсознание», будучи «наиболее очевидным» для того, кто в нем пребывает, в то же время «наименее очевидно» для остальных, о достижении кем-либо этого состояния можно судить не по словам (за ними может скрываться обман или самообман), а по делам, по изменению ориентации данного человека, его глубинных установок (см. 8, 5, 227). Достигший «сверхсознания» человек, по Вивекананде, оказывается совершенно чуждым всяческому злу, ему уже не надо тратить силы на то, чтобы противостоять дурным побуждениям, поскольку последние просто не могут у него возникнуть (см. 8, 2, 284). Этот идеал джняна-йогина прежде всего противопоставляется Вивеканандой (в духе Гиты) ритуалисту, человеку, ставящему «букву» священного писания, обрядовую и мифологическую сторону религии, выше интуитивного «знания» (8, 6, 155). И здесь проявляется уже знакомый нам «реформационный» мотив в его философии. Но идеал джняна-йогина и понимание «знания» как начала, преобразующего духовную ориентацию человека, противопоставляются им, с другой стороны, узкопрагматическому подходу к знанию как к чему-то полезному для внешних целей, но ничего не меняющему в самом человеке (см. 8, 3, 50). Интересно, что Вивекананда фиксирует в этой связи факт действительно имеющегося в современном ему обществе своеобразного «отчуждения» знания, когда последнее функционирует в «готовом виде», как своего рода «разменная монета», и соответственно воспринимается «потребляющими» его индивидами, которые зачастую, воспринимая — без доказательств — результаты научного творчества, отнюдь не при-

общаются ни к этому творчеству, ни к собственно научному мышлению. С точки зрения Вивекананды, такого рода «потребители» знания относятся к ученым как к жрецам, а к научному знанию — как к объекту веры, в результате чего возникает своего рода «научная» мифология и «научный» ритуал (см. 8, 2, 27). Но всякая аналогия относительна, и Вивекананда (при всей меткости его наблюдений) оказывается неправ, когда абсолютизирует ее настолько, что фактически ставит на одну доску (см. 77, 68) предрассудки «потребителей» научного знания, вытекающие из определенного типа отношения к науке (культивируемого и получающего широкое распространение в определенных социальных условиях), и предрассудки религий, связанные с самой сутью этой формы общественного сознания.

Полемизируя с квиетистскими интерпретациями джняна-йоги, Вивекананда постоянно подчеркивает, что изменение ориентации, происходящее у джняна-йогина, отнюдь не влечет за собой необходимость «ухода из мира», оставления «мирских» дел (см. 8, 8, 7). На его понимание практически-поведенческой функции ведантистского «знания» проливает яркий свет беседа с американским философом-агностиком Р. Ингерсоллом (см. 8, 7, 75). В ответ на шутовское замечание последнего о «необходимости отношения к жизни без всякой метафизики» — как к «апельсину, который надо выжать до конца», Вивекананда невозмутимо возразил, что его ведантистская позиция позволяет ему сделать это лучше. И далее пояснил, что философствующий индивидуалист, стремящийся получить от жизни все возможное, живет в постоянной спешке

и страхе, которые образуют своего рода замкнутый круг (страх «не успеть» стимулирует спешку, а спешка, постоянно напоминая об ограниченности срока существования, в свою очередь усиливает страх). Кроме того, сосредоточенность на собственных переживаниях обедняет его жизнь, исключая бесконечный мир переживаний других людей. От всего этого, по мнению Вивекананды, избавлен джнянин, который, зная о едином и вечном Я, лишен страха, торопливости и не замкнут в собственном узком мирке. В результате он может «выжать апельсин», «не потеряв ни капли сока»...

Отказ от квиетистской интерпретации джняна-йоги позволяет Вивекананде сблизить ее (в духе Гиты) с бхакти- и карма-йогой. Порою он отмечает своеобразную связь знания и любви. Так, замечает он, Рамакришна был «бхакта во вне и джнянин внутри; а я как раз наоборот» (цит. по: 33, 51). Лишь соединение знания и любви, по его мнению, делает человека Махатмой — «великой душой», в противном случае он — дуратма, «испорченная душа» (см. 8, 5, 45).

Излагая принципы бхакти-йоги, Вивекананда основывается на классических работах Рамануджи. Прежде всего вслед за Рамануджей он различает низшую (апара) и высшую (пара) стадии «пути любви». Низшая включает в себя различение (вивека) между чистой и нечистой пищей, свободу от желаний (вимоха), исполнение обрядов (абхьяса), добрые дела (крिया), нравственную чистоту (кальяна) и духовную бодрость (анавасада) (см. 8, 4, 1—9). Высшая состоит в культивировании преданности божественному началу, которая выступает сперва как спокойное почитание (шанта), а затем «впиты-

вает» в себя все оттенки эмоций, испытываемых преданным слугой к господину, другом — к другу, матерью — к ребенку, и, наконец, любящим к любимому (см. 8, 3, 93—99).

Комментируя эту традиционную схему, Вивекананда вслед за своим учителем — Рамакришной всячески подчеркивает значение «добрых дел» (крिया): «Не существует большей добродетели, чем благотворительность. Самый низменный из людей тот, чьи руки постоянно тянутся, чтобы взять себе что-то, самый возвышенный — тот, чьи руки постоянно протянуты, чтобы давать что-то другим. Рука сделана, чтобы давать. Отдайте последний кусок хлеба, который есть у вас, даже если вы голодаете» (8, 4, 8—9). При этом, однако, он отмежевывается от расхожих филантропических представлений, утверждая, что «благодаяния», оказываемые представителями «высших» слоев общества представителям слоев «низших» с чувством снисходительного превосходства, ведут лишь к моральной деградации обоих (см. 8, 3, 305). Как и Рамакришна, Вивекананда подчеркивает направленность учения о бхакти против деления членов общества на «низших» и «высших», против привилегий, против кастовой иерархии. «...У души нет касты!» — заявляет он в одной из своих бесед о бхакти-йоге (8, 7, 32). Этот мотив равенства постоянно прослеживается у Вивекананды, даже когда речь идет о деталях «пути любви». Так, говоря о различии (вивека) чистой и нечистой пищи, он настаивает на том, что имеется в виду необходимость соблюдения санитарно-гигиенических и психофизиологических (неупотребление чрезмерно возбуждающих блюд, одурманивающих напитков и т. д.) правил. Но

со всей силой своего вулканического темперамента он неизменно обрушивается на традиционное правило соблюдения «кастовой чистоты», считая его порождением «бессмысленного и причудливого фанатизма, который полностью загнал религию на кухню» (8, 3, 66).

Наряду с антифеодальным мотивом равенства в работах Вивекананды о бхакти-йоге звучит и другой мотив: бескорыстность и самозабвение противопоставляется им расчетливо-торгашескому духу «новых времен». «Все мы торговцы, — с горечью пишет он, — торговцы в жизни, в нравственности, в религии. Увы! Мы торговцы также и в любви...» (8, 2, 4). И Вивекананда строит своего рода «лестницу любви»: низшую ступень этой лестницы занимают люди, которые стремятся что-то получить от объекта своих чувств, ничего не давая взамен; на второй — стоят те, кто руководствуется принципом взаимной выгоды; и лишь на третьей, высшей — подлинно любящие, не думающие о вознаграждении за свое чувство. Именно последние — подлинны бхакты, и их любовь можно сравнить с любовью мошки к сжигающему ее пламени (см. 8, 7, 7).

С этим же мотивом бескорыстия и самозабвения связан постоянно повторяемый Вивеканандой образ «треугольника бхакти». По его словам, подобно тому как не существует треугольника без трех сторон, не существует и подлинной любви без трех условий: отсутствия расчета со стороны любящего, его бесстрашия (если речь идет об опасности для любимого), отсутствия ревности и соперничества (поскольку любимый рассматривается как воплощение идеала, а не как объект домогательств). Вот такого рода чув-

ство, согласно Вивекананде, практикующийся в бхакти-йоге должен испытывать к отдельным людям, общинам, странам и, наконец, к человечеству (см. 8, 3, 86—90 и 72). Правда, все это, согласно традиции, в лучшем случае ступенька на пути к богу, но «бог», поклоняться которому призывает Вивекананда, далеко не трансцендентное существо. «Я хотел бы поклоняться единственному богу, который существует, единственному богу, в которого я верю, совокупности всего одушевленного, и прежде всего мой бог, состоящий из униженных, несчастных, обездоленных людей всех рас и обществ, есть особый объект моего почитания» (89, 280—281).

Вивекананда всячески подчеркивает ценность бхакти-йоги как самой простой и доступной из йог (см. 8, 3, 32), не требующей ни выдающихся интеллектуальных способностей, ни каких-то особенных волевых качеств. Но он же усматривает в ней и «теневые стороны», «опасности». Одна из них состоит в том, что бхакти-йога более всего связана с мифологической и ритуальной стороной религии, а значит, может вести — на «низших» ее стадиях — к нетерпимости и фанатизму (см. там же, 33). Другая опасность, с точки зрения Вивекананды, — это возникающая у бхактов тенденция к сентиментальной расслабленности. После посещения одного из вишнуитских празднеств он с горечью характеризует бенгальцев как «народ диспептиков, предающийся фиглярству под аккомпанемент тамбуринов и распеваящий киртаны на сентиментальный лад...» (цит. по: 33, 293).

Этой опасности позволяет избежать четвертая из йог Вивекананды — карма-йога, требующая в

первую очередь мужества, выносливости, силы. Вивекананда часто пишет о силе как одном из самых главных моральных и духовных достоинств человека, а о слабости — как о величайшем зле (см. 8, 7, 76 и 52). По его словам, «слабый не имеет места ни в этой жизни, ни в иной. Слабость ведет к рабству. Слабость—это смерть» (см. 8, 2, 3). И не случайно для современной ему эпохи, вслед за Рамакришной, именуемой им кали-югой — «железным веком», с ее невиданным ранее размахом человеческой деятельности, равно как и резкостью социальных контрастов, Вивекананда считает наиболее подходящей именно карма-йогу (см. 8, 257).

Характерно, что он оставляет возможность вступить на «путь действия» (в отличие от предшествующих путей) также и для атеистов (см. 8, 1, 84). Вообще к атеистам при всей своей теоретической оппозиции идеям материализма и атеизма он относится более чем терпимо. Его высказывания о них порой столь парадоксальны, что буквально шокируют представителей религиозной ортодоксии: «Я встречал в моей жизни немало людей, полных здравого смысла и *духовности*, которые вовсе не верили в бога... И может быть, они понимали бога *лучше* (курсив наш. — В. К.), чем это когда-либо удастся нам» (цит. по: 32, 67). Все люди (как верующие, так и атеисты), с точки зрения Вивекананды, делятся на четыре типа в зависимости от побуждений, скрывающихся за их действиями. На самой низшей ступени в «лестнице духовного развития» стоят те, кто делает зло ради зла, упиваясь им, как таковым. Вторую ступень занимают те, кто делает зло другим ради соб-

ственного блага. Третью — те, кто делает добро другим даже тогда, когда от этого нет корысти, но лишь при условии, что нет и ущерба себе самому. И наконец, четвертую (и высшую) ступень — те, кто рассматривает жизнь как жертву и стремится к благу других даже в ущерб себе (см. 8, 1, 83). Четвертый тип людей как раз и охватывает, согласно Вивекананде, тех, кто идет по «пути действия» (сознавая или не сознавая это).

Следуя Гите, Вивекананда считает необходимым для карма-йогинов бескорыстное и безупречное выполнение той работы, к которой они предназначены. В этой связи он приводит знаменитую формулу об «оставлении плодов действия», разъясняя, что она означает необходимость, во-первых, отбросить такие «внешние» по отношению к выполняемой работе мотивы, как стремление к обогащению, славе, упрочению положения в обществе и т. д. (см. там же, 30). И во-вторых, полностью отдавать силы своему делу, не ослабляя их колебаниями и сомнениями относительно конечных результатов своих усилий и их конечной значимости (см. там же, 31). Выполнение этих требований, с точки зрения Вивекананды, не только обеспечивает высочайшую эффективность в избранном роде деятельности, но и превращает людей в «моральных гигантов», сочетающих «интенсивную активность» с «величайшим спокойствием» (см. там же, 30—32).

В работах Вивекананды о карма-йоге немало интересных догадок о деятельной сущности человека. Так, он пишет о воплощении человеческих сил и способностей в «машинах, городах, кораблях» (8, 1, 28), равно как и возможности

«извлечь» эти воплощенные силы лишь в результате деятельности (см. 8, 1, 28, 29). И Вивекананда резко выступает против того, что мешает, с его точки зрения, правильному осуществлению этой деятельности. Во-первых, против средневекового квиетистского идеала: «Бездеятельности следует избегать всеми средствами» (там же, 38). Во-вторых, против извращения соотношения между субъектом и объектом деятельности: «Мы оказываемся пойманы, хотя сами направляемся ловить. Мы собираемся управлять, а управляют нами. Мы собираемся справиться с работой, а работа справляется с нами (we are being worked)» (8, 2, 2). С этим извращением связано и господство над человеком продуктов его же собственной деятельности, в результате которого возникает недоумение: «Создает ли человек законы или законы создают человека? Создает ли человек деньги или деньги создают человека? Создает ли человек славу и положение в обществе или слава и положение в обществе создают человека?» (8, 5, 365). В множестве подобного рода мест у Вивекананды зафиксирована вполне реальная для современного ему общества ситуация отчуждения. Но объяснение этой ситуации в его трудах о карма-йоге дается преимущественно в рамках психологии: причина всего — сила авидьи (незнания). Соответственно и выход усматривается в изменении не столько окружающего мира, сколько самих себя: «У меня нет власти над внешним миром, на то, что во мне и ближе мне, мой собственный мир, — в моей власти» (8, 2, 7).

Однако это «внутреннее изменение» вполне может быть согласовано с достаточно консервативным подходом к действительности. Именно

такой подход и был характерен для традицион-но-схоластических трактовок карма-йоги: существует незыблемый космический и социальный порядок, и все дело в том, чтобы хорошо, «по правилам» сыграть свою часть партитуры в мировом оркестре...

«Свобода», о которой может идти речь в рамках такого подхода, в сущности весьма ограничена, а представления об ее «абсолютности» иллюзорны. Это «свобода от» (страстей, желаний, сомнений и т. д.), но не «свобода для» — ведь она не связана с преобразованием природной и социальной действительности, с реализацией новых человеческих проектов в природе и обществе, с ликвидацией реально сложившихся и связанных с господством частной собственности ситуаций отчуждения (а не просто их психологических коррелятов).

Однако Вивекананда не был бы Вивеканандой, не был бы тем национальным символом и путеводной звездой для миллионов борющихся за лучшее будущее индийцев, если бы он остался в узких рамках указанного подхода. И он не остался в них. Сложным и порою причудливым путем мысль его, преодолевая традиционные схемы и шаблоны, переосмысливая традиционные понятия, движется к новым горизонтам. Не удовлетворяясь пропагандой «внутреннего преобразования» людей, он говорит о своем «страстном стремлении изменить существующее положение» в Индии (77, 110—111). Своеобразный «мостик», связь между этими двумя преобразованиями — внутренним и внешним — устанавливается в его системе с помощью новой интерпретации традиционного понятия мокши («освобождения»).

2. «ВСЕОБЩЕЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ» И ИДЕАЛ КАРМА-ЙОГИНА

Конечная цель всех йог, включая и карма-йогу, у Вивекананды, как и у всякого ведантиста, — «освобождение» от кармических уз и от «отуманивающего» сознание невежества (авидья), «реализация» единства индивидуального и мирового духа. Но Вивекананда настаивает на том, что идеалом карма-йоги должно стать не личное, а всеобщее «освобождение». «Думаете ли вы, — заявляет он в беседе с учениками, — что, пока хоть одна душа находится в оковах, вы сможете достичь какого-то освобождения?», и далее: «Индивидуальное освобождение не есть подлинное и совершенное достижение свободы. Только *всеобщее* и *коллективное* освобождение — истинное мукти (т. е. совершенное освобождение, курсив наш. — В. К.)» (8, 7, 233—234). На первый взгляд идея кажется не столь уж новой. В самом деле, нечто подобное мы встречаем, например, в буддизме Махаяны, в котором выдвигается идеал «спасающего» других и потому откладывающего собственное «спасение» боддхисаттвы. Близкие к этому представления развиваются и в учении об аватарах божеств, «воплощающихся» для «спасения» людей и т. д. Однако Вивекананда не просто возрождает старые идеи. Во-первых, он мыслит «всеобщее освобождение» как некоторый осуществляемый в определенный момент истории процесс (боддхисаттвы и аватары «спасали» людей постепенно, в течение неопределенных временных интервалов): мы находим у него любопытную аналогию между этим историческим моментом и «точкой кипения воды», достигаемой после требующей определенного времени подготовки (см.

8, 8, 26). Во-вторых, разделяя адвайтистское учение о возможности «спасения» при жизни (дживанмукти), а не после смерти, он считает, что описанное выше «освобождение» будет осуществлено в обществе (а не вне его) — отсюда и характеристика мокши как коллективной, а не только всеобщей. В одной из работ Вивекананды мы находим следующее примечательное описание этого общества дживанмукетов: «...исчезнет всякая борьба, ненависть, соперничество. Исчезнет навсегда всякое зло. Боги будут жить тогда на этой земле. Сама же эта земля превратится в небо» (8, 2, 287).

В-третьих, при всей сугубой абстрактности и метафизичности подобного идеала он позволял поставить вопрос о необходимости не только «внутренних», но и «внешних», не только индивидуальных, но и социальных предпосылок его осуществления.

И вот Вивекананда включает в число таких предпосылок необходимость создания для всех людей минимума материальных условий, позволяющего избежать нищеты, голода и болезней и тем самым способствующего пробуждению в них «духовных» интересов. Так, в Индии, где массы находятся в чрезвычайно бедственном материальном положении, первостепенная задача — также и с точки зрения заботы об их духовном состоянии — улучшить это положение (см. 8, 3, 149—150). В одной из своих бесед с учениками Вивекананда говорит, что в Индии «нет ни бхоги *, ни йоги. Когда кто-то насытится бхогой, тогда он поймет и полюбит красоту йоги» (8, 5, 295). Соответственно он выдвигает программу действий карма-йогинов в «железный век»,

* Удовлетворение потребностей.

включая в нее четыре пункта: (1) распространение «духовного» знания (идей неоведанты); (2) пропаганду достижений науки и просвещение масс; (3) борьбу с болезнями; (4) борьбу с голодом (см. 8, 3, 167—168). Совершенно особое, исключительное значение он придает при этом просвещению масс. Еще находясь в Америке (1894), он высказывает в своих письмах мысль, которая многим его современникам казалась не только неожиданной, но и парадоксальной: тысячи молодых саньяси должны, по его мнению, направиться «в народ», вооружась глобусами, географическими картами, «волшебными фонарями» и химическими реактивами, с тем чтобы дать ему не только «духовное», но и светское образование (см. 8, 5, 29). С его точки зрения, невежество масс, существование «монополии на знание» у высших слоев общества — одна из самых главных причин бедственного положения Индии, и соответственно выход состоит в ликвидации этой монополии (см. 8, 4, 415).

Свой проект «всеобщего просвещения» Вивекананда противопоставил существовавшей в Индии системе образования, причудливо сочетавшей в себе черты старой, традиционно-схоластической и новой, «англо-индийской» систем. Во-первых, чтобы быть подлинно всеобщим, обучение должно, с точки зрения Вивекананды, осуществляться бесплатно и быть чуждым всякой дискриминации обучающихся по кастовым, религиозным, национальным и т. д. признакам. Вивекананда даже считает, что равенство в отношении возможности получить образование — предпосылка всякого иного равенства (см. 8, 8, 94). Во-вторых, необходимо существенно изменить содержание и смысл образовательного про-

цесса: обучать не тому, что требуется для обретения и сохранения высокого социального статуса, для успешного прохождения по ступенькам различного рода служебных иерархий, а тому, что полезно простому народу в его повседневной жизни и трудовой деятельности (см. 89, 488—489). Наконец, в-третьих, необходимо добиться органического единства образования и воспитания. И в этой связи Вивекананда выступает прежде всего против понимания обучения как чисто механического процесса переноса тех или иных познаний из головы учителя в головы учеников, против связанных с таким пониманием педагогических методов «интеллектуальной муштры», столь характерных и для ортодоксально-схоластической, и для англо-индийской систем образования. По его словам, «быть образованным не значит получить известное количество информации, которая попадает в ваш мозг и в течение всей вашей жизни беспорядочно блуждает там в непереваренном виде. Следует стремиться к преобразующей жизни, преобразующей человека, преобразующей характер ассимиляции идей. Если вы усвоили шесть идей и воплотили их в своей жизненной деятельности и своем характере, то у вас больше образованности, чем у человека, заучившего наизусть содержание целой библиотеки... Если бы образованность была тождественна с обладанием информацией, библиотеки были бы величайшими в мире мудрецами, а энциклопедии играли бы роль риши» (89, 475). Вивекананда весьма резко выступает против так называемого негативного обучения, характерного для «англо-индийской» системы образования оплевывания и принижения всего национального, отечественного,

индийского. «Нас научили тому, что мы — ничто, — с горечью пишет он. — Редко признается, что великие люди вообще могли рождаться в нашей стране. Ничему позитивному нас не учат...» (89, 489). А в другом месте он замечает, что сторонники метода «негативного обучения» считают своим первым долгом «доказать» своим подопечным, что их отцы и деды — глупцы и сумасшедшие (см. 8, 3, 301). Плоды «негативного обучения», по мнению Вивекананды, цинизм и неуверенность в своих силах. Цели подлинного образования, как он полагает, прямо противоположные — способствовать тому, чтобы люди поверили в себя, обрели себя, обрели человеческое достоинство (см. 8, 4, 308).

Разумеется, и созданный Вивеканандой проект «всеобщего образования» как чуть ли не важнейшего средства избавления от бедствий переживаемой эпохи, и представление о возможности его реализации посредством самоотверженных усилий карма-йогинов глубоко утопичны. Однако гуманизм и демократизм выдвинутой им программы перестройки образования несомненны. Многие идеи Вивекананды относительно просвещения не утратили своей актуальности и поныне; они пользуются значительной популярностью и вызывают к себе немалый интерес в современной Индии (см., напр., 89, 471—494).

Хотя круг непосредственных задач карма-йогинов, намеченный Вивеканандой, сравнительно узок, сам он не остается в рамках этого круга и высказывает ряд мыслей, сыгравших первостепенную роль в развернувшейся в стране дискуссии о необходимости социальных преобразований, о путях политического развития

и т. д. Правда, сторонники социальных реформ нередко упрекали его в равнодушии к их делу, а то и в консерватизме (см., напр., 97, 421—422), отмечая, что в его выступлениях за рубежом порой оправдываются устаревшие обычаи, а в выступлениях в Индии — немало едкой иронии по поводу деятельности реформистов. Правда, сам он нередко в довольно энергичных выражениях отрицал свою причастность к политике: «...я не верю ни в какую политику. Бог и истина — единственная политика на свете» (цит. по: 33, 275). И в то же время сторонники реформ в конце концов были вынуждены сделать весьма характерное признание: «Свами радикальнее, чем большинство из нас» (97, 437). А «равнодушный» к политике Вивекананда заявил, что необходимо вначале «наводнить» страну духовными идеями для того, чтобы затем «наводнить» ее идеями политическими (см. там же, 384).

Присмотримся поближе к этим бросающимся в глаза «недоразумениям», и прежде всего к тому, с чем связаны разногласия, а порой и конфликты Вивекананды со сторонниками реформ в Индии? Во-первых, с тем обстоятельством, что Вивекананда, достаточно хорошо понимая устарелость средневековых норм поведения и обычаев (а мы уже имели возможность убедиться в том, насколько резко выступал он против сковывающих индийское общество традиций), как правило, избегает критики этих норм и обычаев за рубежом. О мотивах, побуждающих его к этому, он высказывается недвусмысленно: «Моя жизненная миссия состоит не в том, чтобы быть платным очернителем» (цит. по: 47, 378). Во-вторых, Вивекананде представлялись

унизительными для индийского народа методы, применявшиеся реформаторами, которые, борясь против тех или иных устаревших обычаев, зачастую обращались за помощью к английским властям, опирались на их распоряжения и на проводящий в жизнь эти распоряжения колониальный аппарат. Такого рода методы Вивекананда называет «разрушительными» или «негативными» (по аналогии с методами «негативного» обучения) и противопоставляет им «позитивный» метод преобразования общества, осуществляемого «изнутри», а не «извне», самим народом, а не его «опекунами» и «покровителями». «Мой идеал—рост, движение к более широким горизонтам, развитие на национальной основе» (89, 380). Но преобразование, осуществляемое «изнутри», возможно лишь при условии свободы (см. там же, 382). В-третьих, Вивекананде представлялись слишком узкими те задачи, которые чаще всего выдвигались на первый план тогдашними реформаторами, и уозость эту он усматривал в «верхушечном» характере соответствующих проектов, не затрагивающих наиболее существенные стороны жизни индийского народа. Вот одно из его типичных высказываний по этому поводу: «Наши нынешние реформаторы весьма озабочены проблемой вторичного замужества овдовевших женщин. Конечно, я симпатизирую всякого рода реформам, но судьба нации не зависит от того, какое количество вдов вновь выйдет замуж. Она зависит от положения масс...» (8, 5, 25—26).

Итак, Вивекананда отличается от либерально-реформаторских кругов своего времени отнюдь не тем, что он занимает в вопросе о реформах консервативные позиции, а тем, что, не удовлетво-

ряясь частичными и верхушечными изменениями, он требует изменений радикальных, осуществляемых при участии масс и ради улучшения условий их жизни. Вот это обстоятельство проливает свет и на отрицательные высказывания Вивекананды в адрес «политики» и «политиков». Дело в том, что речь шла по существу о политике либерального руководства тогдашнего Индийского национального конгресса, озабоченного не столько бедственным положением народа, сколько тем, как добиться расширения экономических и политических прав верхушки индийской буржуазии и землевладельцев-помещиков. Отсюда и тезис Вивекананды о том, что «политика, как бы много ею ни занимались, будет бесполезна до тех пор, пока массы в Индии не будут сыты, образованны и обеспечены» (там же, 152). Характерно, что при всем своем отрицательном отношении к «политике» Вивекананда тем не менее в той или иной форме затрагивает самые центральные, самые существенные и широко обсуждавшиеся вопросы политического развития Индии. При этом, как нетрудно убедиться, в полемике между либеральной верхушкой ИНК и мелкобуржуазно-демократической, «экстремистской» оппозицией его симпатии всецело на стороне последней.

Одним из центральных пунктов в этой полемике был вопрос о методах политической деятельности: либералы считали целесообразными постоянные обращения с различного рода петициями к колониальным властям, «экстремисты» — отстаивали необходимость «самопомощи». И вот характерно, что Вивекананда едко высмеивает либеральные упования на «силу» петиций: «Глупцы устраивают митинги, чтобы полу-

чить побольше власти из рук англичан. Англичане только посмеиваются... Рабы желают власти, чтобы подчинить себе других рабов» (8, 4, 313). В своих беседах с учениками он называет индийских либералов «нищими, просящими подаяния» и говорит о тщетности подобного рода просьб (см. 8, 5, 248). А вот и совершенно недвусмысленное заявление о необходимости «самопомощи»: «Вы не должны зависеть от какой бы то ни было иностранной помощи. Нации, подобно отдельным людям, сами должны помогать себе. В понимании этого и состоит действительный патриотизм» (там же, 83).

Сравнение нации с отдельными людьми в данном случае отнюдь не случайно. Дело в том, что Вивекананда пытается связать тезис о «самопомощи» наций с тезисами о «самопомощи» карма-йогинов, рассчитывающих на собственные силы в выполнении стоящих перед ними задач и «верящих» в свои возможности...

Другим важнейшим пунктом в полемике между либералами и «экстремистами» был вопрос о том, следует ли добиваться подлинной политической независимости Индии (сварадж) или только самоуправления в рамках Британской империи. Позиция Вивекананды и в данном случае совершенно недвусмысленна. В беседе с одним из бенгальских революционных лидеров, Хемчандра Гхошем, он говорит о необходимости «заплатить иностранным узурпаторам их собственной монетой» и «освободить от щупалец чужеземного осьминога цитадель восточной культуры» (цит. по: 52, 333).

Характерно, что в ряде своих выступлений Вивекананда призывает к тому, чтобы сохранить национальные традиции и национальные

особенности Индии («национальную идею») в ходе дальнейшего развития, противопоставляя этот тезис тезису либералов о желательности «подражания» английским порядкам (см. 8, 5, 347—349). При этом он опять-таки проводит параллель между нациями и индивидами в духе учения Гиты, предписывающей карма-йогинам следование своему собственному (свадхарма), а не чужому долгу.

Наконец, третьим важным пунктом в полемике либералов и «экстремистов» был вопрос о допустимости применения насилия в освободительной борьбе. И вот мы находим у Вивекананды целый ряд любопытных высказываний о соотношении насилия и ненасилия, в которых во многом предвосхищались идеи, детально развитые вождями экстремизма в начале XX в. Высоко оценивая традиционный идеал ненасилия, он в то же время считает не только утопичным, но и вредным учение, призывающее полностью и немедленно отказаться от всяческого ответа насилием на насилие, — такой отказ, по его мнению, имел бы катастрофические последствия (см. 8, 1, 35). «Прежде чем он достигнет высшего идеала, человек должен сопротивляться злу, — пишет Вивекананда. — Пусть он трудится, пусть он сражается, пусть он бьет противников с плеча. Только когда он разовьет в себе силу, необходимую, чтобы сопротивляться злу, ненасилие станет для него добродетелью» (там же, 37). В другом месте, ссылаясь на авторитет индуистского «священного писания», Вивекананда отстаивает необходимость не «проглатывать обиду и оскорбления», а героически сражаться с обидчиками: «только герои наслаждаются миром» (8, 5, 351). При всем том, что подобного

рода идеи высказывались Вивеканандой не в связи с конкретными политическими задачами, а в рамках сравнительно абстрактных моральных рассуждений, они воспринимались патриотически настроенными индийцами как пощечины либералам, трусливо пасующим перед демонстрацией силы со стороны колониальных властей.

Итак, «политизация» веданты, столь характерная для экстремистских лидеров типа Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша, в сущности была подготовлена Вивеканандой при всей его внешне декларируемой «аполитичности». В свете сказанного становится понятным то «загадочное» обстоятельство, что, как вспоминает Хемчандра Гхош, бенгальская молодежь считала Вивекананду «скорее прозорливым политиком, чем религиозным наставником» (52, 335).

КОНТУРЫ ГРЯДУЩЕГО

1. ЭТАПЫ ИСТОРИИ

Самоотверженная борьба карма-йогинов за «всеобщее освобождение» разворачивается, по Вивекананде, в кали-югу, «железный век», и если исходить из чисто традиционных индуистских представлений о периодах мировой истории, такую борьбу следовало бы признать заранее обреченной на неудачу. В самом деле, согласно этим представлениям, история движется по нисходящей линии и четыре ее периода, сменяющих друг друга (сатья-, трета-, двапара- и кали-юга), есть лишь ступеньки деградации, разложения общественного порядка, продвижения к полной аномии. Это обстоятельство символизируется уже традиционными цветовыми обозначениями юг: белый цвет сатья-юги (после появляющихся «в промежутке» пурпурного и желтого цветов) в кали-юге сменяется черным (см. 93, 1, 6—7). На своем пути «от света к тьме» человечество, согласно индуистской традиции, доходит до такой растраты морального потенциала, запутывается в столь неразрешимых противоречиях и конфликтах, что единственным выходом оказывается его гибель, разнообразные варианты которой красочно описываются в таких популяризирующих идеи вед мифологических

произведениях, как пураны (см. 17, 163—164). Правда, впоследствии начинается новый цикл истории, но и он завершается аналогичным образом; и в этом неумолимом круговороте есть место для «всеобщего уничтожения», но отнюдь не для «всеобщего освобождения»... Вся эта мрачная картина тесно связана с представлением о «круговороте душ» в сансаре, также исключающим (во всяком случае в глобальных масштабах) идею прогресса. Вивекананда нередко отдает дань этому традиционному представлению, и тогда попытка радикально усовершенствовать общественные отношения пессимистически оценивается им как потуги «выпрямить собачий хвост» или избавиться от хронического ревматизма, применяя лечебные средства поочередно к различным мышцам. Это особенно характерно для его ранних (относящихся к началу 90-х годов) работ (см. 8, 1, 77 и 2, 94). Однако выдвинутый им идеал «всеобщего освобождения», поскольку он рассматривается как принципиально реализуемый, заставил его внести существенные коррективы в традиционное понимание сансары (применительно к истории). У Вивекананды появляются утверждения о возможности общественного прогресса в глобальных масштабах (см., напр., 8, 3, 269).

Новые представления о ходе истории нашли свое воплощение в выдвинутой им схеме исторического развития. Эту схему мы впервые встречаем в его письме от 1 ноября 1896 г. к одной из учениц — Мэри Хейл (см. 8, 6, 342—344). Развернутый же комментарий к ней был дан Вивеканандой в статье «Современная Индия», опубликованной в марте 1899 г. (см. 8, 4, 371—413).

Согласно Вивекананде, человечество проходит в своем развитии четыре стадии, различающиеся по тому, какая группа людей (варна) находится у власти. Это эпохи господства варн брахманов (жрецов), кшатриев (воинов), вайшьев (торговцев) и шудр (трудовая часть населения). Характерно, что именно в том порядке, в каком эти варны выступают на передний план в ходе истории, располагались они на лестнице социальной иерархии в древнеиндийском обществе: история оказывается, таким образом, процессом постоянного восхождения вверх тех, кто перед этим занимал нижние ступени. Если учесть то обстоятельство, что Вивекананда разделял, когда речь шла о древности, представления о наивысших моральных достоинствах брахманов (см. 8, 3, 293), может показаться, что его схема не так уж далека от традиционной идеи смены юг: вверх «выбиваются» люди со все более низкими моральными качествами. Это впечатление усиливается при ознакомлении со столь характерной для Вивекананды критикой состояния нравов в современную эпоху.

Однако при более пристальном рассмотрении оказывается, что предложенное Вивеканандой учение об этапах исторического процесса в целом ряде пунктов существенно отличается от традиционного учения, а то и прямо противостоит ему.

Во-первых, Вивекананда отнюдь не считает, что смысл происходящих в истории перемен можно исчерпать с помощью традиционной идеи морального регресса. С его точки зрения, каждая из сменяющих друг друга исторических стадий имеет как специфические недостатки, так и «составляющие ее славу» стороны. Так, смена

господства брахманов господством кшатриев приводит к развитию светской культуры и изящных искусств, господство вайшьев связано с развитием материальной культуры и широким обменом материальными благами и идеями. Характерно, что подъем вверх тех, кто ранее стоял на более низких ступенях социальной иерархии, Вивекананда считает в целом положительным процессом и именно поэтому приветствует историческое завершение этого процесса, приход к власти шудр (см. 8, 6, 342—343). Как далеко уходит, в сущности, Вивекананда от традиционного для Индии циклического понимания истории, видно хотя бы из того факта, что, говоря о своего рода «идеальной модели» общества, он помещает ее не в прошлом (первая стадия — господство брахманов), а в будущем, в котором, с его точки зрения, должно быть достигнуто оптимальное сочетание достоинств четырех периодов истории: духовного знания, светской культуры, необходимого количества материальных благ, равенства и т. д. Итак, история оказывается не столько совокупностью кругов, сколько «восхождением» к некоему высшему, диалектически «снимающему» предшествующие стадии общественному состоянию...

Во-вторых, в отличие от традиционной абстрактно-моралистической схемы у Вивекананды движущей силой исторического процесса оказывается борьба варн. При этом у него постоянно идет речь не только о соперничестве верхушечных групп (например, брахманов и кшатриев или кшатриев и вайшьев), но и о взаимоотношениях между этими группами и основной массой населения. По его мысли, те или иные «верхние» варны могли побеждать противников и

удерживаться у власти, лишь опираясь на поддержку масс, и, напротив, теряя эту поддержку, они теряли и свою власть (см. 8, 4, 403—404). Именно «простой народ», с точки зрения Вивекананды, постоянно оставался «реальной основой» общества и «источником всякой силы» в нем (см. там же, 400 и 403).

В этих рассуждениях, несомненно, содержатся смутные догадки как о решающей роли народных масс в истории, так и о значении классовой борьбы. Но, конечно, именно догадки, не более. Ведь само понятие «варны» далеко не совпадает с понятием класса. Неправомерно распространяя это почерпнутое из древнеиндийской истории понятие на все человечество, Вивекананда в дальнейшем приходит к ряду весьма характерных aberrаций. С его точки зрения, варны существуют извечно, существование их связано не только с экономической (разделение труда), но и «духовной» необходимостью (обеспечение нравственного совершенствования), борьба между ними обусловлена не только — и даже не столько — экономическими факторами, сколько факторами политическими (погоня за властью) и «духовными» («монополия на знание» и стремление к ее разрушению) и т. д.

Наконец, третья особенность учения Вивекананды об этапах исторического процесса состояла в том, что в ней (в отличие от традиционной индийской схемы) значительное место занимала проблема взаимоотношения Востока и Запада, индийской и западноевропейской цивилизации. Дело в том, что его «царство вайшьев» — это по сути дела именно современное ему буржуазное общество в странах Запада. Предшествующие же стадии в «классическом» виде были

представлены, с его точки зрения, в ходе индийской истории. Говоря же о будущем, Вивекананда считает необходимым сопоставление итогов развития обеих цивилизаций, с тем чтобы попытаться достигнуть «синтеза» их лучших сторон.

2. ВОСТОК И ЗАПАД

В «Современной Индии» Вивекананда весьма красочно описывает то удивление и замешательство, с которыми миллионы индийцев следили за первыми успехами «джентльменов удачи» из Ост-Индской компании: «Чтобы горсточка вайшьев (торговцев), которые, несмотря на их несметные богатства, всегда склонялись в страхе не только перед королем, но и перед любым членом королевской семьи, смогла объединиться, пересечь реки и моря ради того, чтобы сделать бизнес, смогла единственно лишь с помощью хитроумия и богатства постепенно сделать своими марионетками представителей древних индийских и мусульманских династий... подобное зрелище было воистину чем-то новым, невиданным для Индии» (8, 4, 381).

Итак, наиболее удивительным, с точки зрения Вивекананды, представляются не столько сами успехи англичан, сколько та роль, которую в обеспечении этих успехов и вообще в общественной жизни Англии, а затем и Индии стала играть торгово-промышленная буржуазия — вайшьи. Но почему это обстоятельство оказалось столь новым и непривычным для Индии? Почему в этой стране — в ходе ее насчитывающего тысячелетия развития — оказались «реализованы» лишь две стадии социальной эволю-

ции, «царство брахманов» и «царство кшатриев», а «царство вайшьев» было «привнесено» извне, из-за океана? Почему, напротив, в самой Англии и других странах Запада это «царство вайшьев» явилось итогом внутреннего развития? Пытаясь найти ответ на эти вопросы, Вивекананда строит свою концепцию принципиальных различий между индийской и западноевропейской цивилизациями. Наиболее развернутый перечень такого рода различий мы находим в его статье «Проблема современной Индии и ее решение» (1899). Здесь он говорит, что нынешние Европа и Америка представляют собой «славу и гордость своих предков», яванов (так называли в древней Индии греков). Западноевропейская цивилизация, шедшая по стопам греческой, с точки зрения Вивекананды, отличается от индийской следующими признаками: в первой выше всего ценится сила, во второй — духовная уравновешенность; в первой культивируется удовлетворение желаний, во второй — самоотречение; в первой подчеркивается важность изучения внешнего мира, во второй — внутреннего; в первой идеалом является политическая свобода, во второй — духовная; в первой оказываются наиболее важными земные радости, во второй — вечное блаженство (см. там же, 335). Это перечисление продолжается в других работах Вивекананды. В частности, в них говорится о характерной для Индии, в противовес Западу, терпимости в области религиозных и иных убеждений (см. 8, 1, 390); об отсутствии в этой стране захватнических устремлений, направленных на земли вне Индостанского полуострова (8, 3, 106); об отсутствии эгоцентрического выпячивания собственных заслуг и уважении тради-

ций индийскими деятелями культуры (см. там же, 274—275) и т. д. Наиболее же часто встречающимися обобщающими формулировками различий между Индией и Западом у Вивекананды являются следующие: (1) если Запад продемонстрировал, насколько можно «раздуть» потребности человека, то Индия — насколько их можно обуздать и ограничить (см. там же, 181); (2) если Запад показал возможности человеческого контроля над внешней природой, то Индия — возможности контроля над природой «внутренней» (см. 8, 1, 133); (3) если западная цивилизация ориентирована преимущественно на естественные науки и «материалистична», то индийская — «спиритуалистична» и ориентирована преимущественно на религию (см. 8, 3, 156—157).

Именно в силу этих различий, согласно Вивекананде, на Западе стало возможным «царство вайшьев» — буржуазное общество с характерным для него развитием техники («контроль над внешней природой»), «искусственным» умножением потребностей, распространением эгоизма и эгоцентризма (якобы вследствие утраты религиозных — «духовных» — ценностей).

Что можно сказать об этих размышлениях Вивекананды, посвященных сопоставлению «основных тенденций» двух цивилизаций? Во-первых, в них постоянно чувствуется стремление показать изначальное превосходство индийской цивилизации — стремление естественное в условиях острой полемики с европоцентристскими теориями и апологиями колониализма, но порой приводящее к «азиацентризму» (а точнее говоря, «индоцентризму»). Мы уже имели случай убедиться в том, как часто Вивекананда подчер-

кивает принцип древности различных видов культуры в Индии (будь то религия, философия или даже наука) по сравнению с Европой. Но этого мало: индийская культура отличается, с его точки зрения, от европейской особого рода «благородством», «духовностью» и глубиной. Во-вторых, проводя свои сопоставления, Вивекананда нередко переносит черты определенных стадий в развитии анализируемых им цивилизаций на всю их историю в целом (ясно, скажем, что европейская культура отнюдь не всегда была светской и ориентированной на естественные науки). В-третьих, Вивекананда оставляет в тени борьбу различных тенденций в европейской и индийской культуре. На самом же деле в якобы «спиритуалистической» культуре Индии существовали солидные материалистические и атеистические традиции*.

Все это накладывает отпечаток на итоги размышлений Вивекананды—с этими итогами трудно согласиться, хотя в ходе самих размышлений он порой формулирует ряд достаточно убедительных положений относительно особенностей индийской цивилизации (и, в частности, культуры). Таковы, например, положения об относительно большей, нежели в европейских странах, веротерпимости в древней Индии, об особой роли тысячелетних традиций в этой стране, о развитости и значимости (в ее философии

* Это убедительно показано в работах Н. П. Анисева (15) и Д. Чаттопадхьяя (41). Отметим тут же, что тезис Вивекананды о «спиритуализме» индийской культуры не только был теоретически несостоятелен, но мог послужить (и послужил) основой для выводов весьма консервативного типа. На него опираются порой некоторые из современных противников секуляризации индийской общественной и культурной жизни.

и культуре в целом) интроспективной психологии и т. д.

Но даже тогда, когда Вивекананде удается «зафиксировать» ту или иную особенность индийской культуры, он в сущности не в силах объяснить ее. Ведь действительное соотношение между идеями и породившим их социальным бытием у него оказывается перевернуто: общественный строй якобы вытекает из тенденций и особенностей развития культуры, а не наоборот. Но тогда становится неясно, почему яваны, на которых, согласно Вивекананде, столь повлияли индийские философские, религиозные и т. д. идеи, пошли по принципиально иному пути... *

Как бы то ни было, оба пути — и индийский, и западноевропейский, — констатирует Вивекананда (несмотря на всю свою симпатию к первому), исторически привели к множеству не ожидавшихся вначале и нежеланных последствий. В работе «Восток и Запад» (по своей проблематике непосредственно примыкающей к «Современной Индии») он устраивает своеобразное «рандеву» современных представителей двух цивилизаций, позволяющее выявить особенно рельефно (хотя в силу пристрастности сторон в преувеличенной, почти карикатурной форме) их недостатки. Вот результат «столкновения» европейца с новейшей индийской действительно-

* Вивекананда, правда, пытается найти выход из этого затруднения посредством ссылки на различие географических условий Европы и Индии (см. 8, 3, 270). Однако тезис о «географической обусловленности» культуры, разумеется, весьма слаб (видимость «убедительности» ему может придать лишь игнорирование наличия противоположных тенденций в каждой культуре, равно как и ее «нестабильности», в отличие от относительно стабильной географической среды).

стью: «Опустошения, производимые сотрясающими страну эпидемиями чумы и холеры; малярия, истощающая жизненную энергию нации; недоедание и полуголодное существование, ставшие чем-то «естественным»; смертоносный голод, часто начинающий свой трагический танец; гигантское поле битвы (курукшетра) нищеты и болезней; огромное поле, подготовленное для кремации и усеянное мертвыми костями, единственным, что осталось от надежд, активности, радости, мужества, а в середине этого поля восседающий в блаженном безмолвии йог, погруженный в глубины духа, не имеющий иной цели, кроме мокши (освобождения. — В. К.), — вот что встречает взор европейца, путешествующего по Индии» (8, 5, 344—345).

А вот и мнение другой стороны: «Опьяненный доставляющей всевозможные приобретения силой, неразборчивый по отношению к добру и злу, яростный, подобно дикому зверю, и в то же время находящийся под башмаком у собственной жены, сладострастный, предающийся пьянству, лишенный понятий о физической и моральной чистоте, равно как и чистоплотности в своем поведении, верящий только в то, что телесно... возвеличивающий себя с помощью эксплуатации чужих стран и присвоения чужих богатств... сводящий жизнь к чувственным утехам и комфорту — западный человек для индийца подлинный демон (асура)» (там же, 345—346).

Конечно, Вивекананда считает оба мнения односторонними, не учитывающими «позитивных» сторон обеих цивилизаций, но и не лишенными оснований. И прежде всего он согласен с тем, что современная ему Индия являет собой мрачную картину массовой нищеты, болезней,

голода, невежества и бесправия. Правда, в этом, подчеркивает Вивекананда, в значительной мере повинны именно европейские колониальные державы: вожделенная «страна чудес и сокровищ», Индия стала источником обогащения и объектом грабежа Испании, Португалии, Франции, Англии (см. 8, 7, 340). По отношению к колониальным властям Вивекананда лишен каких бы то ни было иллюзий, вся их «цивилизаторская деятельность», по его словам, продиктована лишь интересом к чужому кошельку (см. 8, 8, 69). Однако сам успех колонизаторов, в сравнительно короткий срок овладевших огромной страной и заставивших ее склониться перед «фабричной трубой в качестве военного знамени» (8, 4, 385), был обусловлен, по Вивекананде, далеко зашедшим уже до колонизации процессом обескровливания народных масс и стагнации, «мумифицирования» индийской цивилизации (см. 8, 5, 5). Чем была обусловлена эта стагнация, это «мумифицирование»? Отвечая на данный вопрос, Вивекананда выдвигает две главные причины. С одной стороны, он говорит об исторически сложившейся в ходе многовекового развития «односторонности», «однобокости» индийской цивилизации: был нарушен баланс, правильное соотношение между внутренним и внешним, духовным и материальным, созерцанием и деятельностью. По его мнению, основоположники индийской цивилизации пытались установить такой баланс, и это нашло свое выражение, например, в учениях о четырех жизненных целях (кама — любовь, арtha — польза, дхарма — закон, мокша — освобождение) и четырех жизненных этапах (ашрамах), проходя которые человек последовательно выступает в ролях ученика,

домохозяина, удалившегося от дел лесного жителя и саньяси: предполагалось, что от «низших» целей и «низших» ашрамов к высшим нельзя перейти, «перепрыгивая» ступени лестницы, ведущей к ним. Но если такого рода гармония и проповедовалась в «библии индуизма» — «Бхагавадгите», то впоследствии она была резко нарушена, причем особую роль при этом сыграл буддизм. «Будда погубил нас, — с горечью пишет Вивекананда, — подобно тому, как Христос погубил Грецию и Рим» (там же, 357). И тут же он отмечает такое небезынттересное обстоятельство: ирония истории заключается в том, что хотя в «библии индуизма» отстаивается устами Кришны необходимость насилия, а в христианском Евангелии устами Христа — необходимость ненасилия, в развитии европейской и индийской цивилизации воплотилось нечто противоположное советам «своих» божеств... Это любопытная антитеза в сущности вплотную подводит Вивекананду к той мысли, что не идеи, а социальное бытие определяет поведение людей; правда, сам он такого вывода не делает, ограничиваясь констатированием «парадокса»...

Как бы то ни было, говоря о второй причине «мумифицирования» индийской цивилизации, Вивекананда затрагивает вполне реальные социальные корни этого явления (хотя делает это, прибегая к не вполне адекватным формулировкам). Такой причиной, с его точки зрения, является своекорыстие членов высших каст, извертивших первоначальный «замысел» системы варн, лежащую в основе ее дхарму... Разумеется, и тут Вивекананда подставляет свои идеализированные представления о древнеиндийской действительности на место ее самой, но о дейст-

вительности своего времени он в данном случае начинает говорить уже вполне реалистически. Вивекананда решительно осуждает кастовую систему в том виде, как она выступала в современном ему индийском обществе: «Нынешние кастовые различия — это препятствия на пути прогресса в Индии. Они ограничивают, ведут к узости, разделяют. Они рухнут перед лицом новых идей...» (89, 371). Вполне в духе Даянанды Сарасвати Вивекананда осуждает такие черты кастовой системы, как (1) наследственный характер каст, (2) их замкнутость, (3) унижающее человеческое достоинство положение членов низших каст и, наконец, (4) привилегированное положение членов каст, считающихся высшими (см. там же, 370). Однако он более радикален, чем его предшественник. Если Даянанда выступает в основном против замкнутости и наследственного характера каст и лишь отчасти, в связи с утверждением всеобщих прав на просвещение, затрагивает и привилегии членов высших каст, то Вивекананда делает эти привилегии одной из самых главных мишеней своей критики. Идею привилегий он объявляет «проклятием» человечества и настаивает на том, что различие людей должно быть основанием для различия их обязанностей, их «вклада» в общее дело, но отнюдь не для личных выгод и преимуществ (см. 8, 1, 422 и 434). Особенно резко осуждению подвергаются у Вивекананды привилегии жрецов — брахманов. В одном из своих писем он обращается к ученикам с призывом: «Станьте, наконец, людьми! Вышвырните вон жрецов, которые всегда против прогресса... Они — порождение векового господства суеверий и тирании» (8, 5, 8). Одним из самых популярных лозунгов ради-

кально настроенной индийской молодежи начала XX в. стали крылатые слова Вивекананды: «Никаких жрецов, никакой социальной тирании!» (цит. по: 52, X).

Итак, чтобы возродить силы нации, необходимо, по Вивекананде, отказаться от кастовых привилегий, разбить оковы кастовой системы, связывающей страну по рукам и ногам, оставив в то же время «очищенную от наслоений», идеализированную систему варн. Но этого мало. Индия не должна уподобиться «устрице, замкнувшейся в своей раковине» (8, 3, 317), ей необходимо учесть позитивные стороны развития западной цивилизации.

Вообще говоря, согласно Вивекананде, обеим цивилизациям есть что перенять друг у друга: «...подобно тому как активный западный ум выиграл бы от примеси типичной для Востока интроспекции и навыков медитации, восточный ум извлек бы для себя пользу, научившись тому, как быть более активным и энергичным» (8, 1, 382). В этой же связи приводится и такая (основанная на уже известном нам и не выдерживающем критики тезисе о совпадении основ современной науки и веданты) формула: «Достойными удивления достижениями в области духа (Восток!) следовало бы поделиться в обмен на удивительные достижения в материальной области (Запад!)» (8, 3, 317—318). Но более всего Вивекананду волнует судьба Индии, и соответственно мы находим у него развернутое изложение того, чему должна «научиться» индийская цивилизация у западноевропейской. Характерно, что Вивекананду привлекают такие особенности буржуазного общества, которые выгодно отличают его от феодального, и прежде всего —

это технический прогресс. «Индия должна научиться у Европы тому, как побеждать внешнюю природу», — пишет он (8, 5, 146). Высоко оценивает он и такие «приметы» современной ему Европы, как развитие науки и просвещения (см. 8, 3, 157). С его точки зрения, достойна подражания борьба европейских наций за суверенитет, политическую свободу и независимость (см. 8, 4, 360). И наконец, ему импонирует тот пересмотр обветшалых традиций, обычаев, представлений, который в новое время происходит в Европе (см. там же, 337).

При всем том, говоря о будущем Индии, Вивекананда подчеркивает, что ей надо избежать как «Сциллы старой ортодоксии», так и «Харибды современной европейской цивилизации» (8, 3, 151). За блестящим фасадом этой цивилизации ему видится нечто неожиданное и мрачное: «Общественная жизнь на Западе подобна раскатам смеха, заглушающим рвущийся из глубины души вопль. Смех переходит в рыдания. Забавы и увеселения — на поверхности, в глубине же скрыто нечто напряженно-трагическое» (89, 151). В соответствии со своей общей схемой Вивекананда усматривает причины этого прежде всего в «односторонности» западной цивилизации, ведущей, по его мнению, к потере контроля над собой в погоне за контролем над природой, к забвению духовного в погоне за телесным, к утрате внутренней «глубины» в результате стремления к максимально широкому охвату внешних вещей и т. д. С другой же стороны, он говорит о развращающем влиянии на всю общественную жизнь стран Запада «привилегии богатства» и пользующейся этой привилегией социальной группы (варны вайшьев). Именно

тут ему удастся приблизиться к пониманию реальных социальных истоков констатируемого им неблагополучия. Души людей, полагает он, оказываются опустошены непрерывной конкурентной борьбой и «культом доллара» (8, 3, 182 и 114). Культ этот накладывает, по его мнению, неизгладимую печать не только на хозяйственную жизнь стран Запада, но и на их внешнюю и внутреннюю политику, на философию, искусство, науку и даже религию. Десятки страниц в работах Вивекананды посвящены критике «культу доллара» и «коммерческой цивилизации». Приведем лишь одно, пожалуй, наиболее показательное место: «Материальная тирания (в странах Запада. — В. К.) огромна. Богатство и власть в той или иной стране — в руках немногих людей, которые не работают сами, но заставляют работать миллионы человеческих существ. Используя эту власть, они в состоянии залить кровью весь земной шар. Все, включая религию, они попирают ногами. Они держат в руках бразды правления и возвышаются над остальными людьми. Западным миром правит горстка шейлоков. Все, что говорится о конституционном правлении, свободе, правах, парламентах — всего лишь шутки» (там же, 158).

Яркое обличение буржуазного общества непосредственно связано с утопически-социалистической тенденцией в философии Вивекананды. Дело в том, что желанный для него синтез позитивных сторон индийской и европейской цивилизации, по его глубокому убеждению, не могут осуществить ни господствующие в Индии классы, которые «морально и физически мертвы» (18, 195), ни верхушка западноевропейского общества, презрительно именуемая им «волчьей

стаей» (см. 43, 26). Все надежды на лучшее будущее Индии и человечества Вивекананда связывает с трудящимися массами, с самой «нижней», находящейся в самом бедственном и тяжелом положении, но зато и призванной сыграть в истории наиболее выдающуюся роль варной шудр.

3. КОНТУРЫ ГРЯДУЩЕГО

В современную эпоху исторический процесс достигает, согласно Вивекананде, некоего узлового, поворотного пункта. До сих пор корабль истории неизменно вели капитаны из высших привилегированных классов, но «команду» столь же неизменно составлял простой народ. Опираясь на поддержку этого народа, выдавая — с большим или меньшим основанием — свои интересы за всеобщие, к власти приходили общественные группы, обладающие привилегиями знаний, силы или богатства (см. 8, 1, 422). Но «долг всякой аристократии состоит в том, чтобы выкопать собственную могилу, и чем быстрее она это сделает, тем лучше» (8, 3, 297). Не составляет исключения и «аристократия богатства». Признаки ее близкого падения Вивекананда видит уже в конце 90-х гг. По его словам, «до сих пор они (трудящиеся. — В. К.) работали словно бессловесные машины, управляемые разумом человека, а умная, образованная часть общества присваивала существенную долю плодов их труда. Таково положение во всех странах. Но времена изменились. Низшие классы постепенно осознают это и создают объединенный фронт, полные решимости получить то, что им причитается по праву. Массы Европы и Аме-

рики пробудились первыми и уже начали борьбу. Признаки этого пробуждения появились также и в Индии, о чем свидетельствует ряд забастовок низших классов в наши дни. Высшие классы не смогут больше подавлять низшие, сколько бы они не старались» (цит. по: 23, 65—66).

Но падение «аристократии богатства» есть одновременно и падение всякой аристократии вообще. Впервые руководить обществом призваны представители «простого народа».

В 1899 г. в уже упоминавшейся нами выше статье «Современная Индия» Вивекананда пишет: «Придет время, когда класс шудр подыметя как таковой... Придет время, когда шудры во всех странах с присущей им природой и привычками, не превращаясь в вайшьев или кшатриев, добьются полного и повсеместного господства. Первые лучи этого нового восходящего светила уже стали медленно появляться на горизонте западного мира, и люди мыслящие напряженно размышляют о том, что окажется конечным итогом новых явлений. Социализм, анархизм, нигилизм и другие подобного рода течения находятся в авангарде наступающей социальной революции» (8, 4, 401—402).

Интересно, что, по свидетельству М. Л. Бёрк, еще летом 1893 г., во время пребывания в доме Райтов, Вивекананда впервые делает свое знаменитое, неоднократно повторяющееся им в дальнейшем предсказание о том, что заря новой эры взойдет в России (см. 47, 26). Сам он приветствует эту новую эру. «Я социалист, — заявляет он, — хотя и не считаю социализм совершенной системой. Но половина булки лучше, чем ничего» (89, 501). Оговорки, которыми он

сопровождает свое признание социализма, связаны прежде всего с уже знакомой нам теорией синтеза цивилизаций Запада и Востока — ведь социалистические учения родились на Западе (и потому не лишены-де некоторой односторонности)...

Вообще говоря, Вивекананда никогда не излагал сколько-нибудь развернуто собственных взглядов на природу социалистического общества; и все же мы можем сделать некоторые выводы о его понимании этого общества исходя хотя бы из уже упомянутого выше письма к Мэри Хейл. Разумеется, он далек от научного социализма, его социализм в целом носит мелкобуржуазно-романтический, утопический характер. Во-первых, варна шудр у Вивекананды это отнюдь не пролетариат, а «угнетенные», или «неимущие», вообще; в условиях Индии речь шла преимущественно о крестьянах и отчасти ремесленниках. Во-вторых, победа варны шудр означает не коренное преобразование классовой структуры общества, а сохранение все тех же «извечных» четырех варн, но без присущих им ранее привилегий и без эксплуатации одной варны другой. В-третьих, победа варны шудр, согласно Вивекананде, должна привести не к ликвидации частной собственности, а лишь к «перераспределению хлеба и удовольствий», к тому, чтобы «каждый имел свою долю» материальных благ (цит. по: 40, 51). В-четвертых, в принципе признавая, как мы видели выше, допустимость насилия в справедливой борьбе, Вивекананда тем не менее считает возможным и желательным (в особенности в условиях Индии) ненасильственный и эволюционный переход к социализму (см. 43, 75). Посредством все той же «восточной

духовности» он хотел, с одной стороны, «перевоспитать» высшие классы общества, заставив их признать «законные права» низших (см. 8, 7, 147), а с другой — «поднять» массы, вселив в них уверенность в своих силах и пробудив дремлющее в них чувство собственного достоинства (см. 8, 3, 192). К тому же «восточная духовность» в целом, и религия в частности, призвана сыграть, согласно Вивекананде, весьма значительную роль не только в процессе перехода к «царству шудр», но и в дальнейших судьбах этого «царства». С одной стороны, он опасается возможного «снижения» уровня культуры при господстве шудр (см. 8, 6, 342—343) и стремится предотвратить его, а религия, с его точки зрения, — «ядро» восточной культуры. С другой стороны, как мы уже видели, конечная цель человечества, по мнению Вивекананды, — создание «общества дживанмуков» («прологом к которому является, собственно, «царство шудр»). Но такое общество без индуизма и веданты немыслимо. Не удивительно поэтому, что Вивекананда настаивает на необходимости «поднять массы, не нанося ущерба религии» (8, 5, 25).

Разумеется, эти представления (а многие из них были заимствованы индийскими мыслителями XX в. от Ауробиндо Гхоша до Ганди) принципиально несостоятельны. Социалистическое общество не может возникнуть без коренного преобразования классовой структуры и имущественных отношений. Такое преобразование невозможно без борьбы. Не над этой борьбой, а в сфере ее оказывается и такое духовное порождение старого мира, как религия. «Беспристрастного», стоящего вне борющихся сторон «арбитра» в этой борьбе вообще не существует...

Все это так. И тем не менее заслуги Вивекананды как человека, который одним из первых высказался за некапиталистическое развитие Индии, неоспоримы. Величайшую роль в истории индийской социальной мысли нового времени сыграли его идеи необходимости радикально-демократических преобразований (включая ликвидацию кастовых перегородок, неравенства мужчин и женщин, неравенства в сфере национальных отношений и т. д.) народа как силы, призванной провести в жизнь эти преобразования и, наконец, слияния в одном потоке национально-освободительной борьбы и борьбы против эксплуатации и угнетения.

В заключение отметим еще одно существенное обстоятельство *: Вивекананда видит связь движений за социализм и освобождений колоний с движением за мир. Ведь источник войны для него — корыстные интересы тех самых правящих «вайшьев», против которых направлены оба первых движения. Характерно, что он считает одной из основ величия Индии в прошлом ее приверженность идее мира (см. 8, 3, 106) и предвидит, что ей суждено сыграть важную роль в установлении мира на планете.

Сквозь дымку романтических иллюзий и утопических пожеланий Вивекананде все-таки удалось достаточно отчетливо — а порой и просто поразительно точно — различить контуры будущего.

* На него обращает внимание Н. П. Аникеев в статье о Вивекананде, посвященной столетию со дня его рождения (16, 107).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Семь десятилетий отделяют нас от последних дней Вивекананды. Совсем немного по масштабам обычного исторического времени, но не так уж мало по масштабам XX в. Быть может, никогда ранее «испытание временем» не было столь быстрым и решительным: многие учения оказались устаревшими, едва успев родиться, многие имена после стремительного взлета к апогею славы столь же стремительно стали терять эту славу. Имя Вивекананды не принадлежит к их числу. Мы уже видели, впрочем, насколько безразличной была для него личная слава сама по себе, то, что его действительно волновало, — это судьба его мыслей и дел, его замыслов и начинаний. Каковой же оказалась эта судьба?

Обычно, говоря о ней, останавливаются прежде всего на истории созданной Вивеканандой «Миссии Рамакришны». История эта лучше всего изложена в фундаментальной работе Свами Гамбхирананды (54). И надо сказать, она впечатляет: к середине нашего века «Миссия» превратилась в обширную организацию, имеющую свыше ста филиалов в Индии и за ее пределами, располагающую десятком издательскими центрами и выпускающую несколько десятков периодических изданий, контролирующую и направляющую работу десятков поликлиник и госпиталей, колледжей и школ...

Однако к деятельности «Миссии» отнюдь не сводится судьба всех начинаний Вивекананды. Его замыслы были значительно шире того, что могло быть реализовано в рамках этой организации: ведь, скажем, кампании по борьбе с голодом, болезнями, неграмотностью были важны для него не только сами по себе, не просто как комплекс филантропических мероприятий, но как средство подъема национального самосознания, осознания нацией своего единства и своей силы. В этом смысле подлинным наследником Вивекананды оказалась не столько «Миссия», сколько национально-освободительное движение, идеология которого формировалась в значительной мере под влиянием его неоведанты.

Надо сказать, что в начале нашего века это хорошо понимали не только его друзья, но и враги. Еще при жизни Вивекананды эти враги публично упрекают его в том, что он выступает в религиозных спорах с позиций кшатрия, а не брахмана, чрезмерно сближает религию с политикой, поступает порой скорее так, как это приличествует политическому, а не религиозному деятелю и т. д. (см. 97, 913). По стопам индийских ортодоксов шли английские полицейские: накануне первой мировой войны в помещениях «Миссии Рамакришны» производятся обыски, изымаются ее архивы, «исследуется» рукописное наследство Вивекананды. И хотя «Миссию» обличить в «подрывной деятельности» не удастся, специальная комиссия, созданная колониальными властями, делает вывод о злокозненных националистических устремлениях ее создателя (см. 54, 214).

«Интерес» полиции к наследию Вивекананды был далеко не случаен: с его именем ей прихо-

дилось в те годы сталкиваться чуть ли не на каждом шагу. На встречах видных деятелей подпольных организаций регулярно участвуют (в начале века) его ученица — сестра Ниведита и его брат Бхупендранатх Датта; в Бенгале из рук в руки передаются письма Вивекананды, посвященные проблемам, которые стоят перед освободительным движением; при аресте революционеров у них среди прочей «крамольной» литературы изымаются и работы Вивекананды; наконец, возникают кружки патриотически настроенной молодежи, в которых обсуждаются средства и пути борьбы за свободу Индии и в то же время изучается — именно под этим углом зрения — вивеканандовская неоведанта.

Впрочем, связи, которые, несомненно, прослеживаются между Вивеканандой и крупнейшими деятелями освободительного движения в Индии начала XX в., не столько организационного, сколько идеологического порядка. Содержащаяся в его трудах резкая критика либерального «попрошайничества», призыв к опоре на собственные силы и к отстаиванию самобытности во всех областях национальной жизни, признание оправданности — при известных условиях — насильственных средств борьбы, — все это не могло не импонировать радикальному крылу в индийском национально-освободительном движении. Созвучны ему были и демократические, эгалитаристские и антиквиелистские установки неоведанты. Не случайно существует глубокая внутренняя связь не только между социально-политическими, но и между собственно философскими взглядами Вивекананды и одного из самых крупных теоретиков «экстремизма» — Ауробиндо Гхоша. Одним из первых эту связь вы-

явил не кто иной, как Ромен Роллан, который считал Ауробиндо подлинным «интеллектуальным наследником» Вивекананды, «голосом Вивекананды, зазвучавшим вновь из костра» (32, 121).

Впрочем, нити идейного родства связывают Вивекананду не только с Гхошем, но и с Ганди. Ганди был несомненно созвучен призыв Вивекананды опираться на массы, а не на верхушку общества в борьбе за освобождение, его идея использования религии в политической жизни, его мысли о связи подлинного ненасилия с силой, а не со слабостью, с бесстрашием, а не с трусостью (см. 32, 112). Идейная близость обоих мыслителей проявляется порой в характерных деталях. Любопытно, что профессор Калькуттского университета С. К. Чаттерджи (89, 229) усматривает прямую связь между знаменитыми словами Вивекананды «Даридра Нараяна» («Нищие-боги») и излюбленным выражением Ганди «Хариджан» («Божественный человек») — так назывался журнал, в котором сотрудничал Ганди, одно из основанных им обществ и т. д. И у Вивекананды, и у Ганди эти слова применялись к членам низших каст, права и достоинства которых ими всячески отстаивались. Сам Ганди неоднократно подчеркивал, что идеи Вивекананды сыграли немаловажную роль как в его духовном развитии в целом, так и в формировании его политических убеждений (см. 32, 113).

В свете этих фактов представляются совершенно несостоятельными попытки, предпринимаемые порой и в наши дни, оторвать Вивекананду от традиций передовой, связанной с национально-освободительным движением фило-

софской и социальной мысли, представить его в качестве чисто религиозного — и притом ортодоксально-религиозного — деятеля. Абсолютизируя консервативные стороны наследия Вивекананды, такие признанные «вожди» индийской реакции, как М. С. Голвалкар (лидер шовинистической организации «Раштрия сваям севак сангх») и Ч. Раджгопалачари (бывший руководитель реакционной партии «Сватантра», выступавшей против некапиталистического пути развития Индии) стремятся выдать Вивекананду за своего единомышленника, сторонника традиционного индуизма, традиционной кастовой системы, традиционных суеверий и религиозного шовинизма (см. 39, 31). Они умело используют в своих целях некоторые (в сущности наиболее слабые) стороны его философии. Так, его аргументы в пользу «согласия» веданты и современной науки приводятся ими в качестве доводов в борьбе со сторонниками «безбожного коммунизма», аналогичным образом используются его мысли об особой роли религии в индийской культуре, всячески раздуваются и абсолютизируются наметившиеся у него азиатистские тенденции. Но при этом остаются в стороне, намеренно игнорируются такие — исторически самые важные — аспекты индийского наследия Вивекананды, как его борьба с феодально-кастовыми установлениями, с религиозной ортодоксией, с идеологией империализма и колониализма. И уж совсем замалчивается тот кардинальный факт, что Вивекананда связывал надежды на лучшее будущее своей страны не с «морально мертвыми» представителями господствующих классов, а с борьбой трудящихся масс и выступал в качестве сторонника социализма.

Индийские философы-коммунисты совершенно справедливо отмечают, что подлинными наследниками Вивекананды являются не индийские реакционеры, а те, кто борется ныне за новую Индию. Так, по словам К. Дамодарана: «Подняв знамя практической веданты, Свами Вивекананда заявил, что социализм необходим для развития страны и что трудящиеся должны прийти к власти. Было бы интересно сравнить веданту Вивекананды с ведантой некоторых наших политических деятелей, таких, как Мунши, Сампурнананд и Раджгопалачари, отстаивающих святость частной собственности, или с ведантой нынешних садху и саньясинов, которые без стеснения проповедают обскурантизм и возврат к прошлому» (51, 488). Именно в трудах индийских коммунистов, в частности Б. К. Роя (79) и Х. Мукерджи (67), получило правильную оценку наследие Вивекананды, этого «гордого апостола индийской свободы» (67, 102). Книга Б. К. Роя завершается знаменательными словами: «Давайте же вновь обратимся к Вивекананде и позаимствуем у него немного его огня, его искренней преданности делу, его глубокой любви к угнетенным, его веры в их будущее и готовности бесстрашно воспринять новое и неизвестное ранее. Прочтем же вновь его работы, разумеется, критически, не принимая того, что ныне уже устарело...» (79, 63).

В самом деле, и ныне слова Вивекананды находят путь не только к нашему уму, но и к нашему сердцу. И не случайно его считают своим современником миллионы и миллионы чтущих его имя индийцев. Все, кто борется за лучшее будущее Индии. Все друзья ее.

«СОВРЕМЕННАЯ
ИНДИЯ»

АФОРИЗМЫ

На русском языке
печатается впервые.
Перевод выполнен
В. С. Костюченко по изд:
Swami Vivekananda
The complete works.
Mayavati, 1947—1951.

...В соответствии с преобладанием в людях — в большей или меньшей степени — трех качеств: саттвы, раджаса и тамаса* во все времена и во всех цивилизованных обществах существовали четыре касты, а именно касты брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Властная рука времени видоизменяла, правда, их численность и их могущество в различные эпохи и в различных странах... Но тщательное изучение всемирной истории показывает, что в соответствии с естественным законом четыре касты — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры — в каждом обществе приходят поочередно, друг за другом к власти над миром.

У китайцев, шумерийцев, вавилонян, египтян, халдеев, ариев, иранцев, евреев, арабов — у всех этих древних наций кормило власти в начальный период их истории находится в руках брахманов, или жрецов. На втором этапе правят кшатрии в рамках то ли абсолютной монархии, то ли олигархического правительства избранных. У современных западных наций, среди которых самое видное место занимает Англия, управление обществом впервые перешло в руки вайшь-

* Саттва, раджас и тамас — составные части (гуны) первичной материи (пракрити) в системе санкхья.

ев, групп, приобретших свое богатство посредством торговли...

Эта могучая, недавно возникшая власть вайшьев, по повелению которой электричество передает послания с одного полюса земли на другой, для которой обширный океан с его вздымающимися до небес волнами — всего лишь обычная проезжая дорога, по настоянию которой товары без всяких затруднений перевозятся с одного полушария на другое, перед лицом которой сотрясаются даже величайшие монархии — эта всепобеждающая власть вайшьев стала основанием, на котором, как на пенистом гребне гигантской волны, вознеслась ввысь во всем своем величии английская корона.

Поэтому завоевание Индии Англией осуществлено не с помощью Иисуса Христа или библии, как нам нередко хотят внушить; и оно не похоже на захват Индии Моголами. За именем Иисуса, за библией, за величественными дворцами, за тяжелой сотрясающей землю поступью армий, включавшей в себя слонов и боевые колесницы, конницу и пехоту, за звуками боевых труб, за грохотом литавр и барабанов, за великолепным зрелищем, которое являл собой королевский трон, за всем этим постоянно скрывалась подлинная Англия — та Англия, чей воинский флаг — фабричная труба, чьи войска — полчища торговцев, чьи поля сражения — рыночные площади мира и чья императрица — сама богиня судьбы! Поэтому-то, как я уже сказал, завоевание Индии Англией — нечто новое и неслыханное. О том, какого рода новый переворот произойдет в Индии вследствие ее столкновения с новой гигантской силой и какого рода коренные преобразования повлечет этот переворот за

собой, нельзя заключить из уже перевернутых страниц индийской истории...

Подобно тому как при господстве брахманов и кшатриев в определенных центрах сосредоточивается обучение и осуществляется прогресс цивилизации, при господстве вайшьев происходит концентрация богатства. Сила вайшьев — в обладании звонкой монетой, и звон ее имеет в себе что-то неотразимо привлекательное для членов всех четырех каст. Вайшья постоянно пребывает в страхе, опасаясь, как бы брахман хитростью не выманил у него его единственное достояние, а кшатрий не изурпировал его силой оружия. Поэтому в целях самосохранения вайшьи, как определенная группа, оказываются заодно. Вайшьи распоряжаются деньгами; и то, что с их помощью они могут добиться удовлетворения своих самых неумных appetитов, используя других в качестве орудий своей воли, вселяет страх в сердца всех. Вайшьи постоянно обуздывают королевскую власть, используя власть денег. Торговцы внимательно следят за тем, чтобы королевская власть как-нибудь не помешала притоку их богатств. При всем том у них, разумеется, нет ни малейшего желания, чтобы власть перешла из рук королей в руки шудр.

Куда только не направляется торговец? Будучи невежествен сам, он тем не менее, осуществляя торговлю, способствует передаче знаний, мудрости, искусств и наук из одной страны в другую. Мудрость, цивилизация, искусства, накопленные в сердце социального организма при господстве брахманов и кшатриев, распространяются по всем направлениям через артерии торговли и прибывают на рынки вайшьев. Если бы не взошедшая ныне над горизонтом звезда

вайшьев, кто доставлял бы из одного конца света в другой культуру, знание, полезные навыки, пищу и предметы роскоши?

А где же те, благодаря физическому труду которых только и смогли приобрести влияние брахманы, проявить доблесть кшатрии, накопить богатства вайшьи? Какова история тех, кто, будучи подлинной основой общества, во все времена и во всех странах назывались людьми «низшего происхождения»? Тех, для кого добрая Индия предписывала мягкие наказания типа «вырвать язык, содрать кожу» за такое тяжкое преступление, как попытка приобрести часть знания и мудрости, ставших монополией высших классов? Тех «живых трупов» Индии и «вьючных животных» иных стран — иными словами, шудр? Какова их участь? А что сказать мне об Индии? Ее брахманы, которые ведали накоплением знаний, черпаемых из писания, ныне — иностранные профессора; ее кшатрии — англичане, управляющие страной; ее вайшьи — тоже англичане, до мозга костей проникнувшиеся торговыми устремлениями — остаются лишь шудры, лишь натура шудр, натура «вьючного животного» — все, что осталось индийцам...

И все же еще остается надежда... Придет время, когда класс шудр подыметя как таковой; и это будет не так, как в настоящее время, когда отдельные шудры возвышаются, приобретая характерные черты вайшьев или кшатриев, нет, придет время, когда шудры во всех странах с присущей им природой и привычками, не превращаясь в вайшьев или кшатриев, добьются полного и повсеместного господства. Первые лучи этого нового восходящего светила, этой новой власти уже стали медленно появляться на го-

ризонте западного мира; и люди, мыслящие напряженно, размышляют о том, что окажется конечным итогом новых явлений. Социализм, анархизм, нигилизм и другие подобного рода течения находятся в авангарде наступающей социальной революции...

(8, 4, 371—413)

АФОРИЗМЫ И ИЗРЕЧЕНИЯ — I

1. Человек рожден, чтобы побеждать природу, а не следовать за ней.

6. Вы не можете верить в бога, если не верите в самих себя.

11. Религия — это идея, превращающая животное в человека, а человека — в бога.

16. Этот мир — огромный гимнастический зал, куда мы пришли, чтобы стать сильными.

19. Истина может быть изложена тысячью различных способов, и все они могут быть истинны.

23. Всем можно пожертвовать ради истины, но истиной нельзя пожертвовать для чего бы то ни было.

33. Если невозможно достичь совершенства в нашем мире, нет никаких доказательств, что его можно достичь в какой-то иной жизни.

42. Я никогда не говорил о мести, я всегда говорил о силе. Мечтаем ли мы о том, чтобы отомстить попавшим на нас морским брызгам? Для москита же — это нечто крупное.

54. Нет ни греха, ни добродетели: есть только невежество.

(8, 5, 323—330)

АФОРИЗМЫ И ИЗРЕЧЕНИЯ — II

7. Мы постоянно стремимся выдать нашу слабость за силу, нашу сентиментальность — за любовь, нашу трусость — за мужество и так далее.

18. Вещи не улучшаются, но мы делаемся лучше, изменяя их.

22. Я — за истину. Истина никогда не заключит союза с ложью. Если даже весь мир будет против меня, а истина — за, она победит в конечном счете.

32. Агитируйте сколько угодно за всяческие права и привилегии, но помните, что до тех пор, пока вы не возвыситесь сами, пробудив глубокое чувство самоуважения в нации, ваши надежды на получение от кого-то прав и привилегий — сон среди белого дня.

(8, 6, 122—127)

АФОРИЗМЫ И ИЗРЕЧЕНИЯ — III

7. Общественная жизнь на Западе подобна раскатам смеха, заглушающим рвущийся из глубины души вопль. Смех переходит в рыдание. Забавы и увеселения — на поверхности; в глубине же скрыто нечто напряженно трагическое. У нас же печаль и мрак — снаружи, а в глубине — беззаботность и веселье.

14. Рамакришна Парамахамса был единственным человеком, который имел мужество заявить, что с каждым человеком мы должны разговаривать его собственным языком.

16. Чем старше я становлюсь, тем больше все сводится для меня к мужеству. Это — мое новое евангелие.

(8, 8, 263—281)

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Бенгам И. 20
 Бентинк У. 29
 Бербанк Л. 68
 Бёрк М. Л. 60, 69, 165
 Бёрк Э. 16
 Бернар С. 73
 Бонаventura 12
 Бруно Д. 24
 Бхайрави-брахмани 50
 Бхаскара 112
 Бьюкенен Ф. 14
 Бэкон Ф. 24
- Видьясагар И. Ч. 24, 45,
 46
 Виктория (королева) 15
- Галилей Г. 24
 Гамбхирананда С. 169
 Ганди М. К. 10, 11, 22,
 41, 43, 77, 95, 167, 172
 Гаудапада 112
 Голвалкар М. С. 173
 Гудвин Дж. 67, 68
 Гхош, Ауробиндо 21, 22,
 39, 42, 47, 54, 77, 101,
 105, 111, 116, 121, 146,
 167, 171, 172
 Гхош Х. 144, 146
- Дамодаран К. 174
 Датта Бх. 12, 171
 Датта В. 42—44
 Датта Г. 43
- Даянанда М. (Сарасвати)
 22, 24, 26, 34, 36—42,
 53, 81, 87, 90, 97, 101,
 103, 110, 160
 Дейссен П. 45, 67
 Джханси Р. см. Расма-
 ни Р.
 Джемс У. 122
 Дионисий Ареопagit 12
 Дэвис Б. 68
- Ингерсолл Р. 127
 Ишервуд К. 11, 68
- Кант И. 45
 Кальве Э. 73
 Карлейль Т. 46
 Клайв Р. 15, 22
 Коперник Н. 24
 Кропоткин П. А. 73
 Кук Дж. 62
 Кэррол Л. 112
- Лоуренс Дж. 20
- Мадхва 32, 39, 97
 Мазумдар П. Ч. 51
 Маколей Дж. 35, 36, 47
 Максим Х. 73
 Маркс К. 19, 80
 Матур Бабу 49
 Менухин И. 68
 Милль Д. С. 20, 45
 Митра С. 54

Мукерджи Х. 174
Мюллер М. 67

Наороджи Д. 21
Неру Дж. 11
Ниведита (М. Нобль) 9,
12, 67, 171
Ньютон И. 98

Патанджали 122
Пал Б. Ч. 21

Раджгопалачари Ч. 173
Радхакришнан С. 105,
113

Рай Л. Л. 21, 41
Рай Р. М. 22—24, 26,
28—34, 36, 37, 40, 43,
75, 77, 87, 97

Райт Г. 60, 61, 66
Рамакришна (Гададхар
Чаттерджи) 11, 26, 34,
46—58, 68, 69, 81, 88,
109, 111, 124, 128, 129,
132

Рамануджа 32, 97, 128
Расмани Р. 48, 49, 61
Рой Б. К. 174
Роллан Р. 11, 15, 44,
119, 172
Рыбаков Р. Б. 115

Санборн К. Э. 60
Сарада Деви 49
Саркар Дж. 23
Севье 67, 71
Сен К. Ч. 34, 35
Сен Н. 70
Сил Б. 46

Солсбери (маркиз) 18
Спенсер Г. 45

Тагор Д. 34
Тагор Р. 11, 28, 35, 36,
77
Теннисон А. 46
Тилак Б. Г. 20—22, 39,
42, 58, 77, 146
Толстой Л. Н. 122
Тотапури 50
Торо Г. Д. 66

Уокер Б. 119
Уордсворт У. 46

Хейл М. 148, 166
Хейстингс У. 16, 22, 35,
45

Чаттерджи Б. Ч. 24
Чаттерджи К. 48
Чаттерджи Р. 48, 49
Чаттерджи С. К. 113,
172

Шанкара 32, 33, 40, 97,
98, 106, 112,
Шелли П. Б. 46
Шиэн В. 11
Шмидт К. О. 94
Шопенгауэр А. 45

Эмерсон Р. У. 66

Юм Д. 46

Ядавапракаша 112

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Британское владычество в Индии. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9.
2. Маркс К. Будущие результаты британского владычества в Индии. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9.
3. Маркс К. Немецкая идеология. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3.
4. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 42.
5. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19.
6. Ленин В. И. Социализм и религия. Поли. собр. соч., т. 12.
7. Ленин В. И. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29.

■ * *

8. *Swami Vivekananda*. The complete works. Vol. 1—8, Mayavati, 1947—1951.
9. *Swami Vivekananda*. Letters. Mayavati, 1948.
10. Вивекананда. Бхакти-йога. СПб., 1914.
11. Вивекананда. Карма-йога. Пг., 1916.
12. Вивекананда. Практическая веданта. М., 1912.
13. Вивекананда. Философия йога. Сосница, 1911.

* * *

14. Аникеев Н. П. К вопросу о роли религиозно-мистической традиции индийской культуры в мировой культуре. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 1.
15. Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии. М., 1965.
16. Аникеев Н. П. Свами Вивекананда. — «Вопросы философии», 1963, № 9.

17. «Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма». М., 1969.
18. Бродов В. В. Индийская философия нового времени. М., 1967.
19. «Древнеиндийская философия. Начальный период». М., 1972.
20. «История философии», т. 2. М., 1957.
21. Кабирадж Н. Национально-освободительное движение в Бенгалии. М., 1956.
22. Кедрова С. М. О социологической и философской мысли Индии второй половины XIX в. — «Вестник истории мировой культуры», 1959, № 5.
23. Комаров Э. Н. Зарождение критики буржуазного общества в Индии конца XIX в. — «Идеологические течения современной Индии». М., 1965.
24. Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969.
25. «Новая история Индии». М., 1961.
26. Паевская Е. В. Рам Мохан Рай — предшественник буржуазно-националистического движения в Бенгалии. — «Ученые записки Тихоокеанского института», т. 2. М.—Л., 1949.
27. Платон. Федр. Сочинения в 3-х томах, т. 2. М., 1970.
28. Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1—2. М., 1956—1957.
29. Рейснер И. Очерки классовой борьбы в Индии, ч. 1. М., 1932.
30. Рожнов В. Е., Рожнова М. А. Гипноз и мистика. М., 1973.
31. Рожнов В. Е. Лекции по психотерапии. М., 1971.
32. Роллан Р. Вселенское евангелие Вивекананды. Собр. соч., т. 20. Л., 1936.
33. Роллан Р. Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии. Жизнь Рамакришны. Собр. соч., т. 19. Л., 1936.
34. Рыбаков Р. Б. Интерпретация понятия кармы в религиозно-философских трудах Свами Вивекананды. — «Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии (вопросы истории и экономики)». М., 1970.
35. Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма. — «Религии и атеизм в Индии». М., 1973.
36. Тагор Р. Стихотворения. Рассказы. Гора. М., 1973.

37. *Тишабаева С. А.* Свами Вивекананда и национально-освободительное движение в Индии.— «Soviet Land», 1973, № 22.
38. *Тишабаева С. А.* Свами Вивекананда — один из идеологов национально-освободительного движения в Индии конца XIX — начала XX вв. — «Общественные науки в Узбекистане», 1974, № 3.
39. *Тишабаева С. А.* Свами Вивекананда и становление индийского национализма. М., 1974.
40. *Троцкий Е. С.* Иден немарксистского социализма в Индии в конце XIX в. — «Вестник МГУ», серия XIII, 1974, № 1.
41. *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М., 1973.
- * * *
42. *Abhedananda S.* Vivekananda and His Works. Calcutta, 1950.
43. *Arora V. K.* The Social and Political Philosophy of Swami Vivekananda. Calcutta, 1968.
44. *Sri Aurobindo.* Bankim—Tilak—Dayananda. Calcutta, 1947.
45. *Bose S. C.* Netaji's Life and Writing. An Indian Pilgrim or Autobiography of S. C. Bose. Calcutta, 1948.
46. *Buch M. A.* The Development of Contemporary Indian Political Thought, vol. 1—3. Baroda, 1938.
47. *Burke M. L.* Swami Vivekananda in America. New Discoveries. Calcutta, 1958.
48. «Children's Vivekananda». Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India. Delhi, 1964.
49. «Consciousness and Reality. The Human Pivot Point», ed. by Ch. Muse's and A. M. Young. N. Y., 1972.
50. «The Cultural Heritage of India», vol. 4. Calcutta, 1956.
51. *Damodaran K.* Indian Thought. A Critical Survey. L., 1967.
52. *Datta B.* Swami Vivekananda. Patriot — prophet. A study. Calcutta, 1954.
53. *Dayananda S.* The Light of Truth (Satyārtha Prakāsha), Allahabad, 1939.
54. *Gambhirananda S.* History of the Ramakrishna Math and Mission. Calcutta, 1957.
55. «The Gospel of Sri Ramakrishna». N. Y., 1942.
56. «India since the Advent of the British». A Descriptive Chronology by J. S. Sharma. Delhi, 1970.

57. *Isherwood Chr.* Ramakrishna and His Disciples. L., 1965.
58. *Iyengar K. R. S.* Sri Aurobindo. A Biography and a History vol. 2. Pondicherry, 1972.
59. *Jung R. D.* Ram Mohan Roy und Swami Vivekananda. — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin». Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe. Jg. XII, 1963, H. 5.
60. *Lacy C.* The Conscience of India. N. Y., 1965.
61. «The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples», vol. 1—3. L., 1912—1915.
62. «The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples». Calcutta, 1960.
63. *Majumdar B.* History of Indian Political Thought. Calcutta, 1934.
64. *Majumdar R. C.* Glimpses of Bengal in the Nineteenth Century. Calcutta, 1960.
65. *Merhaut B.* Nacionalistické a sociální tendence u Vivekanandy.—«Orientalistický sborník». Bratislava, 1963.
66. *Mookerjee G. K.* The Indian Image of Nineteenth Century Europe. L., 1967.
67. *Mukerjee H.* India's struggle for Freedom. Calcutta, 1962.
68. *Müller M.* Ramakrishna. His Life and Sayings. L., 1900.
69. *Nag J.* India's Great Social Reformer. Raja Ram-mohan Roy. New Delhi, 1972.
70. *Nag K.* Greater India. Bombay, 1960.
71. *Naravane V. S.* Modern Indian Thought. A Philosophical Survey. N. Y., 1964.
72. *Nehru J.* Ramakrishna and Swami Vivekananda. Calcutta, 1960.
73. *Nivedita.* The Master as I saw him. L., 1910.
74. *Pilat J.* Dobyvatele, proroci, patrioti. Praha, 1965.
75. *Purani A. B.* The Life of Sri Aurobindo. Pondicherry, 1960.
76. *Raj L.* Young India. L., 1917.
77. «Reminiscences of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Admirers». Calcutta, 1961.
78. *Riepe D.* The Philosophy of India and its Impact on American Thought. Springfield, 1970.
79. *Roy B. K.* Socio-political Views of Vivekananda. New Delhi, 1970.
80. *Roy R. M.* The English Works, vol. 1—2. Allahabad, 1906.

81. *Ruben W.* Swami Vivekanandas Platz in der Indischen Tradition. — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin» Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe, Jg. XII, 1963, H. 5.
82. *Rüstau H.* Swami Vivekananda — Patriot und Philosoph. — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin». Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe, Jg. XII, 1963, H. 5.
83. *Rüstau H.* Swami Vivekananda und Lokamanya Bal Gangadhar Tilak. — «Neue Indienkunde». Berlin, 1970.
84. *Sheean V.* Lead, Kindly Light. N. Y., 1949.
85. *Scheel P.* Zur Soziologie Swami Vivekanandas. — «Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin». Gesellschafts und Sprachwissenschaftliche Reihe, Jg. XII, 1963, H. 5.
86. *Schmidt K. O.* Universale Religion nach Vivekananda. Ihr Werden, Wesen und Wollen. München, 1970.
87. *Sluszkiewicz E.* Swami Vivekananda. — «Problemy». Warszawa, 1962, N 9.
88. *Srinivasachari S. C.* Social and Religious Movements in the Nineteenth Century. Bombay, 1947.
89. «Swami Vivekananda Centenary Memorial Volume». Calcutta, 1963.
90. «Swami Vivekananda Centenary Exhibition (1964). A Bibliography and a Brief Chronology». Calcutta, 1964.
91. *Tilak B. G.* Arctic Home in the Vedas. Poona—Bombay, 1903.
92. *Upadhyaya G. P.* Philosophy of Dayananda. Allaha-bad, 1955.
93. *Walker B.* The Hindu World. An encyclopedic Survey of Hinduism, vol. 1—2. N. Y., 1968.
94. «What Religion is in the Words of Vivekananda». N. Y., 1962.
95. *Wolff O.* Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild. Hamburg, 1957.
96. *Varma V. P.* Modern Indian Political Thought. Agra, 1967.
97. «Vivekananda in Indian Newspapers, 1893—1902». Calcutta, 1969.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	6
Глава I. В ПОИСКАХ НОВОЙ ИНДИИ	14
1. «Британская Индия» или «возрожденная Арьяварта»?	—
2. Нарендрнатх Датта — Свами Вивекананда	42
Глава II. ЧЕЛОВЕК И МИР В ФИЛОСОФИИ НЕОВЕДАНТЫ	75
1. Загадка человека	—
2. «Универсальная религия»: религиозный синтез	84
3. «Неоведанта»: философский синтез	96
Глава III. ПУТИ К СВОБОДЕ: ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТЬ	118
1. Четыре йоги	—
2. «Всеобщее освобождение» и идеал карма-йоги	136
Глава IV. КОНТУРЫ ГРЯДУЩЕГО	147
1. Этапы истории	—
2. Восток и Запад	152
3. Контуры грядущего	164
Заключение	169
Приложение	175
Указатель имен	183
Литература	185

Костюченко В. С.
К72 Вивекананда. М., «Мысль», 1977.
190 с. (Мыслители прошлого)

Книга посвящена жизни и деятельности Свами Вивекананды — индийского мыслителя-гуманиста и общественного деятеля XIX в. Философские и социологические воззрения Вивекананды рассматриваются в связи с его радикально-демократическими, антифеодальными, а в конце жизни — социалистическими взглядами.

Книга предназначена для преподавателей, аспирантов, студентов и широкого круга читателей, интересующихся историей философии.

К $\frac{10501-031}{004(01)-77}$ 57-77

1Ф

ИБ № 537

*Костюченко
Владислав Сергеевич*

ВИВЕКАНАНДА

Заведующая редакцией Э. М. Павлова
Редактор Л. В. Литвинова
Младший редактор А. В. Генералова,
Оформление серии художника В. А. Носкова
Гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Е. А. Данилова
Корректор В. С. Фенина

Сдано в набор 8 сентября 1976 г. Подписано в печать 21 марта 1977 г.
Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Усл. печатных листов
7,02. Учетно-издательских листов 7,2. Тираж 50 000 экз. А 07328. За-
каз № 3337. Цена 21 коп.

Издательство «Мысль», 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда», Калининград, обл.,
ул. Карла Маркса, 18.