

В. В. БРОДОВ

ИСТОКИ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ
ИНДИИ

В. В. БРОДОВ

индолог, профессор, доктор философских наук.

**ИСТОКИ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ИНДИИ**

**Йога:
методология практических занятий**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1990**

ББК 87.3
Б88

Издание осуществлено за счет средств автора и в авторской редакции

Бродов В. В.

Б88 Истоки философской мысли Индии. Йога: методология практических занятий.— М.: Изд-во МГУ, 1990.— 224 с.
ISBN 5—211—01958—X.

Книга посвящена зарождению и развитию индийской философской, этической и эстетической мысли. Раскрываются социальные и теоретические истоки различных школ (даршан) — Чарвака-локаята, Санкхья, Йога, Ньяя, Вайшешика, Джайнизм, Буддизм, Веданта. Даются основы методологии и методики психофизиологических упражнений и физической культуры йогов, без знания и учета которых, как показывает опыт многих увлекающихся йогой, нельзя избежать ошибок в обучении и практике.

Подробно рассматриваются направление ведантизма, его история, философия, социология, этика, эстетика, а также связь веданты с йогой, ее основными школами (карма-йога, бхакти-йога, джнана-йога, раджа-йога).

0301030000
Б ————— Без объявл.
077(02)—90

ББК 87.3

ISBN 5—211—01958—X

© Бродов В. В., 1990

ПРЕДИСЛОВИЕ

Индия! Страна древних памятников культуры! Кто хоть раз увидел сказочную красоту индийского ландшафта, а также сумел умом и сердцем заглянуть в сокровищницу духовного наследства индийцев, тот вполне может понять и разделить душевное состояние известного английского востоковеда Макса Мюллера, который однажды воскликнул: «Если бы мы стали искать во всем мире страну, в наибольшей мере наделенную богатством, силой и красотой, какие только в состоянии дать природа,— в некотором роде настоящий земной рай,— я указал бы на Индию. Если б меня спросили, под каким небом разум человека наиболее полно раскрыл некоторые из своих лучших даров, наиболее глубоко размышлял над величайшими проблемами жизни и нашел для некоторых из них решения, заслуживающие внимания даже тех, кто изучал Платона и Канта,— я вновь указал бы на Индию. И если бы я сам задал себе вопрос, из какой литературы мы, европейцы, воспитанные почти исключительно на идеях греков и римлян, а также одной из семитических рас — евреев, можем почерпнуть те коррективы, которые наиболее желательны, чтобы сделать внутренний мир человека более совершенным, более обширным, более объемлющим и, в сущности, более человечным, обращенным не только к этой жизни, но и к жизни вечной,— я опять-таки указал бы на Индию».

Ромен Роллан: «Если есть на земле страна, где нашли место все мечты людей с того дня, когда первый человек начал сновидение жизни,— это Индия».

Присоединяясь к этой высокой оценке истории и непреходящего значения духовной культуры индийского народа, добавим: Ты покоряешь до сих пор собою мир, Бхарат Мата!

В МЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Индийская философия и ее история в настоящей книге рассматриваются с позиций марксизма. Что это значит? В. И. Ленин писал: «Весь дух марксизма, вся его система требует, чтобы каждое положение рассматривать лишь (α) исторически; (β) лишь в связи с другими; (ψ) лишь в связи с конкретным опытом истории»¹.

Этот методологический принцип рассмотрения общественных фактов и процессов является всеобщим. Мы придерживаемся этого принципа и при рассмотрении философии.

Философия — одна из форм общественного сознания, включающая в себя представления об общих законах бытия и познания, об отношении мышления к бытию. Главные функции философии — познавательная, мировоззренческая, методологическая, идеологическая, этическая и эстетическая. Под *мировоззрением* мы понимаем исторически сложившуюся систему обобщенных взглядов на окружающий нас мир, общественную жизнь, на отношение человека к этому миру и к самому себе; эти взгляды имеют значение принципов, определяющих поведение человека, пути и методы познания мира.

Применение принципов мировоззрения к процессу познания и преобразования действительности мы называем *методологией*.

В зависимости от отношения человека к миру, принципы могут быть философские, естественнонаучные, религиозные и т. д. Каждая из групп этих принципов, при известных условиях, может составить основу специфического мировоззрения, т. е. мировоззрения в узком смысле этого понятия — философское мировоззрение, естественнонаучное мировоззрение, религиозное мировоззрение и т. д.

Философия отличается от религии прежде всего своей познавательной функцией, т. е. тем, что она так или иначе, но *всегда связана с теоретическим освоением мира*.

Под теоретическим освоением мира мы понимаем познание человеком объективных законов развития природы, общества и мышления, создание на основе этого познания соответствующих теорий. Теория — это обобщенный опыт, обобщенная производственная, общественно-историческая практика человечества. Возникая из практики, на ее основе, теория имеет своей целью служить практике, ее обогащению. Взаимосвязь теории и практики выражена

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 329.

в формуле: теория без практики беспредметна, практика без теории — слепа.

Так, обобщение опыта революционной борьбы рабочего класса явилось основой возникновения и развития *теории научного социализма*.

Теоретическое освоение мира — магистральный путь человеческого познания.

Если теоретическое познание выражено в точных понятиях, истинность которых проверяется и доказывается общественной практикой, оно является *научным познанием*.

Так, Маркс и Энгельс, желая подчеркнуть коренное отличие научного социализма от социализма утопического, писали:

«Теоретические положения коммунистов ни в коей мере не основываются на идеях, принципах, выдуманных или открытых тем или другим обновителем мира.

Они являются лишь общим выражением действительных отношений происходящей классовой борьбы, выражением совершающегося на наших глазах исторического движения»¹.

Философское мировоззрение не сразу стало научным, а лишь с возникновением диалектического и исторического материализма. До этого оно прошло длинный исторический путь становления вместе с наукой — естествознанием и естественнонаучным мировоззрением, которое тоже всегда *теоретически обосновывается*. Философское и научное познание тесно взаимосвязаны друг с другом. Но это две различные и совершенно самостоятельные формы теоретического освоения мира человеком. Их нельзя ни отрывать друг от друга, ни отождествлять, ни ставить в отношения господства или подчинения. Однако в истории философии и то, и другое, и третье имели место. Так, в свое время авторы *натурфилософских* систем (натурфилософия — буквально философия природы), например французский материалист Гольбах (1723—1789), немецкий идеалист Гегель (1770—1831), провозгласили философию «наукой наук». Натурфилософия, считали они, способна (и должна) ответить на все загадки бытия независимо от естествознания и общественно-исторической практики. Историческая ограниченность натурфилософии, писал Энгельс, состоит в том, что она «...заменила неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные пробелы лишь в воображении»².

Натурфилософия — это одна крайность. Другая — *позитивизм*. Позитивисты (сторонники так называемых позитивных, «положительных» знаний), например французский философ и социолог О. Конт (1798—1857), английский философ и социолог Г. Спенсер (1820—1903), объявили философию ненужной, лишённой

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 438.

² Там же. Т. 21. С. 304.

предмета изучения, ибо, считали они, наука была, есть и будет сама по себе философия.

Действительная история философии и история науки — это история теоретического освоения мира человеком. Философия и наука являются двумя видами теоретического познания¹. Наука питает философию эмпирическим материалом, философия помогает науке в решении общетеоретических вопросов. Поэтому не случайно, что, например, среди естествоиспытателей XVII—XIX вв. общетеоретические вопросы своей науки было принято называть философскими вопросами. Карл Линней (1707—1778) созданную им классификацию растений назвал «философией ботаники». Жан Ламарк (1744—1829) свое произведение, в котором излагает теорию эволюции, назвал «Философия зоологии». Ньютон (1643—1727) назвал физику «философией природы».

Однако научное философское мировоззрение отличается от естественнонаучного мировоззрения прежде всего тем, что оно опирается на *наиболее общие* принципы и синтезирует *наиболее общие* воззрения, выражаемые посредством *наиболее общих* категорий.

В отличие от специальных (частных) наук, *диалектический материализм является наукой о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления.*

Философское мировоззрение не совпадает ни с одной наукой, и ни с одной формой общественного сознания, не ограничиваясь рамками какой-либо специальной области человеческой деятельности. В нем находят обобщение данные всех отраслей знания, в том числе и естествознания. Но это не простое обобщение, ибо оно связано с истолкованием этих данных с определенных философских позиций: материалистических или идеалистических.

При характеристике философского мировоззрения следует учитывать еще и то обстоятельство, что оно не просто совокупность определенных взглядов и представлений об окружающем нас мире и об отношении к нему человека. Чтобы включиться в систему мировоззрения, такие взгляды и представления должны быть опосредованы личным опытом человека, обрести благодаря этому известную эмоциональную окраску и превратиться в прочное убеждение, в некоторую личностную установку, регулирующую практическую и познавательную деятельность этой личности.

Личностный характер человеческих эмоций находит свое обобщенное выражение в любом философском мировоззрении. В. И. Ленин отмечал, что без человеческих эмоций никогда не было, нет и быть не может человеческого искания истины. Поэтому философы не только обсуждают те или иные вопросы, объясняют, так или иначе истолковывая предметы и явления объективного мира, но и чувствуют, борются, верят, защищают одно и осуж-

¹ Философия является наукой. Но это особая наука, изучающая наиболее общие законы природы, общества и мышления. Вот почему ее общественные функции лучше рассматриваются в сопоставлении с частными науками.

дают другое, короче говоря, выступают с определенным социально-эмоциональным текстом.

В социально неоднородном обществе мировоззрение по самому своему существу не может не быть классовым, партийным, В зависимости от того, совпадают ли практические интересы класса с объективными тенденциями исторического процесса, партийность данного класса совпадает с научной объективностью или расходится с ней. Соответственно этому и мировоззрение данного класса формируется как научное, передовое, революционное или ненаучное, отсталое, реакционное.

Философия тесным образом связана с идеологией. *Идеология* — это система идей и взглядов, выражающих положение и потребности определенного класса, социальной группы или всего общества, являясь руководством к социальному действию. В этой роли функционирует и философия.

Современные буржуазные философы отрицают (или маскируют) идеологическую функцию философии, усиленно пропагандируют идею «беспартийности», «надклассовости» философской мысли.

Однако в действительности борьба между различными философскими школами и течениями, борьба между материализмом и идеализмом, как неоднократно подчеркивал В. И. Ленин, «в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества»¹.

Основной вопрос философии и его две стороны. Для философского мировоззрения мир (материя, природа) есть все то, что существует вне и независимо от человека, а человек есть часть этого мира. Но человек — это особая «часть»: мыслящая, познающая и в соответствии со своей социальной природой и уровнем приобретенных знаний преобразующе воздействующая на то целое, частью которого является. Отношение между этой «частью» и «целым» определяет в конечном счете всю специфику философских проблем: отношение мышления и бытия объекта и субъекта, материи и сознания, природы и духа, природы и общества, общества и человека и т. д.

«Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию... — писал Ф. Энгельс. — Философы разделились на два больших лагеря согласно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм...

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление по-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 380.

знать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?... Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос»¹.

Основной вопрос философии не выдуман, а сформулирован на основе изучения всей истории философской мысли и человеческой деятельности. Любой акт человеческого сознания связан с разграничением между субъектом (тем, что познает) и объектом (тем, что познается), то есть отношения между духовным (сознанием, мышлением, психическим) и материальным (природой, окружающим нас миром) существуют в реальной жизни, независимо от сознания человека, объективно. Однако эти отношения люди осознают и истолковывают по-разному — материалистически или идеалистически. Материалисты утверждают, что духовное является продуктом материального. Идеалисты, напротив, исходят из того, что материальное есть продукт духовного.

Если подойти к материализму и идеализму с точки зрения *первой стороны* основного вопроса философии, то оба они носят монистический характер. Монизм (от греч. *μονος* — один, единственный) означает строго однозначное решение основного вопроса: в качестве первоначала признается либо материя, либо дух. Монизм противостоит в философии *дуалистическому* мировоззрению. *Дуализм* (от лат. *dualis* — двойственный) исходит из признания двух первоначал: материального и духовного. Материя и дух согласно дуализму — это независимые друг от друга, противоположные и несводимые друг к другу субстанции. В Древней Индии мы встречаем дуалистов среди представителей философской школы санкхья: Ишвара Мишра (III—IV вв. н. э.) и др.

Наряду с материальной субстанцией (*праkriti*), названные мыслители признавали духовную субстанцию (*пурушу*), которая хотя и вовлекается в круговорот мирского существования, но существует и действует совершенно самостоятельно.

В Европе крупнейшим представителем дуализма был французский философ и математик Рене Декарт (1596—1650). Началом всех начал, писал Декарт, являются две обособленные субстанции: *материальная* (основное ее свойство — протяжение) и *духовная* (основное ее свойство — мышление).

Дуализм оказался сухой, бесплодной ветвью в истории философии, т. е. не получил сколько-нибудь плодотворного развития. Основными философскими мировоззрениями были и остаются два — *материализм* и *идеализм*. История философии, насчитывающая свыше двух тысяч лет, есть история философского познания мира в процессе борьбы материализма и идеализма. Истории известны четыре основных формы материализма: 1. Стихийный наивный материализм древних философов. 2. Метафизический материализм мыслителей XVI—XVIII вв. и первой половины XIX в.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 282—283.

3. Материализм революционных демократов XIX в. 4. Диалектический материализм — высшая форма современного материализма.

Идеализм делится на два основных вида: *объективный* и *субъективный*. На протяжении многих веков каждый из этих видов идеализма принимал различные формы.

Объективный идеализм исходит из того, что духовное (мировой дух, мировой разум, мировая воля и т. д.) существует вне и независимо от сознания людей, независимо от природы. Дух творит природу, определяет и направляет ее существование, развитие.

Субъективный идеализм исходит из того, что предметы и явления, которые мы видим, слышим, осязаем и т. д., зависят от наших ощущений. Иначе говоря, отрицается объективное существование внешнего мира и признается единственной реальностью ощущения индивидуального сознания. «Быть — значит быть воспринимаемым» — говорят субъективные идеалисты. Если эту точку зрения довести до логического конца, то неизбежен такой вывод: существую только *Я* один, а все, окружающее меня, — лишь плод моего сознания. В философии такую позицию называют *солипсизмом* (от лат. *solus* — один, единственный и *ipse* — сам). Возникает вопрос: А что же было, когда не было нашего «я», т. е. существовала ли природа до человека? Достаточно поставить этот вопрос, чтобы увидеть нелепость солипсизма. Понимая это, субъективные идеалисты пытаются свести концы с концами. Беркли, например, говорит, что, когда не было человека, был бог. Но это уже открытый переход на позиции объективного идеализма.

Вторая сторона основного вопроса философии — проблема познаваемости мира. По этой проблеме среди философов также нет единства взглядов. Одни философы исходят из того, что мир познаваем, другие считают, что мир непознаваем. Философское учение, согласно которому мир познать нельзя, называется *агностицизмом* (а не *Gnosis* — знание). В. И. Ленин писал: «Агностик говорит: *не знаю*, есть ли объективная реальность, отражаемая, отображаемая нашими ощущениями, объявляю невозможным знать это»¹.

Диалектический материализм обосновывает принцип познаваемости мира, опираясь на данные естествознания и общественно-исторической практики человека.

Философия возникла в конце второго тысячелетия до н. э., иначе говоря, путь ее исторического развития исчисляется приблизительно тремя тысячами лет. Путь этот сложный, противоречивый, органически связанный со всеми сторонами жизни и борьбы людей, народов, различных социальных групп, классов, государств. В процессе этого пути менялся круг вопросов, которыми занималась философия, менялся предмет философии, менялись взгляды на социальную функцию и значение философии в жизни человека.

Однако, несмотря на многообразие и специфику этих измене-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 129.

ний, можно выделить общее, характерное для всех философских учений различных времен и народов,— это проблемы бытия, познания человеческой жизни.

В философии находят свое выражение общественные интересы и идеология различных классов и социальных групп. Поэтому борьба между материализмом и идеализмом в зависимости от эпохи, типа общественно-экономической формации всегда наполнена конкретно-историческим содержанием, облечена в специфические формы.

В современную эпоху основными борющимися сторонами на философском фронте являются, с одной стороны, марксистско-ленинская философия (диалектический и исторический материализм), с другой стороны, современная буржуазная философия, состоящая из различных школ и течений субъективно и объективно идеалистического содержания.

Для многих современных буржуазных философов характерна попытка снять основной вопрос философии, объявить его несуществующим, подняться «выше» материализма и идеализма, создать «новую» (третью) линию в философии. Однако на поверку оказывается, что никакой «новой» философии они не создали и не могут создать, но с помощью введения новых словечек и терминов («элемент», «принципиальная координация», «интроекция» и т. д.) маскируют свою идеалистическую сущность, направляя острие своей критики против диалектического материализма (см. об этом: В. И. Ленин «Материализм и эмпириокритицизм»).

Чем объяснить столь длительную и непримиримую борьбу вокруг основного вопроса философии? Прежде всего тем, что вопрос этот теснейшим образом связан с практической деятельностью людей. В зависимости от его решения у людей складывается определенное понимание общественной жизни, исторических событий и т. д.

Понимание (взгляд, мировоззрение), в свою очередь, оказывает соответствующее влияние на поведение людей, освещает, программирует, регулирует их общественно-историческую деятельность, практику. Для реакционных сил общества удобным и выгодным мировоззрением является идеализм. В самом деле, если идея (дух) первична, т. е. определяет содержание и направление развития всего сущего, то, следовательно, и истоки всех социальных бедствий надо искать не в условиях материальной жизни общества, не в экономическом строе общества, а в духовной жизни людей.

Классовые и гносеологические корни идеализма. Философия имеет свои социальные корни, т. е. ее возникновение всюду и во всех случаях обусловлено определенными социально-историческими процессами. В классовом обществе социальные корни являются выразителем мировоззрения определенного класса. Однако не следует упрощать дело таким образом, что взгляды того или иного философа всегда связаны непосредственно с его классовый

принадлежностью. В действительности эти связи носят опосредованный характер. На протяжении многих веков в истории человеческого общения пробивала себе дорогу (и ныне действует) тенденция (закон), состоящая в том, что материализм является учением, отражающим наиболее прогрессивные тенденции общественного развития. Материализм, как правило, был мировоззрением передовых революционных классов в противовес идеализму, религии, которые были и являются идейным оружием реакционных классов. Но так было не всегда и не всюду. Так, в Англии (середина XVII в.) буржуазная революция готовилась и совершалась под флагом *кальвинизма* (протестантское вероучение, основателем которого был Кальвин). Объяснялось это тем, что в условиях длительного господства религиозно-церковной идеологии в качестве официального мировоззрения феодального общества борьба против феодализма и его идеологии неизбежно должна была принимать религиозную окраску.

На философский материализм оказывает могучее воздействие естествознание, которое выступает как одна из движущих сил его развития. Энгельс писал, что на протяжении «длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза»¹.

С точки зрения гносеологии, для материализма характерно стремление отражать мир таким, каков он есть в действительности. Здесь может возникнуть вопрос: а как же иначе? Окружающий нас мир мы должны воспринимать (познавать, отражать) именно таким, каков он есть в действительности. Если подходить к миру иначе, как это делают идеалисты, то мы в своем мышлении ничего не добьемся, кроме путаницы и нелепой фантастики. В таком случае, идеализм — это вздор, чепуха, и его нужно просто отбросить. Это мнение об идеализме, на первый взгляд, кажется естественным, справедливым. Но это только на первый взгляд.

«Философский идеализм,— писал В. И. Ленин,— есть только чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, *überschwengliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолюте, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть (*«вернее» и «кроме того»*) дорога к поповщине *через один из оттен-*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 285.

ков бесконечного сложного *познания* (диалектического) человека»¹.

Далее В. И. Ленин отмечает, что познание идет не по прямой линии, а по кривой, бесконечно приближающейся к ряду кругов, к спирали. Любой отрезок, кусочек этой кривой линии может быть превращен в самостоятельную, целую, прямую линию, которая ведет тогда в болото, в поповщину (где ее закрепляет классовый интерес господствующих классов).

Возьмем, к примеру, субъективных идеалистов. Джордж Беркли и Эрнст Мах вырывают из процесса познания и превращают в самостоятельную сущность ощущения и представления субъекта, неокантианцы — логическое мышление, прагматисты — полезную сторону практической деятельности людей (все явления, в том числе истина, рассматриваются только с точки зрения пользы для данного субъекта) и т. д. и т. п.

В. И. Ленин пишет: «Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота voilà гносеологические корни идеализма»².

Конечно, названные гносеологические корни (теоретико-познавательные истоки) — это лишь возможность идеализма. Эта возможность превращается в действительность в условиях определенной социальной среды. Конечной и решающей социальной причиной возникновения идеализма являются разделение общества на антагонистические классы, появление эксплуатации человека человеком, политическая борьба, отделение умственного труда от физического.

Проблема метода в философии. Диалектика и метафизика. Слово «диалектика» происходит от древнегреческого «диалого-май», что означает вести беседу, спор, полемику. В истории философии термин «диалектика» употреблялся в различных значениях. Сократ (469—399 до н. э.) понимал диалектику как искусство добиться истины путем раскрытия противоречий в суждении противника. Для Платона (427—347 гг. до н. э.) диалектика — это искусство вести беседу, ставить вопросы и отвечать на них. Кант (1724—1804) называл диалектику логикой видимости, которая не приводит к истине. У Гегеля (1770—1831) диалектика — это учение о самодвижении понятий.

В марксизме диалектика — *теория и метод познания действительности, наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления.*

До марксизма существовали три основные формы диалектики: 1. Наивная стихийная диалектика древних.

Ее представителем был философ-материалист Гераклит (VI в. до н. э.), который идею о материальности мира дополнил идеей о движении материи и ее изменении как необходимом и закономерном процессе. В. И. Ленин писал: «Наивно и прелестно выра-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 322.

² Там же.

жено это в знаменитой формуле (или изречении) Гераклита: «нельзя войти дважды в одну и ту же реку»¹.

2. Идеалистическая диалектика немецкой философии конца XVIII — первой половины XIX в.

Крупнейшим представителем этой формы диалектики был Гегель.

За исходное в объяснении всех явлений Гегель взял принцип развития. Он писал о том, что все окружающее нас может быть рассматриваемо как образец диалектики. Мы знаем, что все конечное изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно и перейти в свою противоположность. На основе объективно-идеалистического решения основного вопроса философии Гегель показал, что источником движения в развитии являются противоречия. Однако развитие, по Гегелю, это саморазвитие идеи (духа). Что же касается материи, то она, будучи порождением духа, инертна, неподвижна и непротиворечива. Противоречия, понимаемые Гегелем как противоречия духа (идеи), присущи всем явлениям и процессам, они суть жизненная сила всего существующего. Идею диалектического развития Маркс и Энгельс воспринимали как «рациональное зерно» диалектики Гегеля.

3. Диалектика революционных демократов.

К новой форме диалектики — к материалистической диалектике — вплотную подошли революционные демократы (в России — Герцен, Белинский, Чернышевский, Добролюбов и др.). Материализм русских революционных демократов сложился в условиях назревавшей в России крестьянской революции. Но крестьянство никогда не было последовательно революционным классом общества. Революционные демократы, будучи идеологами русской крестьянской революции, вышли за рамки метафизического материализма, но не смогли все же подняться до уровня диалектического материализма.

«Герцен,— писал В. И. Ленин,— вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»². Чернышевский «...не мог, в силу отсталости русской жизни, подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса»³.

Характерной особенностью диалектики революционного демократа была ее связь с задачами революционной борьбы за ликвидацию крепостнических порядков в России, за обновление форм общественной жизни. Диалектика у них была «алгеброй революции» (Герцен), она служила методом теоретического обоснования и практического действия в борьбе за лучшее будущее.

Диалектический метод Маркса и Энгельса — величайшее научное открытие. В марксистском диалектическом методе органически

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 308.

² Там же. Т. 21. С. 256.

³ Там же. Т. 18. С. 384.

соединены диалектика и материализм. Маркс и Энгельс критически переработали и развили идеалистическую диалектику Гегеля. Но из этого вовсе не следует, что диалектические методы Маркса и Гегеля тождественны.

«Мой диалектический метод,— писал Маркс,— по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург (творец, создатель.— *Ред.*) действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней... У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹.

Последовательный характер диалектического материализма Маркса и Энгельса прямо и непосредственно выражает до конца последовательную революционность пролетариата.

Марксистский диалектический метод является научным методом познания и революционного преобразования общественной жизни. В. И. Ленин называл диалектику живой душой марксизма.

Раскрывая содержание материалистической диалектики как учения о развитии, В. И. Ленин писал: «Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии; развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное; «перерывы постепенности»; превращение количества в качество; внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества; взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь *всех* сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения, — таковы некоторые черты диалектики...»².

Противоположный диалектике философский метод называется *метафизикой*.

Термин «метафизика» возник при весьма любопытных обстоятельствах. Александрийский библиотекарь Андроник Родосский (I в. до н. э.), классифицируя произведения Аристотеля в соответствии с их содержанием, разделил их на две основные части. В первой части, которую он назвал «Физикой», были собраны произведения, посвященные вопросам естествознания, «Физической природе». Во второй части, то есть после «Физики» («*metà tà physiká*» по-гречески буквально означает «после физики»), группировались сочинения по вопросам философии. С тех пор термин «метафизика» вошел в философскую литературу как сино-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21—22.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 26. С. 55.

ним термина «философия». Правда, этот термин в своем содержании в различных странах и в различные эпохи претерпевал некоторые семантические изменения или наслоения. Но на протяжении многих веков (плоть до XIX в.; а в некоторых случаях и сейчас) этим термином пользовались (или пользуются в некоторых странах) как равнозначным термину «философия». В сочинениях Гегеля, а затем и в сочинениях классиков марксизма-ленинизма термин «метафизика» впервые стал применяться для обозначения метода, прямо противоположного диалектике.

Коренные отличия между диалектикой и метафизикой весьма часто обозначаются, если мы сравниваем их отношение к предмету и явлениям окружающего нас мира, природы.

1. Для диалектики природа есть взаимосвязанное, единое целое, где предметы и явления связаны друг с другом, зависят друг от друга, обуславливают друг друга.

Для метафизики природа есть случайное скопление предметов и явлений, оторванных, изолированных друг от друга.

2. Для диалектики природа находится в состоянии непрерывного движения и изменения, обновления и развития.

Для метафизики природа находится в состоянии покоя и неподвижности, застоя и неизменчивости.

3. Для диалектики процесс развития есть единство прерывности и непрерывности, переход от незначительных и скрытых количественных изменений к изменениям открытым, коренным, качественным.

Для метафизики процесс движения и развития есть простой процесс роста, где количественные изменения не ведут к качественным изменениям. Метафизик преувеличивает в предметах и явлениях мира их устойчивость, повторяемость, относительную самостоятельность и т. п.

4. Для диалектики всем без исключения предметам и явлениям природы свойственны внутренние противоречия, все они имеют свою отрицательную и положительную сторону, прошлое и будущее, отживающее и нарождающееся, развивающееся.

Для метафизики противоречия «противоестественны», то есть рассматриваются как «отклонения» от естественного состояния предметов и явлений.

Метафизический способ мышления возник, сформировался и долгое время был господствующим в философии не случайно, а по необходимости. в соответствии с законами познания человеком окружающего его мира. «Когда мы подвергаем мысленному рассмотрению природу, или историю человечества или нашу собственную духовную деятельность,— писал Энгельс,— то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает. Этот первоначальный, наивный, но, по сути дела, правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует,

так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Несмотря, однако, на то, что этот взгляд верно схватывает общий характер всей картины явлений, он все же недостаточен для объяснения тех частных, из которых она складывается, а пока мы не знаем их, нам неясна и общая картина. Чтобы познать эти частности, мы вынуждены вырывать их из их естественной или исторической связи и исследовать каждую в отдельности по ее свойствам, по ее особым причинам и следствиям и т. д.

«Разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов и предметов природы на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам — все это было основным условием тех исполинских успехов, которые были достигнуты в области познания природы за последние четыреста лет. Но тот же способ изучения оставил нам вместе с тем и привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как существенно изменчивые, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления»¹.

Домарковский материализм, несмотря на диалектические догадки, был, как правило, связан с метафизическим способом мышления, а диалектика нередко разрабатывалась на идеалистической почве. С другой стороны, следует иметь в виду, что по своей гносеологической сущности метафизика больше тяготеет (ведет мыслителя) к идеализму, а диалектика — к материализму. Представители «умного идеализма» (то есть диалектического), писал В. И. Ленин, «...ближе в умному материализму, чем глупый материализм»², то есть метафизический. Из истории философии известно, что метафизика приводила философов-материалистов к идеалистическому истолкованию многих существенных проблем, таких как источник происхождения и развития мира, законы общественного развития, сущность человека и т. д. Предпосылки для метафизической абсолютизации тех или иных понятий, положений содержатся уже в самом познавательном процессе. В. И. Ленин пишет: «Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовищно (вернее: ребячески) нелепым... Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность *превращения* (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (*in letzter Instanz*-бога)»³. А диалек-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 20—21.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 329—330.

³ Там же.

тика вела философов-идеалистов к материализму. В. И. Ленин, конспектируя труды Гегеля, на полях замечает: «Остроумно и умно», «У Гегеля зачатки исторического материализма» и т. д. О главе об «абсолютной идее» (книга Гегеля «Наука логики») В. И. Ленин пишет: «Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно. И еще одно: в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше идеализма, всего больше* материализма. «Противоречиво», но факт!»¹

По мысли В. И. Ленина, диалектика является гносеологической предпосылкой последовательного материализма.

Итак, мы дали общую характеристику философии, подчеркнув, что:

- диалектика является особой формой общественного сознания, изучающая наиболее общие закономерности бытия и познания, отношение мышления к бытию;

- выполняет познавательную, мировоззренческую, методологическую и идеологическую функцию. В классовом обществе философия является партийной, ибо она выражает интересы борющихся классов общества;

- ее развитие обусловлено, в конечном счете, потребностями материальной жизни общества;

- философия делится на два основных, противоположных друг другу направления — материализм и идеализм, между которыми постоянно происходит борьба, отражающая, в конечном счете, борьбу классов антагонистических формаций;

- философский материализм, как правило, выражает мировоззрения прогрессивных классов общества, а идеализм, хотя и не всегда, является идейным оружием реакционных классов;

- философский идеализм, выступая против материализма и науки, всегда защищает или поддерживает религию;

- идеализм имеет свои классовые и гносеологические корни;

- история философии есть прежде всего история зарождения и развития основных философских направлений — материализма и идеализма, их взаимной борьбы;

- история философии включает в себя историю возникновения и развития диалектики и метафизики, их взаимной борьбы, неразрывно связанной с борьбой основных философских направлений;

- материалистическая философия развивается в тесной связи с прогрессом естествознания.

Мы изложили научный взгляд на философию, ее предмет и роль в обществе для того, чтобы доказать, а затем, в тексте книги, показать:

во-первых, что индийская философия — не «сверхъестественное» явление, что ее функции не выходят за пределы действия объективных законов общественного развития;

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 215.

во-вторых, что научный подход к истории философии позволяет понять подлинную сущность и оценить реальное богатство того вклада, который каждая нация вносит в сокровищницу мировой, в том числе философской, культуры и общественной мысли; в-третьих, что научный подход к истории философии дает возможность вскрыть и показать несостоятельность, антинаучность и реакционность буржуазно-националистических концепций «европоцентризма» и «азиатизма», равно как и деления наций на «передовые» и «отсталые», «прогрессивные» и «застойные», «философские» и «нефилософские» и т. д.

Задача настоящего исследования — осветить основные моменты истории индийской философской и социологической мысли нового времени. Разумеется, что в поле нашего зрения будет находиться прежде всего прогрессивная мысль, способствующая поступательному ходу исторического развития как отдельного народа, так и человеческого общества в целом.

Необходимо развеять миф о якобы «неполноценности» индийской философской и социологической мысли, о ее якобы «стопроцентном» идеализме и религиозном мистицизме, застойности и пессимизме. Известно, что колонизаторы на протяжении последних двухсот лет не только всячески извращали и принижали культуру великого индийского народа, но и стремились вытравить из сознания народных масс прогрессивные культурные традиции. Именно поэтому в Европу широко проникали самые вздорные, самые превратные сведения об индийской философской и социологической мысли.

Для ряда англо-американских ученых стало своего рода традицией мистифицировать индийскую философскую мысль, рассматривать ее по преимуществу в религиозном аспекте или даже отождествлять с религиозной мыслью. Теоретические источники этой традиции не новы. «То, что мы называем восточной философией,— писал еще Гегель,— представляет собой вообще в гораздо большей мере религиозный способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которые очень легко можно принять за философию...»¹. Американский философ Гаррис (1835—1909) в своих многочисленных статьях характеризует индийскую философию исключительно как «отрицательный абсолютизм, абстракционизм и нигилизм»².

Эта точка зрения оказалась очень живучей и имеет сторонников и поныне. В 1957 г. в Принстоне (США) был издан объемистый сборник переведенных с санскрита текстов ведической литературы³. Весьма характерно, что в книге подобраны тексты преимущественно религиозного содержания.

И наконец, среди глашатаев колониализма широкое распространение получила концепция, согласно которой народы коло-

¹ Гегель. Соч., т. IX. М., 1932. С. 108.

² Harris W. T. A collections of Essays. Chicago, 1936.

³ A Source book in Indian Philosophy / S. Radhakrishnan and C. Moore. Princeton, 1957.

ниальных и зависимых стран вообще не способны к «подлинному» и самостоятельному философскому мышлению. Короче говоря, «Запад пытался сделать все возможное, чтобы убедить Индию, что ее философия является абсурдной, ее искусство — пустым, ее поэзия — не вдохновляющей, ее религия — причудливой и ее этика — варварской»¹.

Реакционная политическая направленность буржуазной историко-философской мысли тесно связана с ее методологическими пороками. Исходя из идеалистического понимания истории буржуазные ученые игнорируют материальные основы жизни общества. Развитие философских взглядов и теорий, развитие идеологии вообще, по их мнению, происходит независимо от социальной основы. Этот методологический порок присущ также буржуазным ученым «либерального толка» и всей, так называемой «традиционной» историко-философской мысли в самой Индии.

Не подлежит сомнению, что традиционные исследования по истории индийской философии представляют собой определенную научную ценность. Опубликовано большое количество подлинных текстов и их переводов на современные индийские и европейские языки, уточнены многие хронологические даты², подвергнуты сравнительному анализу различные философские школы и течения, преодолены многие терминологические затруднения и т. д.

Однако не менее «традиционными» являются и методологические пороки этих исследований. Характерно, например, стремление представить индийскую философию как одно целое, как совокупность философских теорий всех индийских мыслителей, древних и современных, индуистов и неиндуистов, теистов и атеистов; причем представить как «конгениальное биение родственного человеческого сердца — не индийского, не европейского, а просто человеческого»³. Философия рассматривается при этом как проявление или свойство неизменного общенародного индийского «духа». «Философия в Индии,— пишет С. Радхакришнан,— носит преимущественно спиритуалистический характер. Именно спиритуализм, а не развитая Индией грандиозная политическая структура или социальная организация, дал ей возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории»⁴.

В том же плане освещают историю индийской философии многие буржуазные философы Европы и Америки. Так, проф. Т. Бернхард, автор книги «Индусская философия», утверждает, что основные школы индийской философии исходят из признания одной и той же первичной реальности (субстанции). Но каждая из них

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. М., 1957, стр. 702.

² Отсутствие хронологических дат всегда ставило в очень затруднительное положение исследователя. Система индийской философии, отмечал М. Мюллер, похожа на странный восточный город, в котором мы не знаем ни улиц, ни их названий и в котором мы находимся в постоянной опасности заблудиться.

³ Радхакришнан С. Индийская философия Т. 1. С. 7.

⁴ Там же. С. 14.

рассматривает эту субстанцию по-своему: ньяя и вайшешика изыскивают средство ее познания, санкхья исследует ее «космическую эволюцию», йога — «индивидуальный аспект системы санкхья» и т. п.¹ Основная идея книги сводится к тому, что индийская философия истари живет одними и теми же «вечными» идеями и выражает один и тот же «индийский дух».

Таким образом, история философской мысли Индии в рамках буржуазной традиции рассматривается не в связи с развитием общественно-экономических формаций, не в связи с историей классов и классовой борьбы в обществе, но как «чистая» филиация идей «в сфере духа». Школы и направления в индийской философии делятся при этом на два лагеря: *ортодоксальные* и *неортодоксальные*. Основанием такого деления служит один признак: отношение к Ведам. Философские системы, признающие авторитет Вед, составляют лагерь ортодоксальной философии и, напротив, — не признающие авторитета Вед, — лагерь неортодоксальной философии. Борьба между материализмом и идеализмом, между исторически прогрессивными и реакционными течениями не только не является здесь предметом рассмотрения, но всячески затушевывается.

За последние десятилетия вышел ряд монографий по истории индийской философии. Среди книг индийских авторов в первую очередь можно отметить: двухтомный труд бывшего президента Республики Индии д-ра Сарвепалли Радхакришнана «Индийская философия», пятитомный труд Сурендраната Дасгупты «История индийской философии», «Краткая история индийского материализма» Шастри, «Очерки индийской философии» Хирияны, «Введение в индийскую философию» С. Чаттерджи и Д. Датта, «История индийской философии» М. Роя². Общим для этих трудов является то, что все они написаны с позиций идеалистического понимания истории и ограничиваются рассмотрением лишь древнего и средневекового периодов истории индийской философии.

Аналогичную картину мы наблюдаем и в трудах «западных» историков философии, в которых вся история индийской философии, по сути дела, сводится к истории трех «неортодоксальных» и шести «ортодоксальных» систем³.

Наибольшее внимание исследователей привлекает к себе объективно-идеалистическая система веданта⁴. Это не случайно. На протяжении многих веков веданта была и остается мировоззрением экономически господствующих классов индийского общества. По этой же причине в историко-философской литературе однозначное понятие «веданта» нередко употребляется в качестве синонима собирательного понятия «индийская философия». На

¹ Bernhard T. Hindu Philosophy N. Y., 1947. P. 6

² М. Рой — прогрессивный индийский историк философии.

³ См.: Мюллер М. Шесть систем индийской философии М., 1901; Bernhard T. Hindu Philosophy. N. Y., 1974; Zimmer H. R. Philosophies of India. L., 1951 и др.

⁴ При этом исследования, как правило, завершаются рассмотрением взглядов Шанкары (VIII в.) и Рамануджи (XII в.).

первый взгляд этот факт сам по себе может показаться малозначительным («терминологическая погрешность», «экономия мысли» и т. д и т. п.). Однако на деле это означает попытку представить веданту в качестве «общеиндийской» философии, то есть такой философии, которая якобы аккумулирует (или «синтезирует») в себе все «индийские» точки зрения без исключения, независимо от их классового содержания.

Такого рода «проведантизм» и в современной Индии явление довольно распространенное. Так, известный современный индийский историк философии Д. М. Датта в «Философском обозрении» (1948) поместил большую статью «Вклад современной индийской философии в мировую философию». Выступая от имени всех основных течений индийской мысли, Датта, по сути дела, воспроизводит основные положения веданты.

«Основные течения индийской мысли, которые заслуживают особого внимания в этот критический период нашей планеты, — пишет он, следующие:

1) ее попытка основывать (строить) философию на всех аспектах опыта, а не только на чувственном опыте;

2) ее практическое утверждение, что философия существует для жизни и должна жить во всех ее сферах, частных, общественных и международных;

3) ее подчеркивание необходимости контролировать тело и дух, необходимости моральной чистоты и размышления, чтобы делать философские истины эффективными в жизни;

4) ее признание субстанциального единства всех существ, особенно человечества, и последовательное осознание того, что моральные или религиозные обязанности относятся ко всем людям, а не только к членам нашей собственной группы, страны или расы;

5) ее убеждение, что субстанциальная реальность (читай: Брахман.— В. Б.) проявляется, или может мыслиться, разными путями и что, следовательно, имеются разные пути к совершенству, любой из которых может быть принят в соответствии с внутренней склонностью индивида;

6) ее взгляд, что политическая свобода и материальный прогресс необходим, но являются лишь средствами для духовного мира и совершенства, так что их (политическую свободу и материальный прогресс.— В. Б.) следует достигать путями, не причиняющими вреда последнему; и, наконец,

7) ее утверждение, что конечной целью каждого индивидуума должно быть совершенствование самого себя с целью поднять мир до совершенства»¹.

Во второй части книги мы покажем, что все сказанное Д. М. Датта об «основных течениях индийской мысли» присуще преимущественно философии веданта. Вместе с тем эта характеристика веданты страдает односторонностью. Дело в том, что в

¹ Datta D. M. The Contribution of Modern Indian Philosophy to the World Philosophy. (The philosophical Review, 1948 Vol. LVII. November. P. 571).

рамках самого ведантизма — на протяжении всего периода его существования — происходит непрерывная (то скрытая, то явная) борьба между прогрессивными (тяготеющими к демократизму и материализму) и реакционными (антидемократическими по существу своему, тяготеющими к идеализму и мистике) течениями или тенденциями.

Под флагом ведантизма, например, выступали Рам Мохан Рай и Дайянанда Сарасвати, Рамакришна и Вивекананда, Бал Гангадхар Тилак и Ауробиндо Гхош. С именами этих мыслителей связана прогрессивная линия в развитии философии веданты. Под флагом ведантизма не менее активно действовали Гокхале и Наороджи, Кришнаварма и Кришнамурти, Браман Чаттерджи и Абхедананда и многие другие либералы, а также и реакционеры, проповедники и защитники всего косного и рутинного. В этой шеренге подвизались различного рода идеологические компрадоры, антипатриоты, противники демократии. Несмотря на то что все эти реакционные силы были неоднородны по своему составу, вели острую борьбу между собой за укрепление собственного влияния в стране, они перед лицом растущей массовой борьбы против колониального господства проявляли все большее стремление выступать единым фронтом, активно поддерживались колонизаторами.

Не были однородны и прогрессивные силы. Так, Вивекананда — ученик и последователь Рамакришны — в решающих пунктах своего учения, особенно в социологических взглядах, настолько далеко отошел от своего учителя, что практически трудно говорить о них как о единомышленниках. Достаточно сослаться на тот факт, что если Рамакришна в качестве высшей формы борьбы против врагов индийского народа, колонизаторов, предлагал «запугивать» их, «шипеть» на них, но «не бороться со злом, возвращая зло за зло», то Вивекананда резко выступал против теории «непротивления». Если бы, говорил он, был осуществлен идеал непротивления, то он привел бы к катастрофе, злые завладели бы нашей собственностью и нашей жизнью и поступили бы с нами по своему усмотрению.

Или, например, если Бал Гангадхар Тилак в ходе активного участия в национально-освободительной борьбе стал главным руководителем демократического крыла Индийского национального конгресса, то его единомышленник и соратник Ауробиндо Гхош после первой мировой войны добровольно сдал свои позиции, покинул поле битвы, ушел в одиночество, приняв образ жизни йогов, писал религиозно-философские труды, в которых продолжал развивать теорию «интегральной веданты», обобщая свой опыт и опыт учеников созданной им школы.

Наше исследование посвящено истории индийской философии нового времени. Однако мы вынуждены начать свое изложение с развернутой историко-философской «справки», которая охватывает два периода — древний и раннее средневековье, образуя первую главу под названием «Литература, источники, проблема».

тика. Это вызвано тем, что теоретические истоки индийской философии XIX — начала XX в. уходят в глубокую древность. От древности в современность перешла почти вся совокупность философских категорий и терминов, а также существенная часть философской проблематики. Историко-философская часть исследования дает нам возможность хотя бы вкратце и по наиболее существенным вопросам подвергнуть критике буржуазных историков философии, в трудах которых индийское философское наследие в значительной мере мистифицировано, искажено.

Стремясь сохранить последовательность изложения, а также облегчить восприятие читателем основного материала нашего исследования, мы даем краткую характеристику развития философской и социологической мысли в Индии конца XVIII — середины XIX в. (время, непосредственно предшествующее рассматриваемому нами периоду). Этому посвящена вторая глава.

Вторая, основная часть монографии состоит из двух разделов (всего семь глав) и общего заключения.

В разделе первом исследуется развитие философской и социологической мысли в Индии в период формирования капиталистического уклада и усиления колониального гнета (60—90-е годы XIX в.).

Раздел второй посвящен анализу философской и социологической мысли в Индии с начала XX в. и до конца первой мировой войны.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава I

ЛИТЕРАТУРА, ИСТОЧНИКИ, ПРОБЛЕМАТИКА

§ 1. ВЕДИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

(приблизительно XV—V вв. до н. э.)

Этот период называется ведическим потому, что на всем его протяжении основной формой развития духовной культуры народов Индии была ведическая литература. Именно в Ведах (veda — буквально «знание», «ведение») встречаются первые записи древних индийцев, касающиеся вопросов истории, экономики, религии, философии, этики, эстетики и многих других. Наша характеристика ведической литературы будет иметь по преимуществу историко-философский аспект.

Согласно установившейся традиции вся ведическая литература делится на четыре группы:

1. Самхиты.
2. Брахманы.
3. Араньяки.
4. Упанишады.

Такое членение отражает историческую последовательность развития данной литературы: древнейшими являются Самхиты, а произведения остальных групп, составленные в более позднее время, представляют собой комментарии и дополнения к Самхитам. Поэтому Самхиты называют собственно Ведами. В широком же смысле слова Веды — это все четыре группы, весь комплекс ведической литературы.

Чтобы иметь правильное представление о структуре Вед, необходимо также учитывать, что ни одна группа ведической литературы не является единым целым. Самхиты — это четыре сборника: Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа. Каждая Брахмана относится к определенной Самхите: Ригведа имеет свои Брахманы, Самаведа — свои и т. д. Араньяки и Упанишады непосредственно примыкают или к Самхитам, или к Брахманам: свои Упанишады и Араньяки имеет не только та или иная Самхита, но и та или иная Брахмана. Поскольку Брахманы имеют своим истоком Самхиты, то относящиеся к ним Араньяки или Упанишады также примыкают к Самхитам. Следовательно, вся

структура Вед в конечном счете определяется структурой Самхит. Поэтому иногда говорят, что ведическая литература состоит из четырех Вед (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа), а каждая Веда — из четырех частей (Самхиты, Брахманы, Араньяки, Упанишады). Таким образом, в структуре Вед нашли отражение как исходное членение их на четыре Самхиты, так и основные ступени исторического развития всей ведической литературы. Важнейшим, однако, является исторический принцип.

Рассмотрим кратко эпоху возникновения и развития Вед.

Несмотря на то что на протяжении весьма длительного времени — в Индии около двух с половиной тысяч лет, а в Европе около двух веков — индологами было создано большое количество ценных в научном отношении исследований, многие вопросы, касающиеся возникновения и датировки Вед, остаются неясными. В литературе о Ведах (старой и новой) приводятся самые разнообразные данные (от пятого и даже шестого тысячелетия до середины первого тысячелетия до н. э.). Однако большинство современных ученых считает, что период ведической литературы охватывает собой около тысячи лет: середина второго — середина первого тысячелетия до н. э.

Во второй половине второго тысячелетия до н. э. в Индии, в долине реки Ганг и в областях, примыкающих к ней с юга и юго-запада, складывалось классовое общество. Вопрос о том, что конкретно представляло собой это общество, до сих пор остается нерешенным. Хотя рабство было в Индии весьма распространенным явлением, оно не играло, однако, решающей роли в существовавшем способе производства, как это имело место, например, в Древней Греции и Риме. Поэтому нельзя безоговорочно определять общественный строй Индии этого периода как рабовладельческий. Известно, что К. Маркс говорил о существовании азиатского способа производства. В раскрытии конкретно-исторического содержания этого понятия и следует, на наш взгляд, искать решение вопроса.

С усилением общественного неравенства, по мере роста и углубления классовых противоречий в Индии прежде равноправные свободные стали делиться на четыре группы, или варны (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры), различавшиеся по своему общественному положению, правам и обязанностям. Варну брахманов составили жрецы, варну кшатриев — преимущественно воины, варну вайшьев — земледельцы, ремесленники, торговцы. Низшую группу социальной организации составили шудры. К этому же времени относится, по-видимому, и возникновение государства в Индии.

Следовательно, тысячелетняя эпоха, в которую складывалась ведическая литература, характеризуется существенными изменениями в устройстве общественной жизни населения Древней Индии. Различные ступени этого развития древнеиндийского общества и нашли свое отражение в Ведах.

Самой ранней Ведой по времени ее составления и самой большой по объему (1028 гимнов, более 10500 стихов, что равно «Илиаде» и «Одиссее», вместе взятыми) является Ригведа («Веда гимнов»; «риг» — хвалебный стих, песнь, гимн). Она делится на десять книг, или мандал (буквально «круг», цикл). Гимны Ригведы — это хвалебные стихи, обращенные преимущественно к богам, олицетворяющим силы (явления) природы. В XI—X вв. до н. э. отдельные группы индоарийских племен, проникшие в Индию, складываются в единую общность. К тому же периоду современная ведология относит оформление гимнов этих племен в Ригведу.

Гимны Ригведы складывались в отдельных родоплеменных группах и в ранних редакциях представляли собой, вероятно, плод коллективного творчества. Стихотворцы сочиняли «риги», в которых воздавали хвалу богам и силам природы. Явления природы рассматривались как всемогущие, всеведущие, вездесущие и справедливые божества. К ним обращались с просьбами и мольбами, приносили им жертвы. Считалось, что жизнь человека, его благополучие и счастье зависят от этих жертв.

Древние индийцы верили, что жертвоприношение, сопровождаемое соответствующим гимном, имеет магическую силу, способную умиротворить богов и природу. Гимны или отдельные виды жертвоприношения были распределены по временам года, месяцам, часам дня. Самой природе приписывались элементы культа: солнце — это своего рода огонь, огонь домашнего очага, возжженный на небе; дождь — жертвенный напиток; гром — небесная песнь, гимн. Природа, ее явления рассматривались как непрерывный процесс жертвоприношений.

Каким же было первое жертвоприношение? Кто его совершил? На эти вопросы отвечает гимн пуруше (X, 90). Пуруша согласно гимну — это олицетворение космического начала, «вселенский» человек. От него — вся вселенная, все прошлое, настоящее и будущее. Боги как бы извлекли из него и космические миры, и животный мир, и людей. Особый интерес представляют 11 и 12 стихи гимна, излагающие миф о происхождении варн: из уст пуруши созданы брахманы (жрецы), из рук его — кшатрии (воины), из бедер его — вайшьи (земледельцы, скотоводы, ремесленники), из ног его — шудры (бесправные люди, находящиеся в услужении трем «высшим» варнам).

Прошли многие столетия, прежде чем составленные в разное время и в различных районах Индии гимны были сведены в особые сборники — Самхиты. Так, составители самхиты Ригведы руководствовались желанием предохранить гимны от порчи или забвения и вовсе не имели в виду целей литургических. На это указывает как объем сборника, так и разнообразный характер его гимнов, из которых многие не имеют отношения к богочитанию. В позднейшей практике произнесение священных гимнов Ригведы было также соединено с отправлением обрядов жертво-

приношения (как и произнесение *yaṅus* и *sāman*)¹ и лежало на обязанности жреца.

Легендарные собиратели гимнов и составители Вед именовались риши (стихотворцы, мудрецы). Риши — это не исторические личности; в ведической литературе они выступают то как авторы гимнов, то как их персонажи.

В гимнах Ригведы мы находим попытки древних индийцев постичь тайны бытия. В живой ткани мифов и легенд, составляющих значительную часть ведической литературы, возникают первые проблески философского мышления. Авторы гимнов спрашивают: почему солнце, ничем не подпертое, ни к чему не прикрепленное, не падает? Где находится солнце ночью? Куда деваются звезды днем? Откуда дует ветер и куда? Почему он не поднимает пыли на небесных дорогах? и т. д. Это были первые поиски причинно-следственных связей в природе.

Авторы гимнов высказывают мысли о существовании вещества, из которого произошел («сделан») окружающий человека мир². Как же они мыслили себе это вещество? «Что это было за дерево, что за лес, из которых они (боги) соорудили небо и землю?» (X, 37) — на этот вопрос древние мудрецы не дают единодушного ответа: в качестве исходного вещества они называют воду, воздух, огонь и пр. (X. 72; X, 88; X, 121).

Одним из самых интересных в философском плане является 129-й гимн 10-й книги Ригведы, или, как мы его назовем, космогонический гимн³. Приводим его текст полностью:

Тогда не было ни сущего, ни не-сущего;
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.
Что в движении было? Где? Под чьим покровом?

Чем были воды, непроницаемые, глубокие?
Тогда не было ни смерти, ни бессмертия,
Не было различия между ночью и днем.
Без дуновения само собой дышало Единое.
И ничего, кроме него, не было.

Вначале тьма была покрыта тьмою.
Все это (было) неразличимо, текуче
От великого тапаса⁴ зародилось Единое.
Покрытое пустотою.

И началось (тогда) с желания,— оно
Было первым семенем мысли.
Связку сущего и не-сущего
Отыскивали, воспримля в сердце, прозорливые мудрецы.

¹ *Яджус* — жертвенная формула, изречение, славословие; *саман* — стих, песня, песнопение.

² Согласно некоторым гимнам, первое вещество породило из себя божественные силы, которые, в свою очередь, подобно тому как плотники строят дом, построили из этого первовещества природу, окружающий человека мир.

³ Ведические гимны названий не имеют. Некоторые ученые называют этот гимн — по содержанию — гимном о создании (творении), другие — поначальному тексту *Nāsad* означает «не было» — гимном Насадия (см.: Anfrecht, *Die Hymnen des Rīgveda*, П. 430; Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. С. 81—84).

⁴ Понятие *tapas*, часто встречающееся в Упанишадах, в первом его значении, по-видимому, означало «тепло», но не всякое тепло, а подобное тому, которое

Верь их¹ простерта поперек. Было ли
Внизу (что), было ли вверх?
Носители семени были, силы были. Вождение —
Внизу, усилия — вверх.

Кто поистине знает, что теперь бы поведал,

Откуда возникло это мирозданье?

Боги (появились) после сотворения его.

(Но) кто же знает, из чего оно возникло?

Из чего возникло это мирозданье, создал ли
(Кто его) или нет?

Кто видел это на высшем небе,

Тот поистине знает. (А) если не знает? ²

Итак, простейшее, первичное состояние всего сущего, по мысли авторов гимна, представляет собой нечто аморфное, нерасчлененное, лишенное конкретного содержания, и в этом смысле нельзя сказать о нем ни то, что оно существует, ни то, что оно не существует: «тогда не было ни сущего, ни не-сущего».

Примечательно, что у авторов космогонических гимнов заметна тенденция, отдельные ростки стихийно-материалистического мировоззрения, ибо началом всех начал является вещество, какой-то «материал», лежащий в основе всех предметов и явлений космического пространства. Единое (Екам), согласно авторам гимна, всегда существовало, ни от чего не родившись; это — предвечно сущее, от которого родится все: весь космос, вся вселенная — Солнце, Земля, небо, воздух, вода и т. д.

Но где находится и что собой представляет та двигательная сила, благодаря которой «неразличимое» стало «различимым», т. е. приняло определенные формы единичных предметов или явлений? Авторы гимна весьма определенно утверждают: двигательная сила находится в самом первовеществе, внутренне присуща ему («без дуновения», т. е. без внешнего толчка, без воздействия со стороны какой-либо внешней силы «само собой дышало Единое»). Не есть ли это глубокая догадка о том, что движение — свойство самой природы?

Авторы гимна не прибегают к понятию внешнего толчка и в том случае, когда отвечают на вопрос об источнике самодвижения Единого («с чего началось?»). Первым внутренним импульсом, положившим начало становлению «мира различий», названо ими «желание»:

И началось тогда с желания, — оно
Было первым семенем мысли³.

создает птица своим телом при высиживании яиц. Так как высиживание вызывает упадок сил и изнеможение, тапас со временем стал означать самоистощение ради других созданий, а затем и особого рода аскетизм вообще, заключающийся не только в воздержанности, закаливании тела и т. п., но и в самосозерцании, в сосредоточении мысли

¹ Связь сущего и не-сущего (?)

² Древнеиндийская философия. М., 1963 С. 35

³ «Вождение», желание проявить себя, первое движение сознательной воли, должно предшествовать действию. Употреблено тут слово «кама». Оно же впоследствии стало означать «любви» и сделалось именем бога любви. Аналогично

В процессе становления природы первоначальными атрибутами Единого были: сущее и не-сущее, низ и верх, день и ночь, смерть и бессмертие и т. д. Что же касается богов, то их возникновение относится к позднему времени: они появились «после». Бог «на высшем небе», говорится в гимне, в лучшем случае «знает», откуда и «из чего» возникло это мирозданье, да и то вряд ли («А если не знает?»).

Таким образом, космогонический гимн Ригведы, по нашему мнению, в основе своей является произведением реалистическим с ясно выраженными элементами стихийного материализма и диалектики.

Само собой разумеется, что о зачатках материалистического мировоззрения мы здесь говорим прежде всего в том смысле, что авторы гимна рассматривают и понимают природу такой, какая она есть, без всяких посторонних прибавлений. В этой связи мы никак не можем согласиться с проф. С. Радхакришнаном, который упоминаемую в гимне категорию «Единое» истолковывает в духе объективного идеализма. «Гимн Насадии...— пишет он,— берет природу и дух как два аспекта единого Абсолюта. Абсолют сам по себе ни я, ни другое, он ни самопознание типа «я», ни бессознательное типа «не—я». Он выше обоих. Абсолют — это трансцендентное сознание. Противоположность развивается внутри его самого. Согласно этому гимну и употребляя современную терминологию, процесс творения прошел следующие стадии: <1) Высший Абсолют; 2) голое самосознание, «я» есть «я»; 3) ограниченное самосознание в форме другого>¹.

Модернизация космогонического гимна на религиозно-идеалистический манер здесь очевидна. Аналогичные попытки мы встречаем у М. Мюллера², С. Дасгупты, Ауробиндо Гхоша и других историков индийской философии.

Приписывать авторам космогонического гимна такие понятия, как «абсолют» или «трансцендентное сознание», нет никаких оснований. Этих понятий в гимне и не могло быть; ибо отрыв сознания от материи и возведение его в абсолют, предшествующий материи,— это гносеологическое явление, характерное для более позднего периода развития философской мысли. Если мы обратимся к аналогичным (космогоническим) гимнам других стран и народов, то увидим, что и в них нет никаких следов объективного идеализма.

Так, в вавилонском «Гимне о сотворении» («Энума элиш»), относящемся приблизительно к середине второго тысячелетия до н. э., говорится о том, что зачаточная масса материи содержала в себе противоречие между двумя непримиримо враждебными силами — силами порядка и хаоса. Благодаря этому противоре-

греческое «Эрос» и латинское «Cupido» означают буквально «желание». Важно отметить, что мысль («семя мысли») рассматривается в гимне как физическая способность, т. е. свойство материи, а не духа или души.

¹ Радхакришнан С. Индийская философия Т. I. С. 82—83.

² См.: Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1901.

чию все сущее поделилось на явления земные и небесные. Земное и небесное, взаимодействуя между собой, в свою очередь распадалось на противоположности: живое и неживое, божественное и небожественное и т. д. Процесс становления мирового порядка представляется в этом гимне в форме мифической и конкретной, а не абстрактной и философской.

Еще один пример. Вспомним Гомера, Гесиода и других представителей донаучного мышления в Греции. Гомер не ставит вопроса о происхождении мира. Согласно его понятиям, существуют одно видимое нами небо и одна Земля. Небо, окружающее Землю, состоит из двух частей: верхней (эфир) и нижней (воздух). Молния доказывает существование огня на небе. Кроме того, существуют еще земля и вода. «Вы все — вода и земля», — говорит Гомер. Вопрос о происхождении мира впервые в Греции был поставлен Гесиодом (VIII—VII вв. до н. э.) в произведениях «Труды и дни», «Теогония» и др. Гесиод говорит:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, — Эрос.
Сладкоистомный, — у всех он богов и людей земнородных
Душу в груди покоряет, и всех рассужденья лишает.
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфир родила и сияющий День иль Гемеру:
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.
Гея же прежде всего родила себе равное ширью
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду,
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных;
Горы потом народила, — приятный приют для бессмертных
Нимф, обитающих в чашах нагорных лесов многотенных;
Также еще родила, ни к кому не всходявши на ложе,
Шумное море бесплодное Понт. А потом, разделивши
Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий...¹

В заключение сошлемся на документ, совсем недавно ставший известным советской научной общественности. Когда в XVI в. испанцы захватили территорию, на которой сейчас находятся Мексика и Гватемала, они встретили там ряд индейских племен, обладающих сравнительно высокой степенью культуры. У племени Киче (quiché) была обнаружена книга под названием Rorui Vuch («Книга Общины»), содержавшая космогонические мифы, во многом сходные с индийскими, вавилонскими и греческими. В одном из гимнов записано: «Вначале ничего не было, все существующее было лишено определенности. Было только неподвижное море и пустое на всем своем протяжении небо; всюду был покой, темнота, тишина... Боги находились в воде... Началось творение. Сначала наполнялась пустота; вода расступил-

¹ Гесиод. Теогония. См.: Вересаев В. В. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 1930. С. 105.

лась и из нее показалась Земля; когда появились высокие горы, вода разделилась и между холмов свободно потекли ручьи...»¹.

Итак, мы видим, что космогонические мифические гимны — это произведения того исторического периода, когда философская мысль делала первые шаги, причем в сторону стихийного материализма и диалектики.

Другие самхиты имеют гораздо меньшее самостоятельное значение, чем Ригведа. Так, вторая самхита — Самаведа («Веда напевов») — это сборник мелодий, сочиненных преимущественно на стихи Ригведы: 1474 стиха из 1594 имеются уже в Ригведе. Третья самхита — Яджурведа («Веда жертвоприношений») — также во многом дублирует Ригведу. Четвертая самхита — Атхарваведа («Веда заклинаний») — значительно отличается от остальных. Ее гимны носят характер заклинаний. Согласно ведической традиции, первые три самхиты считаются наиболее «авторитетными», подлинными Ведами. Атхарваведа же, по мнению ряда ученых, была оформлена позднее и возникла в другой социальной среде. Если в Ригведе речь идет о периоде покорения арийскими племенами неарийских племен, то Атхарваведа повествует о том времени, когда происходило «смешение арийских и неарийских идеалов», т. е. были синтезированы воззрения различных народностей². Атхарваведа может служить источником для изучения эволюции философских и религиозных идей на протяжении первого периода ведической литературы.

Брахманы, т. е. книги, написанные брахманами и для брахманов, представляют собой комментарии к самхитам. Это сборники наставлений или своего рода руководства к выполнению обрядов, предписанных для домохозяина. Брахманы содержат множество преданий и исторических рассказов, касающихся общественной жизни древнеиндийского общества. Написаны Брахманы прозой. Их появление было вызвано изменившимися условиями жизни общества, прежде всего усилением социального неравенства, развитием системы варн. Кроме того, с течением времени многие из текстов Вед стали непонятными, во многом изменился религиозный культ, значительно усложнился ритуал. Исполнение обязанностей жреца стало профессией. Изменился и смысл жертвоприношений. Теперь речь шла не о задабривании богов, а о том, чтобы с помощью жертвы, приносимой богам, повлиять на людей, активизировать, направлять их на выполнение личных и общественных потребностей и норм поведения. Классовая дифференциация общества порождала новые социальные нормы. В «Шатапатхе-Брахмане» (П, 5.2.6), например,

¹ Filosofia y letras, 1954. № 55—56. С. 180.

² «Старое название Атхарваведы — «Атхарвангирасах» («Atharvāṅqirasah») — свидетельствует, что в ней были два различных напластования, одно — Атхарвана и другое — Ангираса. Первая относится к благожелательной магии и применяется в целях врачевания. Враждебная же магия относится к ангирасам. Первая занимается врачеванием, а вторая — колдовством, и обе тесно связаны друг с другом» (Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1. С. 99).

говорится: «Варуна, без сомнения, принадлежит к благородным, а Маруты — народ. Он (жрец), таким образом, возвеличивает знать над народом... Народ — пища благородного» (ШБ, 3.2.8).

Итак, жертвоприношения и выполнение различного рода ритуалов теперь использовались для узаконения и поддержания новых социальных условий и, в первую очередь, для регулирования взаимоотношений между людьми, принадлежащими к различным варнам. Для иллюстрации назовем несколько отрывков.

Легенда о возникновении так называемого ритуала внука вод (Айтарея-брахмана П, 19) дает представление о социальном неравенстве в индийском обществе того времени. Только потому, что Каваша, о котором идет речь в этом отрывке, был сыном рабыни, ему жрецы-брахманы, согласно легенде, запретили не только участвовать, но и присутствовать при жертвоприношении. Со словами «сын рабыни, лжец, небрахман... пусть жажда погубит его» Каваша был изгнан в пустыню. Правда, впоследствии, убедившись в высоких умственных и душевных дарованиях Каваша, жрецы-брахманы объявляют его любимцем богов и причисляют к лику мудрецов, своих братьев. Каваша считается автором гимнов, часть которых вошла в десятую книгу Ригведы.

В Айтарея-брахмане (VII. 29) делается акцент на то, что шудры находятся в услужении у трех высших каст (кшатриям, брахманам и вайшьям). Теперь ритуальные детали обрабатываются таким образом, чтобы показать, например, что кшатрий возвышается над народом... «Народ служит, находясь внизу, кшатрий — над ними» (ШБ 1.34.15).

Как слуга, шудра по существу является собственностью хозяина, для него воля хозяина — закон. У шудры может быть отобрана его личная собственность; по прихоти хозяина он может быть сурово наказан или даже убит (АБ УП. 29).

Из отрывка (АБ УШ. 24) о пурохите (фамильном жреце) видно, какое большое значение придавалось в то время жрецам, их авторитету и роли в духовной жизни общества.

В историко-философском плане заслуживает самого пристального внимания отрывок «об умирании вокруг Брахмана (АБ УШ. 28). Отрывок очень важен для воссоздания истории становления категории «Брахман».

Здесь Брахман еще не субстанция, каким он будет в упанишадах, но уже и не песнь (и не молитва), как в Ригведе, а «опора» природы, вокруг которой происходит «умирание» и «рождение»: переход одного явления природы в другое (молнии — в дождь, луны — в солнце, солнца — в огонь и т. д.).

Некоторые историки философии считают, что Брахманы, как литература комментаторская, в философском плане не имеют большой ценности. С этим нельзя согласиться; Брахманы являются связующим звеном между самхитами и упанишадами и в них получили свое дальнейшее развитие некоторые важные категории древнеиндийской философии.

С точки зрения истории философии, на наш взгляд, одним

из самых интересных сборников брахман является Шатапатха-Брахмана. Что собой представляет человек? Из чего он состоит? Что главное в нем? Какие из чувств приносят человеку наиболее достоверные (истинные) сведения об окружающем его мире — зрение или слух? А может быть, не то и не другое, а мысль? — таковы вопросы, интересующие авторов этого сборника.

Интересны высказывания о связи между мыслью и словом (1, 4), между мыслью и чувствами человека (X, 3). Чувственный процесс и мышление, согласно авторам Шатапатха-брахманы, имеет общую основу — дыхание (X, 3). В этой связи говорится об атмане как о сущности («душе») человека, и не только человека, но и всякого предмета или явления вообще. Каждое возникшее («созданное») явление природы «ищет свой атман», подобающее ему место среди других явлений природы, и только после этого становится «явным, более ясно выраженным, с более четким обликом». Позднее, в Упанишадах, атман трактуется как абсолютное тело или как абсолютная душа.

В отрывке «Мысль как первоначало» (X, 5) авторы возвращаются к теме гимна Насадия (Ригведа, X, 129) — о природе первоначала («Тогда не было ни сущего, ни не-сущего»). Однако если в Ригведе началом всех начал считается недифференцированное первовещество, то в Шатапатха-брахмане таким началом объявляется мысль. Мысль здесь рассматривается как своего рода потенция, возможность, а реальный мир, природа есть то состояние, когда мысль обретает четкий облик, или, выражаясь современным языком, есть реализованная возможность.

Отрывки «Правда и ложь» (II, 2), «Истинное и неистинное» (XI, 5) позволяют некоторым образом проследить становление этических категорий. Весьма характерна тенденция противопоставления «истинного» и «неистинного», «добра» и «зла» и т. д. Боги — носители истинного, асуры (демоны) — носители неистинного. Любопытна мысль о том, что люди правдивые и честные, как правило, «слабее и беднее» людей лживых и нечестных, хотя в конечном счете тот, кто «намеренно говорит истинное», торжествует, а тот, кто говорит неистинное, терпит поражение. Этот нравственный принцип получит свое дальнейшее развитие в Упанишадах.

Отрывки «О возникновении всего из не-сущего» (VI, 1), «Вода как первоначало» (XI, 1) и «Брахман» (XI, 2) подтверждают положение о том, что Брахманы, являясь результатом творчества различных авторов, содержат в себе зачатки двух основных философских направлений — материалистического и идеалистического.

Согласно одному из названных текстов (VI, 1) первоначало не имело какой-либо конкретной формы существования и в этом смысле было «нечто сущим» (асат). Однако оно не было абсолютной пустотой, ибо оно «дышало», обладало различного рода «желаниями» и даже было наделено мудростью («это не-сущее было вначале эггми рини»). Здесь же упоминается и Праджнапа-

как сила, возникшая из «не-сущего» и являющаяся творцом (или «размножающаяся» в виде) конкретных форм существования. Праджнапати создал Брахмана, «опору вселенной». Согласно другому отрывку (XI, 1) первоначально всего сущего является вода. Из воды возникло «золотое яйцо». Из яйца — Праджнапати, породивший землю, пространство, небо, времена года, асуров и т. д. Авторы третьего текста (XI, 2) полагают, что «Брахманом был вначале этот мир». Брахман создал богов и т. д. Таким образом, в приведенных отрывках Брахман рассматривается не только как изначальная форма организации всего существующего (своего рода «вселенская община»), но и как творческая, созидаящая сила.

Большой интерес представляет отрывок «Вайшванара» (X, 6). Он был составлен, по-видимому, в тот период, когда древние индийцы переходили от изучения объектов природы к изучению самого человека. Вайшванара — это то, что дано людям; то, что составляет основу жизни человека; то, благодаря чему человек существует. Вайшванара — это не только земля, вода, пространство, ветер, солнце, небо, но и глаза человека, его рот, дыхание и т. д. Авторы этого отрывка хотят разобраться в том, что существенно для жизни человека. Они еще не ставят перед собой такой задачи, как познание сущности человека. Эту задачу древнеиндийские мыслители попытаются решить позднее, в Упанишадах.

Позднее других частей Вед были составлены Араньяки и Упанишады.

Араньяки (буквально «лесные»; лесные тексты) — их принято называть литературой отшельников и для отшельников, т. е. для тех мудрецов, которые удалялись в лесные скиты, чтобы размышлять там «о смысле всего сущего и происходящего». Уход из деревень в лес предпринимался, прежде всего, по соображениям безопасности. В условиях растущих социальных противоречий жречество опасалось своих «высоких размышлений» на глазах у народа, а еще более — размышлений самого народа, его свободомыслия. Сообразуясь с изменениями в исторической обстановке, жрецы стремились поставить новые акценты в толковании самхит и брахман. Их целью было — оправдывать и поддерживать господство и политическую деятельность власть имущих. В действиях жрецов отчетливо просматривается тенденция к монополии в толковании ведических текстов. Тот, кто не имеет собственности, не имеет и не может иметь права на толкование священных книг. «Лесные мудрецы» придавали большое значение действительности слова, верили в «магическую силу» идей, сюжетов. «Неправильно понятая» мысль или — что особенно представлялось опасным — «вредная идея» может оказать пагубное влияние на умонастроение и поведение людей, народа. Много стараний было приложено «лесными мудрецами» к тому, чтобы во круг идеологических проблем создать ореол таинственности, сверхъестественности и — для «непросвещенных» — недоступности.

В текстах Араваньяки содержатся умозрительные толкования традиционной ведической тематики — о начале всех начал, об атмане и пуруше, о человеке, его сущности и предназначении и т. д. Авторы Айтарея-Араваньяки, например, отдают преимущество вопросу о первоначале всего сущего и его связи с конкретными явлениями природы.

Отрывок под условным названием «Укта» (II, 1) представляет собой гимн речи, слову. Окружающий человека мир (земля, небо, пространство) и сам человек имеют существование в речи, выражены в слове.

В третьей и четвертой частях второй книги Айтарея-Араваньяки атман поставлен в центр всего сущего: он не только создатель всего (миров, воды, света и т. д.), но и носитель разумного начала. Это важно отметить здесь потому, что в дальнейшем — в некоторых упанишадах — разум и атман будут выступать уже как понятия тождественные.

В отрывках под условными названиями «Атман» и «Человек» (II, 3) проводится различие между человеком, животным и растением. Человек как существо разумное ставится выше всего («он возвышается над всеми мирами»). Вместе с тем признается, что атман (а следовательно, в какой-то мере и разум) присущ также растениям и животным. Превосходство человека над животными состоит не только в том, что он наделен разумом в наибольшей степени, но и в том, что его разум постоянно совершенствуется (атман становится все более чистым в человеке). Человек никогда не успокаивается на достигнутом («чего бы он ни достиг, он стремится стать выше» этого). Что же касается животных, то они не знают целенаправленной деятельности («знание других животных движимо голодом и жаждой»).

Упанишады — собственно философская часть Вед. Это не книги и не философские трактаты в современном смысле этого слова, а собрания текстов, сочиненных разными, в большинстве безымянными авторами в разное время и на разные темы. Каждый текст представляет собой довольно краткое изложение философских размышлений того или иного автора, выступающего под именем (или от имени) легендарного или полULEГЕНДАРНОГО мудреца. Неудивительно, что тексты эти неоднородны по содержащейся в них трактовке мировоззренческих проблем: здесь можно обнаружить две тенденции — материалистическую и идеалистическую. Упанишады, охватывающие целый исторический период, обычно делят на «ранние» и «поздние». К числу ранних (древнейших) относятся упанишады: Чхандогья, Брихадараньяка, Айтарея, Каушитака, Тайттирия и Кена. Следует отметить, что в литературном отношении Упанишады, как правило, не обработаны; она напоминают неправленную стенограмму. Правда, это имеет и положительную сторону: мы видим «лабораторию мышления» первых философов.

Приведем краткую характеристику и изложение некоторых упанишад.

1. Чхандогья — упанишада представляет собой часть

Чхандогья-брахманы, состоящей из десяти глав. Первые две главы этой брахманы посвящены ритуалу жертвоприношений. Остальные восемь составляют собственно Чхандогья-упанишаду. По мнению некоторых ученых, Чхандогья-упанишада является древнейшей из Упанишад. Ее можно считать первой философской частью Вед.

В самом начале мы приводим шлоки (двуступишия) о значении слова *ОМ*.

Если в Брахманах первостепенным признавалось обращение к силам природы (к «божествам») «путем действия» (кармамарга), т. е. главным считался сам акт жертвоприношения, то в Чхандогья-упанишаде внимание ее авторов привлекает не внешняя обрядность, а жертвоприношения «внутренние», в мыслях, в душе. Все большее значение придается слову, речи, размышлениям. Все в мире, говорят авторы Чхандогья-упанишады, смертно, смертны также боги. И только будучи выраженным в слове, «находя убежище в нем», смертное становится бессмертным (I, 4).

Слог *ОМ*, состоящий из трех букв (звуков) *а, у, м*, символизировал три веды — Ригведу, Самаведу, Яджурведу. В приводимых нами шлоках слог *ОМ* называется удгитхой — исполненным вслух гимном Самаведы.

В последующих разделах удгитха получает более широкое толкование (I, 2; I, 8—9). Удгитха рассматривается как нечто непротиворечивое, однородное, вечное. Так, «дыхание через нос» не может быть почитаемо в качестве удгитхи, так как оно воспринимает и хорошо пахнущее, и дурно пахнущее. Речь также не может быть почитаема в качестве удгитхи, так как люди говорят и истину, и ложь. Но вот «дыхание через рот» следует почитать в качестве удгитхи, так как им не воспринимают противоречивое. Оно-то и есть удгитха, оно есть атман.

В отрывке «Праны» (III, 13) впервые дана классификация «дыханий» (пран). Авторы отрывка делают попытку установить функциональную связь между дыханиями, с одной стороны, и мыслительно-чувственными процессами в организме человека — с другой. Характерна аналогия, которая проводится между чувствами и свойствами человека и природой: зрение аналогично солнцу, слух — луне, речь — огню, мысль — дождю. Над небом светится то же «сияние, что и внутри человека».

Следующие отрывки посвящены преимущественно толкованию одного из основных понятий древнеиндийской философии — понятия Брахман (субстанция первичной реальности).

В Упанишадах читатель не найдет точного и четкого определения Брахмана. Тексты в большинстве своем представляют собой как бы черновые наброски, перегруженные материалом, не имеющим прямого отношения к проблеме первичной реальности.

Рассуждая о Брахмане, авторы Упанишад большое внимание уделяют вопросу об «опоре». Что является «опорой» человека? Иначе говоря, что представляет собой то свойство человека, лишаясь которого он не может существовать? Если человека лишить

зрения, речи, слуха — он будет жить, если же лишит дыхания — жить не будет. Следовательно, «опора» человека — дыхание.

Какова «опора» всех других предметов или явлений природы? Куда «уходит» то, что лишается «опоры» («куда уходят творения этого мира?»). Откуда «возвращается» то, что обретает «опору»? Свойство всеобщей «опоры» приписывается Брахману: из него все «выходит», в него все «уходит». Уддалака — один из авторов (и персонажей) Чхандогья-упанишады — рассматривает единичную вещь в тесной связи с ее субстанциальным началом. Истинным существованием обладает лишь субстанция («истина в глине», «истина в железе»). Единичные же вещи — это лишь «видоизменения» (субстанции).

Понятие Брахмана Уддалака и другие авторы Упанишад связывают с понятием атмана. Атман рассматривается как сущность вечная и неизменная («нестареющий, неумирающий» атман), но тем не менее «деятельная»: в соответствии со своими «истинными желаниями» и «замыслами» он постоянно активен в «этом мире», особенно в теле человека.

Понятие атмана, мира-души, развившееся из понятия мира-пуруши (в Ригведе) и ранней концепции личного творца (Пруджапати), в конце концов вырастает в Упанишадах в безличную причину всего сущего — в Брахмана. Брахман представляется как материализованная во всех существующих вещах сила, которая создает, поддерживает, сохраняет и возвращает обратно к себе «все миры», всю природу.

В Чхандогья-упанишаде высказывается ряд интересных мыслей, имеющих теоретико-познавательное значение. Так, например, Уддалака исследует субстанциональную связь мысли (мышления) с дыханием человека как «опорой» (VI, 8, 2). Необходимо различать, говорит Уддалака, мысль о вещи от самой вещи, «имена» предметов или явлений природы от самих этих предметов или явлений. Знание «имени», по его словам, помогает «действовать по желанию в пределах того, что имя объемлет», т. е. помогает человеку ориентироваться в окружающей его среде. В этом смысле «имя» надо высоко ценить («почитать»). Но этого мало, потому что «есть нечто большее, чем имя». Что же «большее» (важнее) имени? Речь. Но и речь не самое важное. Мысль «большее» речи, так как мысль «охватывает и речь и имя». Замысел «большее» мысли, так как благодаря замыслу «приходят в единство» имя, речь, мысль. Следующая за «мыслью» «иерархия» понятий завершается у Уддалаки понятием дыхания: дыхание «большее» всех, так как без дыхания человек жить не может.

Большой интерес представляет собой отрывок, посвященный «познанию познания». Само собой разумеется, что здесь нет еще теории познания. Но сама постановка вопроса об условиях и целенаправленности человеческого познания заслуживает внимания. Примечательны отдельные высказывания афористического характера: в спорах побеждает тот, на чьей стороне истина; добивается счастья тот, кто действует, и т. д.

В отрывке «О пяти огнях» (V, 10) содержатся мысли, которые в дальнейшем получают свое развитие в учении о перевоплощениях душ, а также в учении о воздаянии (карма). Согласно представлениям древних индийцев после смерти человека его душа уходит в «тот мир» временно. Но, возвращаясь в «этот мир», душа может оказаться в «лоне» недостойного человека или — что еще хуже — в «лоне» животного (собаки, свиньи и т. д.). Все зависит от поведения во время первого пребывания в «этом мире»: что посеешь, то и пожнешь.

2. Брихадараньяка-упанишада примыкает к Шатапатха-брахмане. По своей тематике она, как, впрочем, и большинство других упанишад, мало чем отличается от Чхандогья-упанишады. И здесь главное — выяснение сущности Брахмана и атмана.

В текстах этой упанишады Брахман рассматривается по-разному. В одном из фрагментов (I, 6) понятие Брахмана употребляется для обозначения субстанциальной основы отдельных групп однородных явлений: речь — Брахман всех наименований (ибо она «носитель всех имен»); зрение — Брахман всех форм (ибо оно «носитель всех обликов»); атман — Брахман всех действий (ибо он «носитель всех действий»).

В другом отрывке (II, 3) Брахману приписываются две основные формы существования: сат и тьят. Сат — это сущее как телесное, материальное; оно неподвижно, инертно, преходяще, смертно. Тьят — это сущее как нематериальное; оно вечно находится в движении, оно бессмертно.

В основной части текстов (в поучениях мудреца по имени Яджнявалкья) Брахман представлен как общая, единая основа (субстанция) всего сущего. Все «исходит» из Брахмана, все «возвращается» в Брахмана. У Брахмана различные свойства: он видящий, осязающий, слышащий, мыслящий, познающий. Однако, находясь в «чисто» субстанциальном, или «брахманическом» состоянии («один без другого»), он не проявляет и не может проявлять ни одно из всех этих свойств, ибо для того, чтобы какое-либо свойство могло проявить себя, необходимо, чтобы существовало «другое», т. е. объект, по отношению к которому это свойство может быть проявлено (IV, 3, 31). Такое деление существующего на «одно» и «другое» Яджнявалкья признает возможным лишь в «этом», земном мире.

В Брихадараньяка-упанишаде находят отражение тенденции как к объективному и субъективному идеализму, так и к материализму. Если в высказываниях Яджнявалкьи содержатся мысли объективно-идеалистического характера, то в отрывке «Об источниках наименований, форм и действий» (I, 6) можно уловить зачатки субъективного идеализма (источник действий — индивидуальный атман). Автор фрагмента «Первоначало — вода» (V, 5) материалистически решает вопрос о первооснове всего существующего.

В гносеологическом плане представляет интерес отрывок «Мысль, речь, дыхание» (I, 5, 3). Здесь ставится вопрос о связи

между чувствами и мышлением. Нет ощущений **без** мысли («с помощью мысли видят, с помощью мысли слышат»).

3. *Айтарея-упанишада* примыкает к Ригведе, состоит из трех глав.

Автор этой упанишады, разъясняя, по-видимому, смысл жертвоприношений, излагает свою точку зрения на природу человека, содержание и цель его жизни. Отрывок «Атман как источник жизни» свидетельствует о сильной струе рационализма в мышлении индийцев того времени («все это ведомо разумом, опирается на разум»).

4. *Каушитака-упанишада* называемая также Каушитакабрахмана-упанишада, примыкает к Ригведе, состоит из четырех глав.

Основное ее содержание — учение о переселении душ, или перевоплощениях (самсара). Вечная и бессмертная душа (атман) согласно этому учению после смерти человека переходит из одной телесной оболочки в другую. В зависимости от деяний (карма) в прошлых рождениях — деяний «хороших» или «дурных» — душа может возродиться в самых различных «обликах»: в телесной оболочке человека, животного или даже насекомого. Прекращение перевоплощений считается высшей целью жизни; она может быть достигнута лишь путем «слияния» души с Брахманом.

5. *Тайттирия-упанишада* примыкает к Яджурведе, состоит из трех частей, или валли: первая (Шикша валли) посвящена вопросам фонетики, вторая и третья (Брахмананда валли и Бхригу валли) — учению о познании Брахмана.

Если говорить о рационалистической тенденции в Упанишадах, то в Тайттирия-упанишаде она находит одно из самых ярких проявлений. Все в человеческой жизни зависит от познания — таков главный тезис этой упанишады. Познание направляет поступки людей, «все боги почитают познание», «сам» Брахман в конечном счете есть познание.

Авторы Тайттирия-упанишады в отличие от пессимистов из Майтри-упанишады исполнены веры в человека, в его способности и творческие возможности. Человек, по их словам, может быть счастливым (достичь «блаженства») и на земле. Но для этого он должен быть умным, сильным и ловким (II, 8).

В некоторых текстах атман (дух, душа) рассматривается как нечто вторичное, производное («Несуществующим поистине было все вначале, из него поистине возникло существующее. Оно создало себе атман»).

В отрывке «О путях познания Брахмана» (III, 1—9) защищается иное положение: все возникло из мысли, живет благодаря мысли, переходит в мысль; мысль есть Брахман.

6. *Кена-упанишада* примыкает к Самаведе. Все четыре части, из которых состоит эта упанишада, посвящены толкованию сущности Брахмана. Брахман представлен как конечная причина и цель существования «этого мира», природы: все «вышло» из Брахмана, все в конечном итоге должно «вернуться» в него. Характерно, что в этой упанишаде говорится лишь об одном «пути»

человека к Брахману — пути через «знание», а не через «воздержание» или какой-либо другой вид аскетизма.

7. *Иша-упанишада*, называемая также Ишавасья-упанишада, примыкает к Яджурведе.

Упанишада была составлена, по-видимому, в то поздневедическое время, когда многие понятия в какой-то мере уже были разработаны, а учение Упанишад в известных его частях канонизировано.

По мнению авторов Иша-упанишады, существуют два предмета познания и соответственно два вида знания. Первый (главный) объект познания — субстанция (атман-Брахман). Знание субстанции называется подлинным, истинным знанием (видья). Тот, кто обладает этим знанием, достигает «высшей мудрости». Второй объект познания — предметы и явления природы; тот, кто познает их, достигает лишь «низшей мудрости», ибо он знает вещи, предметы, явления, но не знает их «истинной» природы; в этом смысле подобное знание есть незнание (авидья). Авидья служит дополнением видьи.

Деление знания на два вида — *видья* и *авидья* — и рассмотрение условий взаимосвязи между ними свидетельствует о глубококом проникновении в сущность гносеологических проблем и об исторической прозорливости авторов Иша-упанишады.

Пройдут века и перед философами различных стран так или иначе возникнет подобная проблема — мышление будет делиться на умозрительно-философское и конкретно-научное. В настоящее время в буржуазной философии различные спекулятивно-философского и конкретно-научного мышления приняло характер противоположности и противоборства, когда обе стороны рассматривают, по сути дела, одну и ту же систему принципиальных положений, но с противоположными аксиологическими знаками. При этом на обоих полюсах фактически признается, что научные методы недостаточны для решения коренных проблем человеческого бытия.

Марксизм-ленинизм решительно отвергает всяческие попытки принижения роли науки. Вместе с тем, рассматривая науку как один из решающих факторов общественного прогресса, марксизм-ленинизм отнюдь не отрицает существенного значения других форм культуры.

8. *Катха-упанишада* примыкает к Яджурведе, состоит из 12 глав. Основное ее содержание — легенда о бедном набожном брахмане, который отправил в качестве жертвы своего сына *бала* смерти (Яме). Легенда полна глубоких философских размышлений.

9. *Прашна-упанишада* (прашна — вопрос) примыкает к Атхарваведе. Она состоит из шести разделов, содержащих по шесть вопросов, поставленных мудрецу его учениками, которые в первую очередь интересовались природой первопричины всего сущего.

10. *Мундака-упанишада* примыкает к Атхарваведе. Она состоит из трех глав. «Мундака» — от слова «мунд» — «брить, строгать, очищать»: учение упанишады должно «очищать», или освободить человека от ошибок и незнания.

11. *Мандукья-упанишада* примыкает к Атхарваведе. Содержит 12 строф, в которых говорится о значении слога *ОМ*.

12. *Шветашватара-упанишада* примыкает к Яджурведе. Она названа по имени мудреца, который ее проповедовал. Шветашватара рассматривает Брахмана не только как творца мира, но и как силу, которая правит миром, активно вмешивается в его дела.

13. *Майтри-упанишада*, примыкающая к Яджурведе, представляет собой одну из позднейших упанишад. В ней отчетливо слышны мотивы скептицизма и пессимизма, характерные для многих произведений конца ведического периода.

Большое место в упанишадах занимают поиски первоосновы бытия, стремление выснить природу первоначала. Мысли о первооснове бытия высказывались и в Самхитах, и в Брахманах, и в Араньяках, но преобладающими они становятся в Упанишадах. Ведическая литература дает возможность проследить трудный, подчас мучительный процесс поисков субстанционального начала, процесс перехода от менее сложных понятий к более сложным, становления философских категорий.

Для развития идеи о первоначале большое значение имели концепции Праджapati, скамбхи и праны, излагаемые в Атхарваведе, Брахманах и Араньяках и облеченные в форму мифов и легенд.

Началом всех начал, говорится в Шатапатха-брахмане (XII, 1. 6), были воды. Из вод возникло золотое яйцо, а из него — Праджapati («владыка творений»), прародитель всех живых существ. Каким же образом возникло все живое? У Праджapati, согласно этому мифу, возникло желание¹: хочу размножаться. И он разгорячил себя через тапас. Погрузившись в тапас, он сотворил «миры»: Землю, воздушное пространство и небо. Над этими мирами он распростерся, как наседка (стал высиживать их), и из них возникли три светила: *Агни* (огонь) из Земли, *Ваю* (ветер) из воздуха, *Адити* (бесконечность) из неба. Тогда он распростерся и над этими светилами (стал высиживать их), и из них возникли три Веды: *Ригведа* из Агни, *Яджурведа* из Ваю, *Самаведа* из Адити. В некоторых текстах Праджapati рассматривается как внутренняя творческая сила, обнаруживающая себя в урожае (продуктах) каждого времени года. Благодаря этим дарам природы поддерживается жизнь человека.

Концепция скамбхи (букв. «поддержка») представляет собой попытку понять и сформулировать «последнюю» (конечную) «опору» всех вещей. Авторы этой концепции исходят из того,

¹ Ср. Ригведа. X, 129.

что все единичные «опоры», вместе взятые, имеют общую «опору» (опору опор), которая «поддерживает» (объединяет и выражает) все другие силы, как бы они ни были велики и могущественны (пуруша, Праджapati и т. п.). Однако категория скамбхи не получила развития ни в период составления Упанишад, ни во время оформления индийских философских систем.

Несколько слов о концепции праны (дыхания). Еще в Брахманах намечается отход от обожествления сил и явлений природы. Постепенно предметом поклонения становится то, что стоит «за» явлениями природы, т. е. составляет их основу, «опору». Если человека последовательно лишать зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания, он будет жить: если же его лишить дыхания, он гибнет, умирает. Отсюда делался вывод: «опора» человека — дыхание; тело есть лишь оболочка, скрывающая нечто живое и дышащее — прану. Прана — это «дыхание жизни», жизнь, жизненная сила. В Упанишадах концепция пран получает свое дальнейшее развитие¹. Прана (в единственном числе) отождествляется с понятием «душа» (атман). Праны (во множественном числе) рассматриваются как «органы души»: дыхание, речь, зрение, слух и мышление. Наконец, праны — это виды дыхания (прана, апана, व्याна, удана, самана)².

Завершением поисков первоосновы оказались категории «Брахман» и «Атман» и важнейшие, центральные понятия древнеиндийской философии.

Слово *Brahman* имеет в ведических текстах несколько значений: брахман — член варны жрецов (брахманов); Брахманы — часть Вед; Брахма — имя одного из ведических богов; наконец, Брахман³ — философское понятие, которое в свою очередь упот-

¹ В Чхандогья-упанишаде (III. 13) впервые дана классификация пран («дыханий»). Точных данных о том, как представляли себе древние индийцы все эти праны, до сих пор нет. Существует много разных, порою противоречивых мнений. Мы приводим толкование пран, в основном соответствующее интерпретации, данной известным немецким санскритологом П. Дойсенном.

² Прана — дыхание вообще или вдыхание. Апана — выдыхание или дыхание, направляющее струю воздуха вниз. Вяна — промежуточное дыхание, промежуточный момент между выдыханием и вдыханием. Удана — дыхание, направляющее струю воздуха вверх. Самана — внутреннее дыхание, объединяющее все другие виды дыхания. Позднее, используя эту классификацию, строили свое учение о дыхании йоги. Авторы Чхандогья — упанишады делали попытку установить функциональную связь между дыханиями, с одной стороны, и мыслительно-чувственными процессами в организме человека — с другой.

³ Сносительно этимологии слова «Брахман» нет единого мнения. «Первоначально оно (слово «Брахман».— В. Б.), — пишет Р. Захнер, — означало молящегося, затем молитву или заклинание; позже оно использовалось как эквивалент трем ведам и, наконец, стало выражать собой некую трансцендентальную силу, лежащую в основе всякого сакраментального акта» (*Salchner R. Hindu and Muslim Mysticism*. L. 1960. С. 23—24). Так, Брахман стал лишенной личного аспекта субстанцией, абсолютотом. Теизм — в противовес безличному Брахману — появляется лишь в позднейших Упанишадах:

«Владыка окутал (собой) все это.

Все, что движется в этом движущемся мире», — утверждает «Иша-упанишад». Здесь личный бог рассматривается как нечто более высшее, чем Брахман. Своего апогея теистическая тенденция достигает в «Шветашватара-упанишаде»

ребляется в различных значениях, что свидетельствует о сложности процесса становления философских категорий в ведической литературе.

В некоторых текстах понятие Брахман обозначает то общее, что лежит в основе группы однородных предметов или явлений, объединяет их или служит их причиной: *речь* — Брахман всех слов, «ибо из нее возникают все имена»; *атман* (человеческая душа) — Брахман всех действий, «ибо он носитель всех действий» (Брихадараньяка-упанишада, I. 6) и т. д. В других утверждается, что существует «два облика Брахмана — телесный и бестелесный, смертный и бессмертный, неподвижный и подвижный» (Брихадараньяка-упанишада, II. 3). В третьих текстах Брахман объявляется истиной и рассматривается как производное от материального первоначала: «Эти воды создали истину, истина — это Брахман» (Брихадараньяка-упанишада, V, 5). Наконец, для авторов поздних Упанишад Брахман есть абсолютная субстанция, первооснова и первопричина всего сущего, начало и конец всех вещей, всех существ, т.е. то, из чего эти существа рождены, то, в чем они живут после рождения, и то, куда они уходят после своей смерти (см. Тайттирия-упанишада, III, 1).

Слово *atman* в ведических текстах также имеет несколько значений, отражающих историю становления этой категории: атман — это тело, или дыхание, или индивидуальная человеческая душа, или, наконец, всеобщая душа (первичная реальность, абсолютная субстанция, тождественная Брахману).

В Чхандогья-упанишаде (VIII, 7—12) излагаются две прямо противоположные точки зрения на природу атмана. Согласно первой точке зрения, которую отстаивает асур (демон) Вирочана, атман и тело — одно и то же (по индийской религиозной традиции считается, что именно асуры заронили в Индии семена материализма). Согласно второй точке зрения, которую защищает бог Индра, атман бестелесен, это — дух.

В Упанишадах побеждает вторая точка зрения, развитие которой в конечном счете привело к тому, что атман как духовное Я отдельного человека стал отождествляться с абсолютной душой всего существующего: «Твой атман есть атман всего существующего» (Брихадараньяка-упанишада, III. 5). Зерно этой мысли было заложено еще в мифах, проводивших аналогию между человеком и окружающим его миром. *Сурья* (Солнце), согласно этим мифам, есть глаз мира; *страны света* — его уши; *растения* — волосы; *Ваю* (ветер) — дыхание; *воды* — семя жизни и т. д. Короче говоря, *мир* — это «*вселенский*» человек, *пуруша*. Если от пуруши последовательно мысленно «объединить» все его «вселенские» члены, то его «опорой» оказывается «вселенское» дыхание, всеобщий атман, абсолютная душа, тождественная Брахману.

и особенно в «Бхагавадгите», где бог устами Кришны возвещает: «великий Брахма — это мое чрево, в нем я возвращаю свое семя, через него возникают все несамосущие создания» (с. 49).

«Все есть Брахман, а Брахман есть атман» — таков итог поисков первоосновы бытия¹.

Таким образом, хотя в Упанишадах содержится немало идей материалистического характера, однако верх одерживает — особенно в поздних Упанишадах — объективно-идеалистический взгляд на природу Брахмана и атмана.

Ведическая литература дает возможность проследить, как постепенно внимание древнего индийца перемещалось с явлений внешнего мира на человека, его психику, мышление. Так, в Упанишадах большое значение приобретает вопрос о взаимоотношении человека и всеобщей субстанции (атмана — Брахмана).

Согласно Упанишадам, «этот» мир, все предметы и явления природы, в том числе человек, «вышли» из атмана — Брахмана; всему в «этом» мире уготован «возврат» в лоно атмана — Брахмана. Этот круговорот бытия может быть прекращен: человек (его душа) может безвозвратно «уйти» в субстанцию, слиться с атманом — Брахманом, раствориться в нем. В этом состоит цель существования человека вообще. Вместе с тем достижение цели предусматривает известную активность со стороны человека. Здесь вопрос о взаимоотношении человека и субстанции приобретает характер этической проблемы, с которой связано учение о карме и дхарме.

Согласно учению о карме, каждый человек получает воздаяние соответственно своим поступкам (хорошим или дурным). Только «тот достигает того места, откуда не рождаются вновь, кто никогда не запятнан» (Катха-упанишад, I. 3. 8), т. е. кто заслужил это при жизни на земле. У каждого человека есть своя дхарма, свой закон образа жизни, предустановленный свыше. Так, дхарма брахманов и кшатриев состоит в том, чтобы управлять обществом, осуществлять государственную власть. В обязанности вайшьев входит содержание брахманов, кшатриев и самих себя; они должны заниматься земледелием, разведением скота, ремеслом и торговлей. Дхарма шудр состоит в том, чтобы служить членам трех высших варн (в качестве слуг) и заниматься ремеслом. Уклонение человека от выполнения своей дхармы может привести к тому, что его душа возродится в телесной оболочке животного или даже насекомого. При неуклонном выполнении дхармы душа может возродиться в человеке более высокого общественного положения. Социальная направленность этого учения совершенно очевидна.

Рассматривая вопрос о взаимоотношении человека и субстанции, об активности человека, авторы Упанишад высказывают отдельные мысли о познании. Для некоторых авторов процесс познания, переход от незнания к знанию означает переход от одного (низшего) состояния атмана к другому (высшему) состоянию.

¹ С. Радхакришнан считает, что определение первичной реальности словами «атман-Брахман» означает ее характеристику с двух сторон субъективной (атман) и объективной (Брахман) (см.: *Радхакришнан С. Индийская философия.* Т. I. Гл. IV).

Всего, по их утверждению, имеется четыре состояния атмана: бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений и турия.

Пребывание всеобщего атмана на Земле рассматривается как сон. Первый (низший) вид сна (первое состояние атмана) — действие атмана в человеке во время бодрствования, т. е. когда человек занимается своей повседневной деятельностью, трудится, накапливает необходимые навыки и знания; это первый (низший) вид познания. В состоянии бодрствования человек, его атман в наибольшей степени удален от «истины» (всеобщего атмана), так как все его внимание поглощено «грубой», «неистинной» материей.

Второй вид сна (второе состояние атмана) — действие атмана в теле человека, когда тот спит и видит сны.

Это второй, более высокий вид познания, ибо, когда человек спит, его индивидуальный атман как бы «отходит» от тела, от повседневных забот и впечатлений и «приближается» ко всеобщему атману, к «истинной» жизни.

Третий вид сна (третье состояние атмана) — действие атмана в теле человека, когда тот спит и не видит снов. В этом состоянии, составляющем третий вид познания, индивидуальный атман «растворяется» во всеобщем атмане и испытывает «радость».

В четвертом состоянии (турия) атман вообще ничего не испытывает, полностью «отключается» от всех — даже самых «тонких» — связей с материальным миром, сливается со всеобщим атманом, становясь тождественным ему.

Трудно сказать что-либо определенное о том, что представляет собой «турия» как вид познания. Предоставим слово самим авторам Упанишад. Турия — это «не познание, направленное на внутреннее; она не познание, направленное вовне; она не познание, направленное на то и на другое; она — сгусток познания; она не познание и не не-познание. Она невидима, неизреченна, неуловима, неразличима, непостижима, неуказуема, она суть знания в едином атмане, она то, в чем растворяется видимый мир, она бесстрашна, милостива, и недвойственна. Она — атман; ее должно познать» (Мандукья-упанишада, 7).

В Упанишадах затрагиваются и другие аспекты проблемы познания. В частности, уделяется большое внимание психологической стороне процесса познания, тому состоянию человека, которое, по мнению древних индийцев, способствует достижению высшего познания — слияния индивидуального атмана со всеобщим. Так, в ряде текстов излагается учение о познании «путем йоги» (Мундака-упанишада, III. 2; Кахта-упанишада, II. 3 и др.)¹.

Наряду с этим следует отметить высказывания авторов Упанишад о значении слова, об образовании речи из слов, о разуме, «направляющем» мысль, и т. д. В Чхандогья-упанишаде говорится о неразрывной связи мысли со своей материальной «опорой»

¹ О путях познания, или методах «освобождения» йогам (карма-йога, бхакти-йога, джнана-йога, раджа-йога) см. главу о философии Вивекананды.

(дыханием); о необходимости различать мысль о вещи от самой вещи; о «познании познания». В Брихадараньяка-упанишаде (I. 5) рассматривается связь между ощущением («чувством») и мышлением («мыслью»).

Тексты Упанишад содержат исключительно ценный материал для изучения закономерностей процесса перехода от единичных понятий к общим, от конкретных — к абстрактным и, наконец, к категориям.

С историко-философской точки зрения ведическая литература имеет огромное значение для изучения и понимания истории всей последующей индийской философии.

Как уже упоминалось, в Индии существует многовековая традиция, согласно которой все философские системы делятся на две большие группы: ортодоксальные (правоверные, признающие авторитет Вед) и неортодоксальные. К числу ортодоксальных относятся, главным образом, шесть основных школ: веданта, миманса, санкхья, йога, ньяя и вайшешика. К числу неортодоксальных — три: школа черваков-локаятиков, буддийская и джайнская.

Однако все названные системы (школы) так или иначе сложились и оформились под непосредственным влиянием Вед, и традиционное деление этих систем не выражает ни действительного существа различия между ними, ни подлинного характера влияния на них со стороны Вед¹. Как уже отмечалось, ведическая литература содержит элементы противоположных воззрений — материалистических и идеалистических (хотя преобладают последние). Поэтому следует различать два основных направления, по которым Веда оказывали влияние на последующее развитие индийской философии. Так, идеалистическая концепция веданта восприняла из Упанишад положения о Брахмане как первопричине всех материальных предметов и явлений природы; об атмане как абсолютной душе, первопричине всех индивидуальных «сознаний» или душ; о карме как субстанциональном нравственном законе и др.

Форма постановки и решения философских проблем в Упанишадах (как, впрочем, и в веданте нового времени) чрезвычайно своеобразна.

В Катха-упанишаде, например, основной вопрос философии ставится как проблема сущности и соотношения жизни и смерти; или же — в наиболее широком плане — сущности и соотношения потустороннего («того») мира (мира атмана — Брахмана) и по-

¹ «Правоверность» в Древней Индии определялась не столько с точки зрения верований, убеждений, сколько с точки зрения социальной, политической: от правоверного требовалось точное соблюдение правил общественных взаимоотношений, законов варн, ведических обрядов. Правоверность — это скорее *Cild*, т. е. поведение, нежели *Craddha*, что означает благочестие, почитание предков жертвами и лишь потом «вера». По философским взглядам Санкхья и буддизм часто весьма близки друг к другу, иногда гораздо ближе, нежели «безбожная Санкхья» и «безусловный монизм» (анирбхедаадвайта), и все же оба эти течения причислены к шести правоверным учениям, тогда как буддизм считается ересью.

слюстороннего («этого») мира (мира природы). Литературной формой изложения служит притча.

Приводим эту притчу в кратком изложении.

Однажды один правоверный индус воспыал желанием заслужить высокую награду на небесах. С этой целью он приготовился принести такую жертву, которая требовала отказа от всего самого ценного. У него был сын по имени Начикета. Сын заметил, что его отец приносит в жертву богам то, чем он не особенно дорожит, с чем ему не жалко расстаться. Сын знал, что отец очень любит его. И вот однажды сыну пришла в голову мысль, что отец должен будет принести в жертву его. И он спросил у отца: «А кому ты хочешь отдать меня?» Отец уклонился от ответа. Через некоторое время сын повторил вопрос, уже в более настойчивой форме, но опять не получил ответа. Вскоре он снова задал вопрос. На этот раз отец так рассердился, что в порыве гнева сказал: «Я отдам тебя Смерти».

По обычаям страны, отец, сказав так, обязан был сдержать свое слово, и сын отправился к Смерти. Придя к Смерти, Начикета не застал ее дома. Три дня и три ночи жил он в ее доме, не пользуясь обычным гостеприимством. По обычаям страны, если пришел гость, ему прислуживают и хозяин, и домашние: приносят воды умыться, кормят его и т. д. Когда Смерть вернулась домой и увидела, что Начикета жил все это время у нее, не пользуясь гостеприимством, то она сказала ему, желая загладить свою вину: «Будь здоров, Начикета. Так как ты в моем доме не ел и не пил три дня и три ночи, то проси у меня три дара и я исполню все, что ты потребуешь».

В качестве первого дара Начикета попросил Устрой так, чтобы отлегло на сердце у отца моего, чтобы не был злобен он, не гневался на меня, а любезно приветствовал, когда ты меня отпустишь», Смерть ответила «Пусть будет так!»

«Вторым даром,— сказал Начикета,— будет вот что. Скажи мне, что нужно делать, чтобы попасть на небеса. Я страстно желаю узнать истину, ведь говорят, что на небесах нет места ни страху, ни печали, ни гневу, ни жажде, ни голоду, ни смерти» Смерть отвечала: «Я расскажу тебе об этом, и ты станешь на твердую почву, которая скрыта от людей во тьме». И Смерть рассказала Начикете про «божественный огонь»¹ который скрыт в человеке и который есть наш истинный жертвенник «Божественный огонь проведет тебя в вечную жизнь»²,— заключила Смерть.

«Третьим своим даром,— сказал Начикета,— я избираю вот что. Когда умирает человек, то некоторые утверждают, что он продолжает существовать, другие же говорят, что тело разлагается и от человека не остается ничего. Я хочу узнать истину. Научи меня». «Это тонкий предмет,— ответила Смерть.— Человеку это очень трудно понять. Позволь мне уклониться от ответа и выбери в качестве третьего дара что-либо другое».

Начикета настаивал на своем: «Нет, я не выберу себе иного дара, ответь на мой вопрос». Смерть сказала: «Выбирай что угодно, выбирай себе сыновей и внуков, желай, чтобы они прожили по сто лет, выбирай себе стада скота, слонов, лошадей, выбирай сколько хочешь золота, живи на земле, где хочешь и столько лет, сколько пожелаешь, придумай что-либо равноценное избранному тобой дару, бери богатства, пользуйся долголетием, только не спрашивай у меня о смерти».

Начикета продолжал настаивать на своем: «Нет, оставь при себе все эти удовольствия и богатства. Богатством никого не сделаешь счастливым. Дай человеку все богатства мира,— что ему с ними делать, когда ты, Смерть, явишься перед его лицом! Расскажи мне о том, чего никто не знает, о том, что будет «после». Я не выберу себе ничего иного, я хочу знать то, что скрыто от людей».

¹ «Божественный огонь» — это душа, согласно Катха-упанишаде, является бессмертной и составляет сущность человека.

² Эта мысль встречается и в других упанишадах. Так, в Шветашватара-упанишаде записано, что когда истинная природа собственного атмана становится как бы светочем, видят, сосредоточиваясь, истинную природу Брахмана.

И вот Смерть была вынуждена в конце концов дать ответ на третий вопрос. Она сказала «Существуют в мире добродетель и удовольствие. Они ведут человека к разным целям и могут связать его. Мудрый предпочитает добродетель, а безумный с жадностью спешит ловить удовольствия». Смерть с похвалой отметила, что Начикета ищет мудрости, знания. Удовольствия, которые она ему предлагала, не соблазнили его. И Смерть продолжала «Люди, ослепленные богатством и думающие, что существует только тот внешний мир, в котором они живут, а другого мира нет,— такие люди неизбежно попадают под мой удар. Истинная сущность находится в людях. Атман — это высшее начало жизни — не может быть постигнут ни посредством священных книг Вед, ни разумом, ни наукой. Только кто постигает атман, кого избирает бог. Тот, кто постиг атман, избегает смерти. Кто распознает беззвучный, неосознаемый, не имеющий ни облака, ни вкуса, ни запаха, не исчезающий, непреходящий, не имеющий ни начала, ни конца сверхвеликий, постоянный (атман), тот вырывается из пасти (смерти)».

Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош и другие виднейшие ведантисты нового времени вновь и вновь возвращаются к этой «проблеме проблем»: что будет «после»? Ссылаясь на Катха-упанишаду, Вивекананда пишет, что всякий раз, когда человек умирает, возникает спор: одни говорят, что он ушел навсегда, другие, что он все еще живет. В чем истина? Философские и религиозные учения всех стран и народов, продолжает Вивекананда, содержат множество ответов на этот вопрос. В то же время известны попытки уничтожить саму постановку этого вопроса. Однако пока существует смерть, все эти попытки останутся безуспешными. Мы можем свободно говорить о том, что не видим ничего по ту сторону могилы, что все наши надежды всецело должны быть в пределах этой земной жизни; мы можем целиком уйти в жизненную борьбу; все окружающее нас, весь мир, может быть, будет мешать нам выйти из тесных рамок личной мимолетной жизни. Но стоит нам заслышать приближение смерти, как снова встает перед нами вопрос: «Что такое смерть? Не конец ли это всему, за что мы так жадно цепляемся, как будто все это — самое действительное из действительного?» В одно мгновение мир меркнет и исчезает. На краю этой зияющей пропасти — смерти — даже самый закоснелый ум содрогнется, отступит и задаст себе неизбежный вопрос. Надежды и труд целой жизни — все рушится в одно мгновение. Человек живет желанием быть счастливым; мы хватаемся за все во внешнем мире в надежде найти это счастье. Юноша, которому жизнь еще улыбается, верит, убежден, что весь этот мир — счастье. Но за приливом жизни идет неизбежно отлив. Все преходяще: наслаждение и страдание, богатство и нищета, даже сама жизнь. Все проходит... Ауробиндо Гхош, выделяя главное в предмете современной индийской философии, писал: «Что было до рождения и что будет после смерти — таковы вопросы».

Такая постановка вопроса в условиях Индии была не случайной. «Следует помнить,— писал Д. Неру,— что в Индии философия не была исключительным достоянием узкого круга философов или ученых мужей. Философия являлась важным элементом религии масс. Она проникала к ним в упрощенной форме и создавала философское мировоззрение, ставшее в Индии почти столь же общим, как и в Китае. Для некоторых эта философия была глу-

бокой и сложной попыткой познать причины и закономерности всех явлений, поисками конечной цели жизни и попыткой найти органическое единство во многих противоречиях жизни. Но для большинства это было гораздо более простым делом, которое все же давало какое-то ощущение цели, причины и следствия и заставляло мужественно переносить испытания и несчастья, не теряя при этом жизнерадостности и присутствия духа»¹.

Содержащиеся в Упанишадах материалистические идеи получили дальнейшее развитие, например, в системе чарваков-локаятиков. Отбрасывая идеализм и мистику, материалисты развивали следующие положения: субстанциальной основой всего сущего служат материальные элементы: вода, земля, огонь, воздух; существует только этот мир, природа; внешний мир независим от человека; он может быть изменен, но не мыслью, магией, жертвоприношением или молитвой, а путем физического воздействия; никакой сверхъестественной «цели» нет, природа управляется и направляется сама собой.

Ведическая литература по своему содержанию исключительно богатая и разносторонняя. Она имеет огромное значение для исследования истории философии, религии, права, психологии, этики, эстетики, языка, естествознания и, наконец, самих форм общественной жизни Древней Индии. В ведической литературе берут свое начало также и многие категории современной индийской психологии, этики и эстетики. Некоторые психологи, особенно сторонники школ йогов, до сих пор продолжают разработку учения о «дыханиях» (пранах). В веданте, буддизме и других школах разработаны системы этических категорий, созданы целые «науки поведения», в которых используется учение Упанишад о карме, дхарме и самсаре (перевоплощении душ). В основу эстетических теорий веданты положено учение о Брахмане — атмане как источнике прекрасного и т. д.

§ 2. ПЕРИОД ФИЛОСОФСКИХ СУТР И ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ (СИСТЕМ)

В этот период, продолжавшийся почти целое тысячелетие (прибл. V в. до н. э. — IV в. н. э.), литературная форма Упанишад постепенно сменялась формой сутр².

Сутры как по содержанию, так и по языку крайне лаконичны. Каждая фраза сутр состояла из нескольких грамматически мало связанных между собой слов, а иногда только из одного сложного слова. Последовательность фраз составляла всю «нить» (сутра) изложения, а каждая фраза — «узелок» или «бусинку» для запоминания преподанного философского положения. С веками сутры стали обрастать различными толкованиями — бхашья, которые

¹ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955. С. 85.

² Сутра (букв. «нить») — афоризм или собрание афоризмов, излагающих суть философского мировоззрения.

наслаивались одно на другое. По создавшейся традиции, последующие мыслители, даже самые крупные, выступали не как творцы новых систем, а лишь как толкователи древней традиции, вкладывающие в «тайнопись» сутр свой смысл. А последующие толкователи, объясняя взгляды более раннего и потому более авторитетного толкования, вносили в учение свои взгляды, так что сама сутра терялась среди этого нагромождения и первоначальный ее смысл постепенно совсем утрачивался. Так рождалась бесконечная схоластическая полемика, оттачивавшая мысль в различных логических тонкостях, но истощавшая ее по существу.

В Индии в эпоху раннего средневековья (прибл. IV—XI вв.) сила традиции комментирования была настолько велика, что ни один из философов страны не именовал себя создателем новой философии, хотя многие из них имели на то полное основание. Даже творец адвайты — крупнейшей философской системы объективного идеализма — гениальный Шанкара скромно говорил о себе, что он всего лишь ... комментатор веданты.

Со временем — во второй половине периода сутр — возникла потребность в конспектировании основ различных систем, хотя бы кратких, без особых толкований, но достаточно понятных для подготовленного читателя. Так возникают карики — пособия, излагающие философские учения. В обобщении — периодом карик считается первая половина первого тысячелетия нашей эры.

Наибольшее развитие и распространение получили в Индии следующие *девять систем, или школ: чарвака-локаята, джайнизм, буддизм, веданта, миманса, санхья, ньяя, вайшешика, йога.*

Материализм чарваков-локаятиков

Основателем школы чарвака-локаята и автором сутр этой системы принято считать Брихаспати (прибл. VII—VI вв. до н. э.)¹. Чарваки-локаятики — материалисты. Однако было бы грубейшей ошибкой ограничивать «линию Брихаспати» материализмом чарваков-локаятиков. Это означало бы сужение социальной базы и умаление значения индийского материализма и явилось бы извращением действительной истории. Фактически материалистическая тенденция присуща почти всем системам (школам) индийской философии, в том числе и объективно-идеалистической системе веданта нового времени, что мы показываем во второй части настоящей книги.

Характеризуя философский материализм периода сутр, мы имеем в виду следующие его общие признаки.

Признание, что внешний мир, составной частью которого является человек, существует объективно и, следовательно, не является продуктом его ума, а существует независимо от чьего бы то ни было сознания.

¹ Исходя из этого факта, условно мы назовем историю индийского материализма «линией Брихаспати».

Признание, что внешний мир проявляет себя закономерно, причем его закономерности могут быть изменены не «мыслью», магией или молитвой, а «только физически».

Отрицание того, что существуют сверхъестественные цели. Мир развивается сам собой без вмешательства извне.

Признание источником знаний лишь ощущения человеком предметов или явлений внешнего мира («чувственный опыт»).

Борьба с точкой зрения, согласно которой знание является эзотеричным, врожденным или интуитивным (мистическим).

Признание, что характер жизни и деятельности человека определяется условиями его жизни, а не божеством.

Некоторые из этих признаков в какой-то мере и в той или иной форме присущи многим системам индийской философии периода средневековья или даже нового времени.

Оформление древнеиндийского материализма в самостоятельную философскую систему связано с именем Брихаспати. Другим выдающимся представителем этой школы был Дхишан. В одной из древнейших пуран — в Падмапурне — мы находим следующую запись, что один человек, по имени Канада, открыл великое учение, называемое вайшешика. Готама составил шастры ньяя, Капила написал шастры санкхьи, один брахман по имени Джаймини выступил с величайшим учением атеизма, человек по имени Дхишан — с презренным учением чарвака, и сам Вишну в целях сокрушения демонов выступил в образе Будды с насквозь неблагоприятным учением буддизма.

Приведенное место из Падмапураны цитирует и Виджнянабхикшу — крупнейший представитель философии санкхьи. Имя Дхишана упоминается в «Махабхарате» («Шанти парва» и «Шалья парва»), в писаниях Ману и т. д. Выражая настроения и чаяния беднейших слоев индийского общества, Дхишан резко критиковал брахманизм, ведическую религию, идеологию жрецов. Создатели Вед, говорил он, были лицемерами и мошенниками. Жрецы, ссылаясь на Веды, обманывают простодушных людей бессмысленным набором слов и живут в роскоши за счет приношений бедного населения. Жрецы требуют масла, риса, мяса и других продуктов в качестве жертвоприношений. Но кому приносить жертвы? Богов никогда не было и нет. Умершим родственникам? Но они истлели и в пище не нуждаются. Подобно тому, как угасший светильник не загорится, если в него подлить масла, так и умерший человек не воскреснет, если мы исполним обряд жертвоприношения. Даже если допустить, что наши умершие родственники нуждаются в пище, то на каком основании мы должны передавать продукты в руки жрецов? Почему для того, чтобы накормить покойников, наши продукты должны поесть жрецы? Это равносильно тому, как если бы мы, желая сделать сытыми жителей одной деревни, накормили бы жителей другой деревни.

Отвергая идею существования Бога, чарваки признали в качестве субстанции *четыре материальных элемента: землю (кшити), воду (ап), огонь (тедж) и воздух (марут)*. Из сочетания этих

элементов возникают все предметы и явления природы, как материальные, так и духовные. Душа есть тело, обладающее сознанием, и вне тела душа не существует. Сознание возникает из бессознательных элементов как временное их сочетание в особом виде и при определенных условиях. Аргументируя это положение, Дхипаи говорил, что если человек съест порцию риса и порцию мелассы (вид патоки из сахарной свеклы), он не опьянеет. Однако из смеси риса и мелассы готовится вино, которое может опьянить человека. Сознание есть не что иное, как результат особого процесса комбинации материальных элементов. Смерть человека означает одновременное разрушение сознания и души. Чарвака по имени Аджиту Кешакамбали (VI в. до н. э.) говорил, обращаясь к махарадже Аджаташатру: «И глупец, и мудрец — оба умирают со смертью тела, оба погибают, после смерти у них нет бытия».

Выступая против религиозных суеверий, позволяющих держать народ в невежестве и порабощенном состоянии, чарваки противопоставили фантастическим религиозным видениям понимание процесса познания как исключительно результата чувственного восприятия. Конечно, подобная точка зрения наивного сенсуализма страдала своими слабостями. Признавая ощущения и восприятия единственными источниками познания, чарваки не понимали диалектического единства чувственного и рационального моментов в процессе познания. Результаты познавательной деятельности человека в форме абстрактного мышления они считали недостоверными и неистинными или во всяком случае ненадежными, содержащими элементы субъективного произвола и ошибок. Ум (т. е. абстрактное мышление), говорили чарваки, без ощущений и восприятий не существует. Суждения и умозаключения возможны лишь на основании тех данных, которые были получены чувственным путем. Более того, абстрактное, логическое мышление (ум) ничего не может «добавить» к тому, что было дано в ощущениях. Иначе говоря, чарваки не видели диалектики перехода от познания явлений к познанию сущности, слишком ограниченно и узко понимая человеческую практику и ее роль в познавательном процессе. Для них практика — это сам процесс чувственного восприятия единичных предметов или явлений природы. Роль практики как критерия истины они сводили к проверочному действию наших органов чувств.

Однако надо иметь в виду, что для чарваков прежде всего было важно нанести сокрушительный удар по идеологии брахманизма. «Материалисты, — писал Джавахарлал Неру, — нападали на авторитет и на непогрешимость в мышлении, религии и теологии. Они критиковали Веды, институт жрецов и традиционные верования и провозглашали, что убеждения должны быть свободными и не должны зависеть от предположений или попросту от авторитета прошлого. Они восставали против всех форм волшебства и суеверий. Во многих отношениях общий дух их теории подобен современному материалистическому подходу; они хотели избавить-

ся от оков и бремени прошлого, от рассуждений по вопросам, не поддающимся восприятию, от поклонения воображаемым богам»¹.

Противники материализма (главным образом, жрецы, брахманы), не ограничиваясь преследованием самих философов-материалистов, сжигали их произведения, в результате чего материалистическая литература (литература чарваков-локаятиков) была почти полностью уничтожена. «Среди утерянных книг, — отмечал Неру, — вся литература о материализме, возникшем вслед за периодом ранних Упанишад. Единственные найденные до сих пор ссылки на него содержатся в критике и в тщательных попытках опровергнуть материалистические теории»².

Для материализма чарваков характерна прямая и непосредственная направленность против идеалистических и религиозных учений, стремление доказать несостоятельность идеализма, изобличить ложь и обман религии, ее проповедников. Таким образом, главной задачей чарваков является не столько создание стройной философской системы, сколько разоблачение идеологии брахманизма.

Учение чарваков-локаятиков можно свести к следующим положениям.

1. Основой всего сущего являются четыре материальных элемента (*mahābhūta*): огонь, земля, вода и воздух³. Элементы «самодетельны»; им внутренне присуща своя сила (*svabhava*).

2. Существует только «этот мир» («лока»); никакого потустороннего, загробного мира нет⁴. Нет и жизни «после», т. е. после смерти человека жизнь его не только не продолжается «там» (в мире Брахмана — атмана), но и не возрождается «здесь» (на Земле). «Пока жизнь еще ваша, — писали чарваки, — живите радостно: никто не может избежать пронзительного взгляда смерти; и раз уж этот взгляд все равно испепелит наш остов, то как он сможет когда-либо снова возродиться?»⁵.

Критикуя религиозно-идеалистическое положение о том, что «сознание есть свойство бессмертной души», чарваки утверждали, что со смертью человека умирает и его сознание, а сам человек

¹ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955. С. 99.

² Там же, с. 98. Эту же мысль мы находим во многих других исследованиях, посвященных истории индийской философии. Видный ученый-марксист Д. Чаттопадхьяя пишет: «Мы располагаем лишь несколькими фрагментарными отрывками из локаят, причем все они сохранились в передаче их противников, то есть тех, кто включал эти свидетельства в свои труды единственно для опровержения и осмеяния локаятиков. Поэтому восстанавливать локаят приходится, отправляясь от враждебно настроенных свидетельств о ней» (Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961. С. 11—12).

Таким образом, подлинники произведений чарваков до нас не дошли; сохранились лишь некоторые выдержки из них (на санскритском языке).

³ Отсюда одна из наиболее вероятных версий о происхождении названия «чарвака»: «чар» — четыре, «вак» — слово («четыре слова»).

⁴ «Лока» означает мир, поэтому древнеиндийскими материалистами иногда называют «локаятиками». Этимология слова «лока» — «то, что распространено среди народа»; «то, что есть по существу своему мирское».

⁵ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. С. 236.

распадается на четыре элементарных первоэлемента. «Человек состоит из четырех элементов, — писали они. — Когда человек умирает, элементы земли возвращаются и снова попадают в землю, элементы воды возвращаются в воду, элементы огня возвращаются в огонь, а элементы воздуха — в воздух; чувства растворяются в пространстве»¹.

3. Никаких сверхъестественных (божественных) сил не существует. Бог — выдумка богатых людей для обмана бедных. Религия брахманизма, учили чарваки, как и всякая другая религия, несостоятельна и вредна, ибо она отвлекает внимание и силы бедных людей на поклонение воображаемым богам, на совершение жертвоприношений неведомым силам, на выслушивание отвлеченных проповедей и т. д. Религиозные писания основаны на фантазии определенной кучки людей, которые материально заинтересованы в этом.

4. Не существует души — в том смысле, в каком о ней говорят служители религиозного культа и согласно с ними философы. Мыслит материя, а не душа, якобы существующая независимо от материи.

5. Закон кармы (воздаяние за дела добрые и худые) — выдумка сторонников религии, подхваченная философами-идеалистами. Источник зла на земле надо усматривать не в свойствах человеческой природы, не в неизбежных страданиях, якобы предопределенных свыше, а в жестокости и несправедливости, существующих в обществе.

6. Единственным источником познания природы является чувственное восприятие. Только непосредственное восприятие (с помощью пяти органов чувств) дает человеку истинное знание (*pratyaksa*). Только то существует, что может быть непосредственно воспринято. То, что невоспринимаемо, не существует; не существует именно потому, что оно невоспринимаемо. Под «невоспринимаемым» чарваки имели в виду прежде всего такие религиозные «сущности», как бог, душа, небесное царство и т. п.

Восприятия, согласно чарвакам, бывают *двух видов: внешние и внутренние*. Внутренние восприятия возникают в результате действий разума (*manas*). Внешние восприятия связаны с деятельностью пяти органов чувств.

Соответственно и само «знание» подразделяется на два вида (или формы): первый вид — как результат контакта органов чувств с предметами внешнего мира; второй вид — знания возникают только благодаря мыслительным операциям на основе чувственных данных.

Элементы материализма в философии ньяя

Ньяя (санскр. — правило, основание, метод, логическое заключение, «вхождение в предмет», вывод, логика вообще) — философия

¹ См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I. С. 233.

ская система (школа), оформившаяся приблизительно в конце I в. н. э. Заинителем философии ньяя принято считать Готама (ок. III в. до н. э.). Его «Ньяя-сутра» — произведение в основе своей материалистическое.

Найяики занимались по преимуществу разработкой вопросов теории познания, или «наукой о мышлении» (тарка-видья)¹. Их исходное положение: материальный мир (природа) существует объективно — существование предметов не зависит от источников познания. Предметы и явления природы познаются человеком с помощью пяти органов чувств. Все, что недоступно чувственному восприятию, не имеет реального существования. Поэтому не существует и Брахмы (бога).

Чувственное восприятие предметов рассматривается как пробный камень достоверности (или истинности) наших знаний. Комментарий «Ньяя-сутры», Ватсьяяна (IV в. н. э.) писал о том, что при соприкосновении или контакте (санникарша или самбандха) органов чувств (индрия) со своим объектом мы получаем достоверное познание. Такое познание называется пратьяхша джняна (чувственное познание).

Мышление, способное вести человека к достижению истины, или «познание в согласии с реальностью», возможно, согласно найяикам, лишь при наличии *четырёх элементов*: *субъект познания* (праматри), *объект познания* (прамея), *достоверное познание* (прамити), *умозаключение* (прамана) как средство познания.

Найяики в основном занимались разработкой средств познания (праман). Поэтому для обозначения их учения нередко применяют термин *праманашастра*, или наука о прамапах. Всего признавалось *четыре вида прамап*: *восприятие* (пратьяхша), *вывод* (анумана), *сравнение* (упамана) и *свидетельство* (шабда).

Детальное рассмотрение философии ньяя в нашу задачу не входит. Мы хотим лишь подчеркнуть, что сенсуализм найяиков носит материалистический характер.

Стремясь выявить сходство идей ньяи и чарваков, М. Рой в своей «Истории индийской философии» воспроизводит историческое предание о том, что первая форма этой философии (ньяя. — В. Б.) была вылеплена рукой Брихаспати, поэтому-то до сих пор говорят о познавательной способности (буддхи) Брихаспати.

¹ Найяики были создателями индийской формальной логики. Существует версия, что во время военного похода Александра Македонского в Индию жрецы брахманы сообщили греческому философу Калисфену, находившемуся при армии Александра, полную систему логики ньяя, которую Калисфен передал Аристотелю. Эта логика якобы была положена в основу логического учения Аристотеля. Данная версия одно время получила широкое распространение в странах Востока. Однако современные ученые отвергают ее. «В сущности, ньяя значит логика, или наука правильного рассуждения, — пишет Джавахарлал Неру. — Она походит во многих отношениях на силлогизмы Аристотеля, хотя между ними имеются и существенные различия. Принципы, лежащие в основе логики ньяя, принимались всеми остальными системами (индийской философии. — В. Б.), и как своего рода умственная дисциплина ньяя преподавалась в школах и университетах Индии на протяжении всего древнего и средневекового периода и даже до сегодняшнего дня» (Неру Дж. Открытие Индии С. 190).

Позднее, в эпоху раннего средневековья, когда вместо религии брахманизма утвердился индуизм и натиск религиозной ортодоксии на материализм усилился, в рядах пайяников появились проповедники идеализма и теистических настроений (Вачаспати, Удаяна, Вардхамана и др.). Возникли различного рода попытки «логического доказательства бытия божия», проповеди веры в наличие индивидуальной души как субстанционального бытия и т. д. Вместе с тем атеистическую линию Готами продолжали отстаивать Ватсьяна, Уддйотакара и Вишванатха.

Следует заметить, что в трудах современных буржуазных ученых имеется в виду прежде всего средневековая ньяя, а точнее сказать — ее теистические и идеалистические привески. Аналогичным образом обстоит дело и с философской системой вайшешиков.

Элементы стихийного материализма и диалектики у вайшешиков

В исторической и философской литературе принято считать, что основателем школы вайшешиков и автором Вайшешика-сутры является Канада (прибл. III в. до н. э.). Окончательная редакция сутр относится ко времени не позднее I в. н. э.

Исследования советских индологов убедительно показали, что под религиозно-идеалистической оболочкой системы вайшешиков, относимой большинством буржуазных авторов к идеалистическим и теистическим системам, живым ключом бьет материалистическая тенденция, составляющая основное рациональное зерно системы. И это не случайно, ибо из всех систем индийской философии философия вайшешиков была наиболее тесно связана с естественными представлениями древних индийцев.

Вайшешики исходят из признания объективного существования *двух миров: сверхчувственного и чувственного*. К рассмотрению сверхчувственного мира они подходят с дуалистических позиций, к рассмотрению чувственного мира — с позиций материалистических.

Мы ограничимся лишь кратким изложением атомистики вайшешиков.

Согласно Вайшешика-сутре, в основе развития чувственного мира лежат атомы, которые существуют в пространстве; их бесчисленное множество; они вечны. Все сущее состоит из четырех основных элементов: земли, воды, света (тедж) и воздуха. В соответствии с этим атомы, из которых состоят элементы, делятся на четыре рода: атомы земли, атомы воды, атомы света и атомы воздуха. Акаша (эфир) не имеет атомистического строения; он заполняет пустое пространство между атомами.

Атомы непроницаемы, так как они неделимы. Их неделимость иллюстрируется следующим примером. Представим себе, что мы разъединили ткань, тогда получаем пряжу. Следуя таким путем дальше, мы из этой пряжи получим хлопок, который можно разделить на бесконечно маленькие частицы. Наконец, мы достигаем **такого положения, когда эти маленькие частицы хлопка уже не**

могут быть дальше делимы. Такая бесконечно малая и неделимая частица и называется атомом. Самая ничтожно малая частица, из комбинаций которых состоит мир, — это атом.

Сравнивая атомистические теории Демокрита и Канады, мы находим между ними значительные расхождения.

Согласно Демокриту, атомы неделимы, неизменны, качественно однородны и отличаются друг от друга лишь количественными чертами: формой, величиной, а также порядком и положением. На этой основе была разработана детерминистическая теория вселенной, согласно которой каждое событие является результатом необходимости, и в мире нет случайных предметов или явлений. Эпикур, продолживший линию Демокрита, придал атомам свойство иметь вес и постулировал, что им свойственно, кроме вертикального, еще и наклонное движение или отклонение от прямой линии. Таким образом, необходимость была дополнена случайностью; движение атомов было признано свободным.

Согласно учению Канады, каждый атом качественно отличается от других, обладая «вишешей», т. е. неповторимыми особенностями, которых существует столько же, сколько и самих атомов.

Если, по Демокриту, атомы находятся в вечном и непрерывном движении, то Канада считает атомы неподвижными, инертными, лишенными внутреннего движения. Движение атомов — их соединение и разъединение, механическое перемещение вызвано внешней причиной, то есть воздействием внешнего предмета. Это «видимая» причина. Кроме видимой (осязаемой, наглядной, доступной восприятию) причины Канада постулирует существование «невидимой» (адришта) причины, которая рассматривается как первопричина всех атомов. Сила адришты — «природная», но не божественная.

Итак, атомистическую теорию вайшешиков следует характеризовать как теорию материалистическую. Они исходили из признания материальности мира и рассматривали мышление человека (сознание, ум) как продукт материальных атомов.

Материализм философии санкхья¹

Основоположителем философской системы санкхья и автором «Санкхья-сутры» принято считать Капилу (прибл. VI—V вв. до н. э.). Поскольку «Санкхья-сутра» не дошла до нас, мы пользуемся источниками более позднего времени: «Санкхья-каррика»

¹ Относительно происхождения названия этой философской системы среди индологов нет единого мнения. Существуют два основных значения слова *samkhya*. 1) счет, исчисление. 2) углубленное обдумывание, рассуждение, исчисление «про» и «против», борьба в интеллектуальном и физическом смысле.

Исходя из первого значения слова, Гау, например, объясняет название «санкхья» тем, что в этой системе перечислялись принципы Упанишад. Однако правы, на наш взгляд, те ученые (С. Радхакришнан, М. Рой и др.), которые исходят из второго слова.

Значение слова «санкхья» близко русскому «любомудрие» и греческому «философия», «диалектика».

Ишвары Мишры (III—IV вв. н. э.), «Санкхья-таттва-каууди» Вачаспати Мишры (IX в.) и др.

Исходное положение Капила: мир — материален. Материя (пракрити) — первооснова всего сущего, она вездесуща, вечна и едина. Движение пракрити так жеечно, как и она сама. Исначальная пракрити не обусловлена никакой внешней причиной, ибо материя (пракрити) не имеет ни начала, ни конца. «Мир не создавался, а следовательно, и не было его создателя, — писал Капила, — причиной мира был мир; мир развивается постепенно».

Капила признавал объективность причинно-следственных связей в природе, саморазвитие природы от низших форм к высшим. В первой шлоке «Санкхья-карики» говорится, что наблюдается непрерывность в развитии мира от низшего к высшему... Ничто не может возникнуть из того, что не существует... Существует тесная связь причины со следствием. Если бы этого не было, то всюду в любой момент могло бы возникнуть все что угодно. Каждая причина обуславливает особое следствие, и не может быть причины без следствия. Следствие всегда неотделимо от причины. Поэтому всякое существование обусловлено.

Материалистическое учение о причинно-следственных связях Капила использовал для обоснования своего атеизма, для критики религии брахманизма. «Если первопричина есть бог (Брахма), — писал он, — а мир — следствие, то обнаруживается несоответствие между причиной и следствием. Однако не может быть несоответствия причины и следствия. Причина этого мира — материя (пракрити). Вселенная есть результат видоизменения материи».

Бросается в глаза, что Капила при изложении своих философских взглядов с первых же слов прибегает к категории причинности. И это не случайно. Дело в том, что позиция санкхьи по вопросу о причинности послужила решающей исходной посылкой для определения ее философской линии. Известно, что В. И. Ленин, критикуя махизм, указывал: «Вопрос о причинности имеет особенно важное значение для определения философской линии того или другого новейшего «изма» ... »¹.

Факты говорят о том, что это ленинское указание целиком и полностью сохраняет свою методологическую силу и по отношению к старейшим «измам».

Согласно учению санкхьи, все (всякое явление) имеет свою материальную причину. При этом отношения между следствием и причиной мыслятся таким образом, что первое всегда наличествует (пребывает) во втором². Санкхья выдвигает следующую аргументацию:

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 157.

² Заметим, что буддисты, найяики и вайшешики придерживаются иной позиции в этом вопросе. Следствие, с их точки зрения, реально не существует в материальной причине. Аргументация: если бы следствие уже существовало в материальной причине, то отпала бы надобность в действующей причине (Если, к примеру, горшок существует уже в глинне, то для чего в таком случае нужен гон-

Существуют два вида причин: *материальная* (в которой потенциально скрыто следствие) и *действующая, или производящая* (которая помогает проявиться следствию). Однако, если признать, что в материальной причине нет следствия, то понятие «производящая причина» теряет смысл, ибо у нее нет объекта действия.

Признание, что следствие возникает из причины, в которой оно не содержится, равносильно утверждению, что из несуществования возникает существование, из ничто — нечто.

Следствие по природе своей должно быть тем же, что и причина; у них одна основа. Ткань может быть из пряжи (а не из молока); творог может быть из молока (а не из пряжи) и т. д.

Учение о том, что следствие существует до своего появления, называется саткарья-вада¹.

Итак, санкхья исходит из признания, что беспричинных явлений нет. Все в природе имеет свою причину, в том числе тело и душа, ощущения и интеллект, представляющие собой «ограниченные и зависимые предметы».

Беспричинна лишь «причина всех причин и следствий» — пракрити (материя). «Продукты причинны, а пракрити не причинна; продукты зависимы, а пракрити независима; продуктов много, они ограничены в пространстве и времени, а пракрити одна, она всепроникающа и вечна»².

Пракрити, согласно учению санкхья, состоит из *трех сил, или гун: саттва, раджас и тамас*. Саттва считается легким и освещающим, раджас — побуждающим и подвижным, тамас — тяжелым и сдерживающим. Анализ «Санкхья-карики» показывает, что саттва — это по сути дела потенциальное сознание; раджас — источник движения, действия, развития; тамас — это то, что сдерживает действия, тормозит развитие. Все эти три гуны, составляющие основу всякого предмета или явления, неразрывно взаимосвязаны и взаимообуславливают друг друга. Они связаны так же тесно, как пламя, масло и фитиль лампы.

Гуны — своего рода «начала»: масса (тамас), энергия (раджас) и сознательное начало (саттва)³. В природе все и вся как бы «заряжено» этими тремя началами. Взаимодействие между

чар?). Учение (вада) о том, что следствие не существует в его материальной причине до того, как оно порождено, иногда называют «арамбхавада», т. е. учением о зарождении нового в следствии.

¹ Теории саткарья-вада придерживаются и адвайта-ведантисты, но с той существенной разницей, что переход причины в следствие объявляется только видимостью, иллюзией (виварта). При этом дается пояснение: если мы увидели веревку и приняли ее за змею, то это вовсе не значит, что веревка превратилась в змею. Подобно этому, если Брахман сотворил нашу вселенную, это вовсе не значит, что он реально превратился в созданную им вселенную. Брахман (в данном случае — причина) остается тождественным самому себе, неизменным, а вселенная (в данном случае — следствие) — это иллюзия, видимость.

² Радхакришнан С. Индийская философия. Т. II С. 229.

³ Дасгупта С. A History of Indian Philosophy. Vol. I. Cambridge P. 243—244. саттву понимают как intelligence stuff (материя мысли), раджас — как energy stuff (материя энергии) и тамас — как mass stuff (материя массы).

ними состоит в том, что энергия не может существовать без массы, а сознательные явления не бывают без энергии. Как же возникает, образуется предмет или явление? Процесс начинается с того, что отдельные частицы трех начал, безразлично рассыпанные в первичной материи, собираются в целые под влиянием естественного родства; тогда получается неравное давление в разных частях материи и вместо единой безразличной материи постепенно образуются тела, различающиеся друг от друга.

Возникновение (образование) какого-либо предмета или явления не означает создания материи, равно как и гибель единичного предмета или явления не означает уничтожения материи. В процессе эволюции природа количественно не увеличивается и не уменьшается. Материя не может быть ни создана, ни уничтожена. Сумма всей материи — всех ее действительных или возможных состояний — всегда остается постоянной. Элементы материи находятся в вечном движении, которое не может остановиться ни на одно мгновение; всякий материальный процесс, всякий рост или умирание представляет собой не что иное, как перераспределение частиц материи, переход ее из прошлого в настоящее, из настоящего в будущее, или из состояния потенциального в состояние действительное. Перераспределение массы и энергии порождает все разнообразие мира материального, растений и животных.

Мысль о том, что материя («масса и энергия») количественно не увеличивается и не уменьшается, а лишь «перераспределяется» в процессе возникновения или разрушения отдельных (единичных) предметов или явлений природы может быть причислена к ряду гениальных догадок древнеиндийских мыслителей. В самой общей форме здесь довольно четко просматривается идея известного в современном естествознании закона сохранения массы вещества. Вместе с тем следует отметить, что догадка, как форма предвосхищения научной истины, была присуща многим выдающимся мыслителям древности. Мыслители прошлого, писал Ф. Энгельс, гениально предвосхищали бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно.

Материя и закономерности ее эволюционного развития познаваемы. Пути, каналы, по которым человек получает знания об окружающих его предметах или явлениях, — пять органов чувств.

Вся бесконечно разнообразная материя классифицируется на пять основных форм (или «сутьей»): земля, вода, огонь, воздух и эфир. Санкхья рассматривает процесс миропроявления, — как упорядоченное развитие материи от более тонких ее форм до наиболее плотных, которые называются «великими сутями» или «плотными сутями» (*mahābhūta*). Эти «суги» аналогичны «стихиям» греков, только то, что в греко-римской философии называлось «пятой сущью» (*gruintessentia*), санкхья называет первой сущью — пространственностью (*ākāśa*).

Мы не ставим перед собой задачу рассмотрения взаимосвязей и взаимоотношений между гунами и «суги», хотя этот вопрос и в гносеологическом, и в онтологическом плане представляет

большой интерес. Однако следует хотя бы коротко сказать о соотношении между гунами и пракрити. Дело в том, что санкхья — первая и, пожалуй, единственная философская школа в Индии, которая сделала серьезную попытку сформулировать философское понятие материи.

Известно, что в Европе были материалисты (Л. Фейербах, например, в его борьбе против спекулятивной отвлеченности Гегеля), которые отрицали существование материи как бытие «общего», называя ее «пустой абстракцией», и признавали материю лишь как бытие индивидуальных вещей. Подлинно материальны, с этой точки зрения, лишь индивидуальные вещи: этот дом, это дерево, эти листья и т. д. Материально то, что непосредственно дано в чувственном восприятии, т. е. индивидуальные чувственные предметы¹. Однако подобное видение страдало отрывом единичного от общего, нарушая их диалектическое единство.

Философы школы санкхьи допускали отрыв единичного от общего, однако с весьма существенным отличием, признавая реальность того и другого. Материя (пракрити), согласно их взглядам, существует в двух самостоятельных (здесь и допускается метафизический разрыв) формах: общей и единичной.

Материя первой формы («общее») — это субстанция, первопричина мира объектов; в ней гуны находятся в состоянии равновесия, а потому она бескачественна, что лишает человека возможности воспринимать ее с помощью органов чувств. Следовательно, она непознаваема, но непознаваема из-за тонкости, а не из-за несуществования.

Материя второй формы («единичное») — это бесконечное количество движущихся и развивающихся в пространстве и во времени предметов, явлений, событий. Единичное доступно органам чувств, познаваемо².

Камнем преткновения для авторов санкхьи явился вопрос о происхождении сознания.

М. Рой считает, что для объяснения возникновения сознания он (Капила. — В. Б.) создал или придумал пурушу...

Пуруша, по определению Капилы, — это всеведущий, очень тонкий элемент, который в отличие от пракрити обладает сознанием. Пракрити — объект, материя; пуруша — субъект, сознание. Есть основание полагать, что Капила опасался идеалистического истолкования своего положения.

¹ Подобное видение ведет свои истоки от номиналистической традиции. В условиях средневекового номинализма, по словам Маркса, явился первым выражением материализма, боровшимся со средневековой схоластикой. Передовые философы XVII в. (особенно Гоббс, Локк, а также и Спиноза в его учении о единичных вещах) также опирались на принципы номинализма в своей борьбе против аристотелизирующей схоластики. Обращались к этой традиции и французские материалисты как к противоядию против объективного идеализма.

² Непознаваема прадхана — пракрити в состоянии равновесия гун. Познаваема лишь пракрити в состоянии нарушения равновесия гун, то есть познается лишь динамика гун, а не прадхана, познается переход от чистой потенции (avyaktam) к актуальности (vyaktam; Махабхарата, VII. Ч. 2. С. 162).

В отличие от атмана, говорил Капила, пуруша ничего не создает, он пассивен, он лишь пассивный свидетель, активна только пракрити и т. д. Практи — субъект действия; в процессе спонтанного развития она входит в соприкосновение с пурушей и в конечном счете познает себя; пуруша лишен способности самопознания.

Непоследовательность и ошибки школы санкхья в вопросе о происхождении и сущности сознания еще в древности были широко использованы представителями религиозной ортодоксии. В эпоху средневековья Гаудапада, Вачаспати Мишра и другие «комментаторы» (последователи) учения Капилы допустили новые уступки идеализму, признав существование независимых от материи душ.

В целом непоследовательная позиция в этом вопросе вызвала упреки как идеалистов за уступки материализму, так и материалистически ориентированных индийских философов. Так, Радхакришнан критикует Капила за «отступление» от идеализма. «Если принять точку зрения санкхья на пракрити и ее полную независимость от пуруши, — пишет он, — тогда невозможно будет объяснить эволюцию пракрити. Мы не узнаем, каким образом скрытые потенциальности становятся действительными, если не допустим руководящую роль какого-то сознания»¹.

Противоположную позицию в оценке философии санкхья занимает М. Рой, который отмечает, что ее слабость состоит в отрицании историчности развития. Если бы в философии санкхья утверждалось, что на определенной ступени развития мира из вещей возникает сознание (чайтанья), а количественные изменения, достигнув определенной ступени развития, превращаются в качественные изменения, в результате чего появляются новые качества, тогда вся непоследовательность (асангати) ее исчезла бы. Справедливо критикуя «антиисторичность» (метафизичность) философии санкхья, М. Рой, к сожалению, сам допускает ошибку, когда уподобляет материализм Капилы материализму французских философов XVIII в. Дело в том, что французский материализм XVIII в. был историческим продуктом качественно иной эпохи, иного класса, был иным по своему содержанию.

Такова краткая характеристика материализма школы санкхья.

Элементы материализма в джайнизме²

В свете рассматриваемой нами проблемы наиболее ценный материал мы находим в учении джайнизма о бытии.

Джайнисты исходят из того, что первоосновой всего сущего является субстанция, которая делится на протяженную и непро-

¹ Радхакришнан С. Индийская философия Т. II. С. 287.

² Имеется в виду не религия джайнизма, а философская идеалистическая система, которая оформилась в период VI—II вв. до н. э.

тяженную¹. Протяженная субстанция, в свою очередь, делится на живую (джива) и неживую (аджива). Живые субстанции — души (дживы) — обладают сознанием; это, так сказать, «субъекты» в философском смысле слова². Неподвижные субстанции (адживы) — «объекты» — это материя (пудгала)³, пространство, время, дхарма (условие движения) и адхарма (условие покоя).

Материя (пудгала), согласно джайнистам, — это вечная субстанция, неопределенная в отношении количества и качества. Она может увеличиваться или уменьшаться в объеме без присоединения или убывания частиц, или элементов; может принять любую форму и развивать любые качества. Материя — носитель энергии, обладающий двумя видами движения: простым, т. е. общим, движением (поришпондон) и движением постепенного развития, или эволюции. Пудгала, таким образом, представляет собой физическую основу мира.

Все то, что возникает, существует и разрушается, джайнисты называют материальным телом. Количество материи всегда остается одним и тем же («не меняется»); «меняются» лишь материальные тела, вещи. Причина видоизменений — противоречие, или «различия в тождестве» (бхедабхеда).

Джайнисты признают два вида изменений: 1) потеря старых качеств⁴ (гун) и приобретение новых и 2) изменение формы. Изменение мира обусловлено распадом и соединением, комбинацией атомов.

Джайнисты разрабатывали атомистическую теорию строения вселенной. Все физические предметы, согласно этой теории, являются результатом комбинации грубых и тонких атомов (прамана). Отдельный атом (ану) рассматривается как бесконечно малая величина, но имеющая вес. Потенциально в атоме заложена целая вещь, т. е. иначе говоря, потенциально он обладает и вкусом, и запахом, и цветом, и температурой, и осязательным качеством. Под воздействием осязательного качества (свойства) происходит слияние однородных атомов, что в конце концов приводит к образованию предмета или явления⁵. Атом обладает и та-

¹ Непротяженная субстанция в учении джайнизма детально не рассматривается. О ней говорится лишь, что она «вечна, бесконечна, неподвижна, аморфна».

² В произведениях джайнистов слово «джива» употребляется в разных смыслах: оно обозначает жизнь, жизнеспособность, сознание, душу. Дживы бесчисленны и разнообразны. В связи с признанием всеобщей одушевленности природы джайнисты разработали классификацию душ (джив) по признаку «степени и вида сознания». Так, в низший класс входят наиболее несовершенные (со «спящим сознанием») души, обитающие в земле, воде, огне, воздухе и растениях (см. Umapāṇa. Tattvarthadhigama-Sutra, 2.22). Далее идут души животного мира и человека.

³ Пудгала — «то, что поддается соединению и разъединению».

⁴ Джайнисты насчитывают шесть основных качеств: существование, наслаждение, субстанциональность, познаваемость, тождественность и способность обладать формой.

⁵ Связь атомов в агрегатные состояния, или скандхи, происходит в следующей форме: два атома составляют двоянную скандху; строенная скандха образуется путем прибавления еще одного атома (ану) к двоянной скандхе; таким же образом образуется четвертая и т. д.

кими «свойствами», как вечность, бесконечность, несотворимость, неразрушимость. Следовательно, этими же свойствами обладает и материя, которая представляет собой совокупность атомов.

Сравнивая атомистическую теорию джайнов с атомизмом Лукреция, можно заметить, что если джайны признавали за каждым атомом два рода качеств — первичное и вторичное, то Лукреций признавал у атома лишь одно — первичное — качество. Вторичное качество, согласно Лукрецию, возникает в результате сочетания (комбинации) атомов.

Одно из главных различий между атомистическими взглядами древних греков и индийцев состоит в том, что греки пытались объяснить качество в терминах количества, а индийцы пытались объяснить количество в терминах качества.

Джайнисты признают карму материальной (пудгалика). Карма, по их мнению, представляет собой материю в неосязаемой форме.

Философия буддизма

Буддизм наряду с христианством и исламом известен как одна из трех наиболее распространенных религий. Его проповедники всегда стремились придать глубокое философское обоснование своему учению. Впрочем, буддизм в этом отношении не представляет исключения: в Индии многие представители господствующей идеологии истари считали и считают, что философия есть теоретическая основа религии, а религия есть практическая философия.

Буддизм стремился заменить собой брахманизм — религию раннего рабовладельческого общества в Индии.

Как известно, брахманизм освящал сословную структуру общества (его деление на варны), господство варны жрецов-брахманов, которые к тому времени стали тормозом общественного прогресса. Объявив себя стоящими выше всех других людей, брахманы обязывали всех выполнять сложный религиозный ритуал жертвоприношений, которые должны были сопровождать почти каждый шаг человека на земле. И в этом, и в потустороннем мире, учили они, счастье может быть получено только путем жертвоприношений на огне — скота, пищи и топленого масла.

Буддизм восстал против бессмысленности жертвоприношений и, прежде всего, против их объекта — бога Брахмы, объявив его несуществующим. Бессмыслен культ того, кого не было и нет¹. Чтобы нанести окончательный удар брахманам, институту их собственности, буддисты выступили против всякой собственности, против сословной ограниченности. В этой связи они нападали на брахманское учение о душе: души нет, ибо если признать, что

¹ Хотя буддизм в период своего зарождения выступил как «религия без бога», тем не менее позднее сам Будда и его Будда были объявлены обычными богами. Более того, появилось учение о «трех мирах» на Земном мире: мире богов, или сверхчеловеческих существ (бодхисаттв).

существует душа как личность, то должна существовать и личная собственность, где есть «я», там есть и «мое».

Отражая недовольство разоряемых и порабощенных свободных общинников и низов города, буддизм сумел завоевать симпатии и поддержку со стороны угнетенных, бесправных, страдавших от нищеты и голода людей. Говоря о раннем буддизме, следует отметить, что в определенных общественно-исторических условиях своего времени ему в известной мере удалось в своеобразной форме выразить устремления народа к лучшей жизни.

Священные тексты буддистов были собраны и оформлены около двух веков спустя после смерти Гаутамы Будды. Они были названы «Трипитака» («Три корзины»). Буддизм как система неоднороден; существует огромное количество школ, течений, направлений. Однако путь к пониманию всего великого множества буддийских учений лежит через постижение их философской основы.

Некоторые исследователи, стремясь раскрыть сущность буддизма, исходили из рассмотрения сутр — сборников афористических изречений. Но сутры лаконичны, сжаты; афоризмы в них даны в отвлеченной форме и бессистемно. Это затемняет общий смысл учения и создает почти безграничную возможность для произвольного толкования. Между тем сами буддисты толковали сутры с позиций того или иного философского трактата (абхидхармы). Абхидхарма — ключ к познанию буддийской догматики и истории буддийских сект, школ, учреждений. Без знания абхидхармы легко впасть в искусственные построения. В свое время был установлен эталон «чистого буддизма», по отношению к которому все другие формы этой религии были объявлены искажением, шаманством и т. д. В результате оказалось, что буддизм никогда не учил многому из того, за что его упрекают противники, а также многому из того, что привлекло к нему его сторонников.

Деление буддизма на школы и секты началось уже в IV в. до н. э. Общий фундамент всех течений буддизма зиждется на следующей основе: конечная цель жизни — спасение; средством для ее достижения является этический и религиозный опыт. Древнебуддийская атомистическая теория, говоря современным философским языком, с самого начала приняла исторически своеобразную форму релятивизма. Согласно этой теории, весь окружающий человека мир вещей и явлений и сам человек со своей психикой и сознанием состоит из атомов. Однако атомы не субстанциальны; они не представляют собой тех элементарных первоэлементов, существование которых является вечно длящимся, а сущность — неизменной. Мир состоит из бесконечного количества качеств (вещей, предметов, явлений). Каждое отдельное качество имеет начало и конец своего существования. По сравнению с вечностью долгота жизни каждого в отдельности качества является бесконечно малой величиной. В этом смысле всякое качество есть «вспышка». Мгновенной вспышкой является и каждый атом, из

которых состоит каждое качество (именно в этом смысле атомы не субстанциальны)¹.

Таким образом, буддизм не признает качественной определенности предметов и явлений. Эта качественная определенность иллюзорна, ибо в действительности она не существует. Существуют лишь бесконечно малые (по величине и по времени) состояния (мгновения или «вспышки»), носителями которых являются дхармы («носители»), и это не дает нам право говорить о каком-либо предмете или явлении, как о субъекте существования, т. е. о том, что он реально существует.

Подобно тому, как свет лампы кажется наблюдателю движущимся объектом, а в действительности в каждом моменте имеется новая вспышка света, точно так же и всякий другой материальный элемент, т. е. цвета, звуки, вкусы, запахи и осязания, суть не что иное, как цепь повторяющихся вспышек.

Философской основой буддизма является теория дхарм². Все существующее, вся природа, согласно этой теории, представляет собой единый поток, вихрь, состоящий из элементов (атомов). Жизнь элемента ничтожно мала, мгновенна («вспышка»), и все, что состоит из них, рано или поздно перестает быть, но то, что действительно есть, не может перестать быть. Поэтому все явления природы — и материальные, и духовные — нельзя называть истинно реальным бытием. Элементы имеют своего носителя — дхарму, вечную и неизменную субстанцию, которая и является истинно реальным бытием, сущностью всех явлений.

По вопросу о природе этой сущности среди буддистов нет единого мнения.

Сарваставадины³, например, представляют ее в виде персонального носителя (дхармы) для каждого элемента (всего насчитывается 75 разновидностей дхарм). Согласно йогачарам⁴, вихрь элементов, из которых складывается «иллюзорная» внешняя и внутренняя жизнь, не восходит в каждом элементе к субстанциальному носителю, таких носителей нет; все элементы вытекают из одной общей сущности, из «сознания-сокровищницы».

Школа шунья-вида⁵ мадхьямиков придерживалась третьей точки зрения. Основоположник этой школы Нагарджуна (I—II вв. н. э.) считал, что сарваставадины и йогачары «впадают в крайности», допуская односторонний подход. Вообще, отмечал он, ко всем предметам или явлениям окружающего нас мира существуют (или возможны) четыре аспекта подхода:

1) «Это»⁶ есть, ибо мы его видим, слышим, осязаем, обоняем

¹ Духовной субстанции буддисты также не признают.

² dhar — носить; dharmā — носитель.

³ Странники материалистического направления в буддийской философии.

⁴ Странники субъективно-идеалистического направления в буддийской философии.

⁵ Шунья-вада — учение о пустоте

⁶ Какой-либо предмет или явление природы, или весь материальный мир в целом.

или воспринимаем на вкус, т. е. так или иначе мы его воспринимаем нашими органами чувств. Короче говоря, *«это» существует* (абсолютное бытие);

2) *«Это» не есть* (абсолютное небытие), ибо оно эфемерно, проходяще, зависит от другого «это», с каждым мгновением меняется («вспышка»), переходит в другое состояние, становится каким-то другим «это», другое — третьим, и т. д. до бесконечности («вечный поток, вихрь»);

3) *«Это» одновременно и есть и не-есть*, т. е. существует и не существует;

4) *«Это» ни есть, ни не-есть*, т. е. ни существует, ни не существует.

Объявляя все эти точки зрения односторонними, неистинными, Нагарджуна в противовес им сформулировал свою теорию, которую назвал *теорией зависимого происхождения* (пратитья-самутпада). Согласно этой теории, реально существует лишь тот предмет, который существует сам по себе, т. е. не вызван какой-либо внешней причиной.

А между тем жизнь показывает, что беспричинных явлений в окружающем нас мире нет, абсолютно независимых вещей не существует. Существование любого предмета или явления материального мира всегда *зависит* от тех или иных условий, непосредственно не связанных с самим предметом. О какой реальности может идти речь, пишет Нагарджуна, если всегда, везде и всюду *то существует, то появляется, из возникновения того возникает это*. Зависимая реальность — это не реальность.

Оппонентам, придерживающимся взгляда, что мир реален, т. к. об этом свидетельствует наш повседневный человеческий опыт и разум, Нагарджуна отвечает: опыт и разум не дают нам истинного знания. Показания (данные) наших праман (источников знаний) — ощущений, восприятий, умозаключений — недостоверны, ибо, если утверждать, к примеру, что данное восприятие достоверно, то надо указать на что-то иное, отличное от восприятия, являющееся достоверным. Но достоверно ли само это «иное»? Это, в свою очередь, требует доказательств. Ибо это «иное», если оно не достоверно само по себе, не может придать достоверность восприятию. Но как доказать достоверность «иноного»? Требуется существование какого-то другого «иноного», достоверность которого, в свою очередь, должно быть также доказано, и т. д. — ряд бесконечен.

Об основе всего сущего, писал Нагарджуна, нельзя сказать ни то, что она существует (абсолютное бытие), ни то, что она не существует (абсолютное небытие); она суть нечто среднее (мадхьяма)¹, аморфное, беспричинное, непостижимое и невыразимое, и для ее названия нет более подходящего слова, чем пустота

¹ Отсюда происходит название «мадхьямика» — сторонники середины, «среднего пути». См. также буддийский источник Samyutta Nikaya: «Все есть» — это одна крайность. «Все не есть» — это другая крайность. Истина посередине. Истина — это становление без начала и конца».

(шунья). Нет дхармы, которая не есть шунья. Но это не зряшная пустота, не мистическое «ничто», ведущее к нигилизму.

С. Радхакришнан¹, а также согласные с ним С. Чаттерджи и Д. Датта пишут, что в соответствии с учением мадхьямиков «за феноменологической реальностью имеется трансцендентная реальность (ноумен) ...². Правда, предпочтительно здесь не прибегать к кантовской терминологии («ноумен», «феномен» и т. д.), ибо это таит в себе опасность модернизации, утраты чувства специфического в учении мадхьямиков, но само по себе установление факта, что мадхьямики под шуньей подразумевали объективную реальность, имеет принципиальное значение.

Итак, шунья — это объективная, хотя и «трансцендентная», реальность, основа единства (по терминологии Нагарджуны: «совмещение») материи и духа, объекта и субъекта, движения и покоя, формы и содержания, единичного и общего, конечного и бесконечного. Диалектика общего, особенного и единичного, сущности и явления и т. д. была камнем преткновения для мадхьямиков, как и для многих других философов древности. Их мысль билась над решением этой проблемы, но не могла найти ее разрешения.

В соответствии с делением сущего на два мира — мир явлений (самсара) и мир сущности (шунья) — мадхьямики в своей теории познания исходили из признания двух истин: эмпирической (самвритисатья), действительной для мира явлений, и трансцендентной (парамартхасатья), действительной для шуньи. Они заметили антиномичность человеческого познания, противоречивость понятий, объективность основы этой противоречивости, но и здесь, как и в онтологическом плане, не сумели подняться до диалектического решения вопроса.

Важно отметить, что, хотя в отношении шуньи, как «третьего» или «среднего», Нагарджуна и употребляет слова «неизреченно», «непроявлено», «непостижимо», тем не менее он считает, что парамартхасатья («трансцендентная» истина) может быть познана, причем не иначе, как через познание самвритисатья (истины «практической»). Согласно мадхьямикам, пишет С. Радхакришнан, «знание не могло бы быть оправдано, даже как знание феномена или явления, если бы оно было совершенно отделено от знания поуменальной реальности. Нагарджуна указывает, что, не обращаясь к практической истине, нельзя достичь трансцендентной истины»³.

* * *

Мы остановились на характеристике главным образом прогрессивных сторон философских систем ньяи, вайшешики, санкхьи, раннего джайнизма и буддизма, на их материалистических тен-

¹ Радхакришнан С. Индийская философия Т. I. С. 565 и др.

² Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию С. 133.

³ Радхакришнан С. Индийская философия Т. I. С. 565.

денциях, особенно на их атомистике. Эта «односторонность» объясняется, прежде всего, необходимостью хотя бы в общих чертах показать, что в Индии имеется своя солидная материалистическая, прогрессивная традиция.

У древних индийцев, как и у других народов далекого исторического прошлого, атомистические теории отражали прежде всего борьбу между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой. Главное содержание этих теорий было направлено против религиозного взгляда на мир как на производное от «бога-творца».

«Атомистика, — писал В. И. Ленин, — противопоставляет себя поэтому вообще представлению о сотворении мира и сохранении мира силой чуждого существа. Естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от необходимости указать основание существования мира. Ибо если представлять природу сотворенной и сохраняемой чем-либо другим, то ее следует представлять как не существующую самое по себе...»¹.

Йога

Философский и социологический анализ теории и практики йогов будет дан в главе, посвященной Вивекананде. Здесь же ограничимся лишь общей характеристикой этой школы, ее учения и рассмотрим взгляды систематизатора идей йоги и основателя этой школы, Патанджали (прибл. II в. до н. э.), на проблему человека.

Санскритское слово «йога» толкуется и употребляется в различных значениях: оковы, гнет; метод освобождения от оков и гнета; «единение», «соединение», «сочетание», «стягивание»; метод достижения единения, соединения и т. д. В доисторической Индии этим словом обозначали, по-видимому, причины и действия, вызывающие человеческие страдания.

В Индии с развитием и усложнением общественных отношений семантика слова «йога» претерпевала существенные изменения: от обозначения физических недугов, болезней, духовных потрясений и других «врагов здоровья и счастья» до названия учений (течений, школ), призванных научить одерживать победу над этими «врагами» с тем, чтобы, в конечном счете, навсегда освободиться от них. На протяжении тысячелетий сложились десятки йогических учений (школ), из которых только 19 считаются самостоятельными и оригинальными.

В различных йоговских школах словом «йога» стали обозначать явления или действия разнообразного содержания. Одни рассматривали йогу как метод избавления от страданий; другие — как «соединение» индивидуальной души человека с абсолютной

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 238—239.

душой — атманом, что, по их понятиям, и будет означать «конец страданиям»; трегъи — под йогой понимали как сам процесс разъединения пуруши (сознания) и пракрити (материи), так и финал этого процесса, т. е. само их разъединение, что, одновременно, означает «освобождение».

«Йога-сутра» («Руководство по йоге») — первое крупное произведение индийской школы *йога*, в котором в форме афоризмов изложены принципы йогического учения и даны практические советы (наставления) для достижения конечной цели йоги — освобождение души от ярма материального мира, в том числе от своего тела. Автором «йога-сутры» принято считать Патанджали. Поэтому «йога-сутру» иногда называют «Патанджали-сутра», «Афоризмы по йоге» Патанджали, и т. д.

«Йога-сутра» делится на четыре части (пада):

первая часть называется *самадхипада* — в ней говорится о природе и цели самадхи, или созерцательного погружения в себя; *вторая* — *садханипада* — определяет средства достижения этой цели; *третья* — *вибхутипада* — дает описание внутренних аспектов йоги, раскрывает значение необычных («сверхъестественных») способностей, достигаемых посредством практики йоги; *четвертая* — *кайвальяпада* — посвящена описанию природы и форм «освобождения».

По-существу, йога не является философией. Как в далеком прошлом, так и в настоящем йогу обычно рассматривают как определенную практику, методологической основой которой является философское учение санкхья. Об этом свидетельствует, в частности, «Бхагаватгита» (гл. V), созданная за несколько веков до возникновения школы Патанджали. «До чего достигают санкхьи, достигают также йогины. Кто видит, что санкхья и йога одно — тот получает обеих».

Согласно учению санкхья, мир материален. Материя (пракрити) — первооснова всего сущего, вечна и едина. Движение пракрити так жеечно, как и она сама. Возникновение (образование) какого-либо предмета или явления не означает создания материи, равно как и гибель единичного предмета или явления не означает уничтожения материи. Материя не может быть ни создана, ни уничтожена. Вся материя — все ее действительные или возможные состояния — всегда остается постоянной. Патанджали воспринял и истолковывает философию санкхья в духе дуализма: материальное (пракрити) и духовное (пуруша) рассматриваются как противоположные и несводимые начала.

«19. Пракрити и Пуруша, знай — безначальны оба;

Изменения, качества, знай, от Пракрити происходят.

20. Основанием целесообразности, причинности и деятельности считается Пракрити;

Основанием вкушения приятного и неприятного считается Пуруша.

21. Ибо Пуруша, пребывая в Пракрити, наслаждается гунами, рожденными Пракрити.

Его привязанность к гунам — причина рождений в хороших и плохих лонах.

22. Созерцающий, соглашающийся, носитель, вкуситель, великий Владыка,
Высший Атман — так именуется высший Дух в этом теле». (Бхагавадгита, гл. XIII).

Материальные и духовные начала при известных обстоятельствах могут входить во взаимосвязи между собой, «проникать» друг в друга, образуя при этом бесконечно разнообразные формы, качества, системы. Одним из самых высоких и сложных материально-духовных сочетаний («систем») является человек (сочетание тела и души). Индивидуальная человеческая душа (пуруша), как частица абсолютного духовного начала (атмана), бессмертна. Рождение и смерть, с этой точки зрения, следует рассматривать как изменения в материи, но отнюдь не как «изменения в нас» (в душе). Смерти нет, есть «вечный» (очень большой, долгий) круговорот (перевоплощения, самсара). Однако, как бы ни был велик и долог круговорот, возможно его окончание, завершение. Циклы перевоплощений, которые совершает душа, — «уход» по ту сторону (в атман) и «возвращение» в земную жизнь, снова «уход» и снова «возвращение» и т. д. — могут завершиться, в конечном счете, так называемым «полным освобождением» (мокшей, в буддизме — нирваной). Это значит, что душа в процессе огромного количества перевоплощений добивается такой степени «очищения» от материи (праkritи), что при очередном «уходе» по ту сторону остается там, сливается с абсолютным духовным началом, «растворяется в нем как капля воды в океане».

Патанджали был одним из первых мыслителей древнего мира, который выдвинул и обстоятельно истолковал идею о том, что человек — это система («Микрокосмос», или «вселенная в малом виде»), состоящая из четырех основных компонентов: минеральных, растительных, животных и собственно человеческих. В пределах «человека-системы» каждому из компонентов Патанджали придает обособленное объективное существование, гипостазировывает их, т. е. рассматривает как самостоятельные сущности. Соответственно с этим, в человеке мы должны различать четыре уровня, или подсистемы:

- минерало-человек;
- растение-человек;
- животное-человек;
- человеко-человек.

1. *Минерало-человек.* На этом уровне человек рассматривается как подсистема, состоящая исключительно из материала минерального царства. Под минеральным царством подразумевается весь неорганический мир, весь космос, в том числе и «неживые тела» нашей планеты. На Земле, как и в космосе, все материальные тела — от песчинки на берегу океана до видимых и невидимых тел космического пространства — взаимосвязаны между со-

бой, закономерно из Единого (Екам) возникают («выдох») и закономерно в Единое возвращаются («вдох»).

(Без дуновения само собой дышало Единое

И ничего, кроме него, не было.)

Минеральное царство всегда находилось и находится в движении.

(Все это было неразличимо, текуче...

Все было в движении.)

Здесь же следует усматривать и первоначало активности подсистемы «минерало-человек». Чтобы понять подлинную сущность «минерало-человека» и определить меру его активности («жизнеспособности») надо рассматривать его в отношениях и во взаимосвязях с окружающей средой, которая состоит из бесконечного ряда «больших и малых систем». Целостность и благополучие нашей человеческой минеральной подсистемы, согласно Патанджали, зависит от точности соблюдения нами законов минерального царства. У минерального царства специфичен ритм жизни. На планете Земля меняются времена года, время суток, меняются соответственно и ритмы минерало-жизни. Ритмы нужно чувствовать, знать: им надо подчиняться, ибо от них, в конечном счете, зависит ритмика всей жизни и деятельности человека, во всех ее проявлениях и на уровне всех подсистем. В прямой зависимости от действия космических сил и ритма внеземной и земной минерало-жизни находится, например, порядок питания, приема пищи, т. е. порядок «минерального удобрения» человеко-человека. Поскольку человек представляет собой «Вселенную в малом виде», постольку в процессе питания в его организм должны поступать *все* минералы вселенной, *все* без исключения. В этом смысле человек должен быть существом *всядным*, т. е. всякое ограничение в ассортименте продуктов питания человеческому организму противопоказано. Ограничение может быть только одно: *соблюдай меру*. Что касается вегетарианства или диетического питания — это только в особых случаях (главным образом для больных) и только по рекомендации специалиста (врача). Времена года означают и влекут за собой изменения не только в ритме земной жизни в широком смысле, но и в ритме приема пищи, смены продуктов питания¹.

¹ Попутно заметим, что постановка вопроса о роли ритмики во Вселенной и в жизни человека может быть поставлена в ряд гениальных догадок мыслителей древности. Во все последующее историческое время как в Индии, так и за ее пределами, эта догадка об одной из всеобщих закономерностей вселенной (наряду с догадкой о всеобщности причинно-следственных связей, об атрибутивности движения по отношению к материи, о взаимозависимости материи и сознания, и др.) получила обоснование и развитие в науке, искусстве и других формах теоретической и практической деятельности людей. В искусстве, например, до сих пор проблема ритмики в композиции (в произведениях живописи, архитектуры, художественной литературы, музыки, театра, кино и т. д.) является стержневой проблемой творчества; в социологии — это ритм эпохи; в производственной деятельности — ритм работы предприятий; и т. д. Эта проблема, на наш взгляд, заслуживает специального рассмотрения.

При характеристике минерало-человека необходимо иметь в виду, что мы имеем дело не с простой комбинацией из минералов. Минерало-человек — это высший продукт минерального царства, живая, активная человеческая подсистема, подчиняющаяся законам жизни и деятельности человека-системы («человеко-человека»). Гипотезируя минерало-человека, т. е. рассматривая его как самостоятельную сущность, Патанджали дает характеристику его активности: он — живой, но... пассивен, ленив, совершает поступки в силу привычки, т. е. в состоянии делать только то, к чему приучен. Вместе с тем следует учитывать, что «личностная характеристика» минерало-человека зависит главным образом от объективных причин. Под объективными причинами подразумевается окружающая природная среда, которую по мысли Патанджали, надо понимать «системно»: система «человеко-человек» — часть системы «планета Земля», планета Земля является частью системы «Вселенная», и т. д. Звездочеты (астрологи) разрабатывали специальные учения о причинной зависимости (и, в известной мере, предопределенности) системы «человеко-человек» (прежде всего его минеральной подсистемы) от «более высоких» материальных систем. На этих основах составлялись гороскопы. Что же касается субъективных причин, то они возникают в процессе подсистемных взаимосвязей в системе «человеко-человек».

2. *Растение-человек.* На основе минерального царства возникла более высокая организация материи — растительное царство. Растительный мир связан с минеральной основой не только генетически. Он уходит своими корнями в почву, состоящую из минералов, закрепляется в ней, «держится» за нее, извлекает из нее питательные вещества. Он связан с внеземными «минеральными организациями» — солнцем, луной, звездами...

Жизнь растений существенным образом отличается от жизни минералов. Во-первых, они способны *воспроизводить себя*, плодоносят, размножаются. *Собственно живое — это то, что способно размножаться, создавать потомство.* Этим живое отличается от неживого. Растение — это первая форма собственно живого. Во-вторых, растения, в сравнении с минеральными системами, *«активны и предприимчивы»*. В Индии, например, дикie растения в несколько дней могут покрыть и уничтожить покинутый дом и даже город. В-третьих, *ритм жизни растений иной.* По иному ведут себя растения в связи со сменой времен года и времени суток.

Подсистему «растение-человек» следует рассматривать прежде всего как самый «тонкий и подвижный продукт» растительного мира. «Человеко-человек» должен знать и помнить об этом постоянно. Если, например, иметь в виду проблему питания, то «человеко-человеку» при всех обстоятельствах необходимо учитывать свою «растение-человеческую» сущность. Смена времен года («сезонность») влечет за собой соответствующие изменения в минеральной структуре растений. Таким образом, столовое меню из растений (овощи, фрукты, грибы, ягоды) надо составлять «по се-

зону». Основной недостаток подсистемы «растение-человек» — он не работает над собой, «не культивирует сам себя». Способность «ухода за собой» и стремление к самосовершенствованию возникает на более высокой ступени — на уровне животного.

3. *Животное-человек*. Животное, как более высокая организация материи, по сравнению с минеральными и растительными системами, могло возникнуть только в условиях высокоразвитого минерального и растительного царства. Оно впитывает в себя «тонкий продукт» того и другого. Отличительная особенность животного, как более высокой формы живого, подчеркивает Патанджали, это его *подвижность*. Способность передвигаться — ходить, ползать, бегать, прыгать, летать и т. д. — дает животному возможность вступать в самые разнообразные связи и отношения с окружающим миром. Коренным образом меняется форма активности. Животное может избежать, уйти от неблагоприятного для него фактора, или же, наоборот, благоприятные факторы может активно использовать для удовлетворения своих потребностей. Постепенно, в процессе избирательного преодоления среды, животное вырабатывает у себя определенную последовательность поведения. Сталкиваясь с предметами и явлениями внешней среды, по словам Патанджали, животное «учится думать» о виденном, запоминать виденное, осознавать различного рода ситуации и в соответствии с этим вносить поправки в свое поведение. Даже крошечный щенок посмотрит на конец скамьи и почувствует, что дальше идти нельзя. Умение животного находить и достигать многого из того, что ему желательно и необходимо в жизни, проявляя при этом свое искусство преодолевать препятствия, Патанджали называл хитростью. «Все животные обладают хитростью». «Животное-человек», как подсистема «человеко-человека», включает в себя (синтезирует) основные свойства двух низших подсистем: «минерало-человека» и «растение-человека».

4. *Человеко-человек*. Эта высшая подсистема — синтез и гармония «минерало-человека», «растение-человека» и «животное-человека». В ней становятся человеческими жизненные свойства синтезируемых подсистем: «минеральное наслаждение», «растительная проталкиваемость» и «животная хитрость».

На уровне «человеко-человека» в индивидуальную *материальную* подсистему вселяется индивидуальная *духовная* подсистема — пуруша (душа). Пуруша — частица атмана (мировой души). Пуруша, как индивидуальная душа, оживотворяет «человеко-человека», дает ему разум и делает его способным познавать, думать, мыслить и, соответственно со своими складывающимися убеждениями, быть деятельным. *Благодаря пуруше активность «человеко-человека» поднимается на наивысшую ступень, на уровень духовности, ибо она становится осмысленной и душевной. У «человеко-человека» возможности неизмеримо большие, чем у любой из названных материальных подсистем или у всех у них вместе взятых.*

Обобщая в поколениях накопленный жизненный опыт и осваи-

вая окружающий мир, «человеко-человек» постепенно выходит из под власти стихийных законов природы. *Он сам начинает воздействовать на окружающую среду, изменяет ее, подчиняя своим интересам и потребностям.* Он занимается земледелием, животноводством, ремеслом... Он может, например, взять дикие цветы и культивировать их, превратив в прелести сада. Он сам изучает себя, управляет своей собственной жизнью и культивирует себя. *Он может познать законы природы, законы жизни и не позволять своему будущему стать продуктом случайности.* В общем, заключает Патанджали, истинно человеческая жизнь начинается на той ступени, когда исчезает неизбежность, когда перестает властвовать слепая необходимость, душа сбрасывает с себя цепи («оковы») пракрити (материи) и таким образом становится «свободной».

Мы видим, что в концепции Патанджали осуществляется подход к человеку «космический», а не социальный; «индивидуальный», а не общественный. Человеческое общество, с этой точки зрения, это «система», состоящая из суммы «индивидуальных систем», т. е. из личностей, из «человеко-человеков». Формулируя это учение современным научным языком, мы должны подчеркнуть, что общественная жизнь (человеческое общество, его история) в нем рассматривается не как особая форма движения материи (или «социальный организм»), а как механический агрегат индивидов, и сущность человека рассматривается как абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности, как известно, сущность человека есть совокупность всех общественных отношений. В условиях своего исторического времени Патанджали этого, конечно, не знал, а потому он был вынужден абстрагироваться от хода человеческой истории и предположить «человеко-человека», связанного с другими, ему подобными индивидами только природными узами на плоскости духа. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, согласно Патанджали, учением о законах и судьбах земной жизни человека является астрология. Патанджали не был одинок в своих взглядах. Как мы уже отмечали выше, в древней Индии существовала целая отрасль «знаний» — звездочтение. Звездочеты (астрологи) сочиняли различного рода гороскопы, «предсказывающие» будущее человека по положению небесных тел.

Для Патанджали, как мы видели, характерен системный подход. Человек для него — это самодвижущаяся, самоорганизующаяся система. В этом подходе, на наш взгляд, современная наука о человеке может и должна уловить глубокий рациональный смысл.

Веданта

Веданта (санскр. Veda + anta «конец Вед») — объективно-идеалистическая система (школа). Предполагаемым автором Веданта-сутры является Бадараяна. Историки индийской философии

считают, что Веданта-сутра была составлена в период между II—V вв. до н. э. Фрезер датирует ее приблизительно IV в. до н. э. Некоторые европейские индологи (Риттер, Якоби и др.) относят Веданта-сутру к VII—V вв. до н. э. Кит утверждает, что дата жизни Бадараяны относится не позднее чем к II в. до н. э.

В Веданта-сутре Бадараяна сделал попытку с объективно-идеалистических позиций систематизировать некоторые разрозненные философские мысли, содержащиеся в Упанишадах. Веданта-сутра состоит из четырех глав. В первой главе рассматривается теория Брахмана, объясняется его природа, отношение к миру и индивидуальной душе. Вторая глава посвящена критике теоретических противников веданты — чарваков, джайнистов, буддистов и других. В третьей главе обсуждаются пути и средства (садхана) достижения брахмавидьи (познания Брахмана). В ней встречаются объяснения перевоплощений, психологические и телеологические рассуждения и т. д. В четвертой главе рассматриваются результаты брахмавидьи.

Брахма-сутра состоит из 555 сур, каждая из которых содержит два или три слова. Сутры неясны и открывают возможность для самых различных толкований. С целью разработки учения веданты были написаны комментарии, в каждом из которых доказывалась их совместимость с текстами «божественного откровения» (шрути) и сутрами. Авторы главных комментариев — Шанкара, Рамануджа, Мадхва, Валлабха — были основателями самостоятельных школ веданты.

Первым системагизатором философии веданта, по общему мнению, был Гаудапада (прибл. VIII—VII вв. до н. э.). Его Мандукья-карिका отчасти является комментарием к Мандукья-упанишада, но в целом это оригинальное философское произведение. Большое влияние на Гаудападу оказали буддийские писатели, особенно мадхьямики. Правда, он употреблял термин «Брахман» вместо «шуньята» Нагарджуны.

Мандукья-карিকা состоит из четырех глав. Первая глава — комментарий к Мандукья-упанишаде. Исходя из признания тождества Брахмана и атмана, Гаудапада характеризует «порядок реальности», или четыре аспекта (состояния) атмана: *vaiś—vapa-ga—ātman* — атман как сознание мира в состоянии бодрствования; *taijusa—ātman* — атман как сознание в положении сна со сновидениями; *susupty—ātman* атман как сознание в состоянии глубокого сна (без сновидений); *prapañca—atman* — атман как сознание вне пределов всякого восприятия, отношения, мышления, определения, выражения и т. д., т. е. такое, которое характеризуется угасанием феноменальной реальности и представляет собой истинную природу атмана. Вторая глава Мандукья-каррики посвящена доказательству «нереальности» мира опыта. В третьей главе подробно рассматривается идеал майи. В четвертой главе содержится продолжение «доказательства» того, что единственная реальность — это атман, несоздаваемый, неизменяемый, непо-

движный, невещественный. Что же касается вещественности, изменяемости и пр., то все это — лишь «видимость».

Исходные положения теории познания Гаудапады сводятся к следующему: мир, воспринимаемый человеком во время бодрствования, нереален и иллюзорен в той же мере, что и во сне; в конечном счете нет различия между объектами опыта и идеями (об этих объектах); и то, и другое в равной мере иллюзорно.

Крупнейшим комментатором Веданта-сутры был Шанкара (VIII—IX вв.), которого по праву можно назвать основателем адвайтизма (недуалистической веданты).

За основу всех явлений природы и общества Шанкара принимал абсолют, т. е. некое духовное начало, обозначаемое терминами «Брахман», «атман» или «Брахман-атман». Брахман — вечный, бесконечный, аморфный; на него не распространяются категории времени и пространства, причины и следствия, движения и покоя, количества и качества. Эти категории, согласно учению Шанкары, присущи лишь миру явлений, природе, материи (пракрити).

Каким же образом мир, ограниченный известными пределами и причинно-следственной связью, может зародиться от беспредельного и беспричинного Брахмана? Отвечая на этот вопрос, Шанкара говорил, что реально существует только Брахман, а мир явлений представляет собой всего лишь грезы, иллюзию Брахмана. Подобно тому как человеческие грезы находятся в сознании человека, грезы Брахмана пребывают в самом Брахмане. В этом смысле между Брахманом и его проявлением нет никакой разницы. В то же время нельзя говорить и о тождестве между ними.

Брахман, по учению Шанкары, вечно остается самим собой и не может стать «другим», не может «превращаться» во что-либо, в том числе в предметы и явления нашего мира. Если бы это было возможно, то через познание предметов и явлений окружающего нас мира мы познали бы абсолютного Брахмана. Но это противоречило бы исходному положению о сущности Брахмана¹. Если же предположить, что Брахман «не весь» (не целиком и полностью) проявляет себя в нашем мире, а только частично, то и это оказывается исключено, ибо «Брахман не имеет частей».

Как видим, камнем преткновения во внутренней логике доказательства Шанкары остается попытка, находясь в точке отсчета мира конкретного, посюстороннего, говорить об абсолютном. Сначала доказывается, что абсолютное находится вне критериев относительного. А затем — стремление, исходя из посюстороннего конкретного мира, с точки зрения человеческой логики, доказать это, соотнеся абсолютное с относительным.

Связь между Брахманом и нашим миром, по мысли Шанкары, следует рассматривать как отношение предмета и его свойств («океана и его волн»), а не как отношение целого и его частей.

¹ Шанкара выступает против всяких попыток постигнуть в мышлении абсолют. Реальное, по его понятиям, находится вне явлений, а истина — вне мышления.

Наш мир — это «сон Брахмана», называемый иногда майей, иногда материей (праkritи). Майя — ни реальна, ни нереальна; она — видимость, или «волны, пузыри и пена», закрывающие от нас абсолют, Брахмана. В океане есть вода, и мы считаем эту воду одной и той же, одинаковой (абхинна). На самом же деле вода обладает многими формами. Именно благодаря многообразию форм воды в океане зарождаются волны, пузыри и пена. Брахман и мир — едины так же, как един океан, хотя он и обладает различными формами: волнами, пузырями и пеной. Таким образом, наш мир (майя), хотя и зиждется на абсолютном, абсолют не является, и поскольку он сам в себе субстанциальной основы не имеет, то и не может быть истинным.

В этой связи Шанкара говорит о двух объектах познания: наш мир и Брахман¹. Мир познается посредством авидьи. Это такая форма чувственного и логического познания, которая дает относительную эмпирическую истину (апара-видья). Авидья не раскрывает субстанциальной основы вещей; в этом смысле она есть неведение, незнание, или «неистинное знание». Подобно тому, говорит Шанкара, как из-за нашей зрительной ошибки мы принимаем веревку за змею, так Брахмана из-за неведения (анидья) принимают за мир. Авидья — «низшая мудрость» — противостоит видье — «высшей мудрости», которая непосредственно познает субстанцию (Брахмана) и дает человеку абсолютную истину (пара-видья). Авидья исчезает, когда наступает видья.

Следующая крупная веха на многовековом пути развития философии веданты связана с именем Рамануджи (XII—XIII вв.). Принимая основные положения адвайтизма Шанкары, Рамануджа вместе с тем значительно «ограничил» (вишишта) его².

Если для Шанкары Брахман — это гомогенный безличный абсолют, а мир — иллюзия, то для Рамануджи Брахман — личность, персона³, включающая в себя все многообразие материального мира, который, будучи проявлением Брахмана, реален, но не иллюзорен. Брахман — субстанция, мир — атрибут⁴. Возникновение вещей (предметов, явлений) Рамануджа рассматривает как обнаружение мира, разрушение вещей — как необнаружение. При разрушении и лишённая сознания материя, и сознание пребывает в форме тонких тел, оставаясь качествами бога.

Коренное отличие сознания от материи состоит в том, что сознание на основе своего собственного существования способно само себя «просвещать» (познавать, обогащать знанием), т. е. быть и субъектом, и объектом. Что же касается материи, то она хотя

¹ Идея «двойной реальности» не представляет собой своеобразия учения Шанкары. Как уже говорилось, мы находим ее и в буддистских трудах (таких, как *Lankāvatara — Sūtra* и *Mandhyamika-karika* Нагарджуны) и в *Mandukya-karika* Гаудапады.

² Отсюда название философии Рамануджи — вишиштадвайта.

³ Бог Вишну, Шива.

⁴ Брахман — причина и следствие материального мира.

и является объектом сознания, но сама себя «просветить» не может.

Поскольку у Рамануджи нет противопоставления понятий «истинная реальность» и «неистинная реальность» (видимость), у него нет и деления на «знание» (видья) и «незнание» (авидья), как это имело место у Шанкары.

Во введении к своим комментариям к Веданта-сутре (1.1.1) Рамануджа высказывает следующие принципиальные положения. Те, кто, подобно Шанкаре, утверждает, что конечная и истинная реальность есть просто бытие без атрибутов (*nirīṣesavastu*), неправы. Безатрибутивная реальность непознаваема, и ее существование не может быть доказано никаким способом познания.

Вот как аргументирует Рамануджа свою точку зрения.

1. Все объекты, существование которых доказано различными способами познания (праманы), имеют атрибуты. Следовательно, существование объекта, лишённого атрибутов, не может быть доказано.

2. Даже в интуиции понятие атрибута всегда присутствует — как в случае самосознания, так и в объекте интуиции.

3. В случае непосредственного знания (пратьякша) и рефлексивное (*savikalpa*), и нерефлексивное (*nirvikalpa*) непосредственное знание имеет своими объектами вещи, характеризующиеся определенными атрибутами, с той лишь разницей, что нерефлексивное непосредственное знание дает нам объект, лишенный некоторых (но не всех) атрибутов (см. *śrī—Bhāṣya*. P. 29).

Главный вклад Рамануджи в философию веданты состоит в том, что он подверг критике Шанкару, его теорию неистинной реальности и неистинного знания; дал анализ непосредственного знания, которое разделил на нерефлексивное и рефлексивное; сделал более «конкретным» понятие Брахмана, считая, что у Шанкары это понятие слишком отвлеченно и недоступно для широких масс.

Причина человеческих страданий, считал Рамануджа, не в том, что этот якобы иллюзорный мир «заслонил» от нас Брахмана и что, познавая «неистинный мир», мы не можем получить «истинного знания», а в том, что Брахман — это бог, но мы проявляем к нему недостаточно любви и преданности (бхакти). Согласно учению о бхакти, бог доступен всем, вне зависимости от касты. В условиях Индии того времени эта идея имела глубокий демократический смысл, освящая борьбу против феодальной раздробленности и кастовых перегородок.

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В ИНДИИ В ПЕРИОД РАЗЛОЖЕНИЯ И КРИЗИСА ФЕОДАЛИЗМА (КОНЕЦ XVIII — СЕРЕДИНА XIX вв.)

Введение

В начале этой главы напомним, вкратце, об основных положениях исторического материализма, т. е. о методологии познания общественного процесса, которой мы руководствуемся при анализе философской и социологической мысли. Исторический материализм, объясняя законы развития общества, исходит из условий материальной жизни людей. «Точно так же, — писал В. И. Ленин, — как познание человека отражает независимо от него существующую природу, т. е. развивающуюся материю, так общественное познание человека (т. е. разные взгляды и учения философские, религиозные, политические и т. п.) отражает экономический строй общества. Политические учреждения являются надстройкой над экономическим основанием. Мы видим, например, как разные политические формы современных европейских государств служат укреплению господства буржуазии над пролетариатом.

Философия Маркса есть законченный философский материализм, который дал человечеству великие орудия познания, а рабочему классу — в особенности»¹. Исторический материализм, или материалистическое понимание истории, исходит из того, что способ производства материальных благ является первоосновой, фундаментом, на котором зиждется все общественное здание. Способ производства материальных благ, как воплощение единства производительных сил и производственных отношений людей в процессе производства материальных благ, определяет в конечном счете все развитие общества. Выделение из всех общественных отношений *производственных отношений* и анализ их роли в общественной жизни дали возможность представить все развитие общества как естественно-исторический процесс. Эпохи в развитии общества отличаются между собой по способу производства. Каждое общество — первобытное, рабовладельческое, феодальное, капиталистическое — является «особым социальным организмом, имеющим особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму, превращения в другой социальный организм»².

Таким образом, исторический материализм раскрывает законы истории не в сознании общества (или индивида) и не в природе, а в общественном бытии людей, их материально-производственной

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 44.

² Там же. Т. I. С. 429.

деятельности, происходящей в условиях конкретно-исторической системы производственных отношений. «Сознание (*das Bewußtsein*), — писал Маркс, — никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (*das bewußte Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни»¹.

Второй аспект методологии исторического материализма состоит в том, что историю следует рассматривать как процесс и результат деятельности людей. Иначе говоря, при целостном подходе к истории нельзя ограничиваться тем, что история рассматривается как объективный естественно-исторический процесс. Необходим также анализ активности *субъекта исторического действия*, т. е. деятельности людей. История приобретает смысл, если она рассматривается как история собственного развития человека. «Общественная история людей, — писал Маркс, — есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это, или нет»².

Рассмотрение истории как истории индивидуального развития людей вводит в методологию философско-социологического исследования общества проблему человека, индивидуальности, личности не просто в виде отдельной темы (общество и личность и т. п.), а как один из аспектов подхода к историческому процессу в целом. Такой подход позволяет разработать методологические принципы обратного перехода от социального к индивидуальному в различных общественных условиях. И это имеет не только теоретическое значение. В настоящее время — вторая половина XX века — в процесс активного исторического творчества включаются многие миллионы людей, в недалеком прошлом живших под пятой колонизаторов, сформировавшихся в самых различных, в том числе архаических социальных структурах. Чтобы понять, как будут развиваться события в этих странах, важно учитывать не только внутренние и международные условия, но и характер того реального субъекта исторического действия, который ныне выступает на историческую арену в Азии, Африке, Латинской Америке. А это можно узнать, лишь проанализировав ход предшествующего исторического развития этих стран.

Процесс разложения и упадка феодального способа производства, начавшийся в Индии еще в конце XVII в., особенно обострился во второй половине XVIII в. Развитие товарного хозяйства и рост товарно-денежных отношений сопровождалось усилением феодальной эксплуатации крестьян и ремесленников, а также ростом торгово-ростовщической кабалы. Угнетенные и обнищавшие слои населения повсеместно отвечали на это массовым сопротивлением. В огне восстаний крестьян, ремесленников и угнетенных народностей (маратхов, пенджабцев и других) рушились устои империи Моголов, и во второй половине XVIII в. она фактически перестала существовать. Но так как она была самым крупным государством в Индии, охватывавшим к началу

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 25.

² Там же. Т. 27. С. 402—403.

XVIII в. почти всю территорию страны, за исключением крайнего юга, ослабление и развал Могольской империи определяли всю политическую ситуацию в Индии¹.

Развал Могольской империи еще не означал собой крушения феодализма. Феодальный способ производства в Индии того времени еще не исчерпывал возможностей своего развития. В конечном счете это развитие должно было бы привести к самостоятельному возникновению в Индии капиталистических отношений. Подчеркивая возможность самостоятельного прогрессивного развития индийского общества, Д. Неру писал: «...представляется вполне возможным, что при нормальных условиях в индийской экономике произошли бы такого рода сдвиги, и она начала бы по-своему приспособляться к новым условиям производства»².

Но историческая судьба страны сложилась по-иному. Экономически отсталая и политически раздробленная Индия стала добычей английских колонизаторов, которые в течение приблизительно ста лет (середина XVIII — середина XIX вв.) установили свое господство над всей обширной территорией Индостана. Начав с прямого грабежа Индии, английские захватчики постепенно превратили ее в аграрно-сырьевой придаток метрополии — сначала в рынок сбыта своих промышленных товаров, а затем и в источник сырья и продовольствия; тем самым Индия вовлекалась в орбиту мирового рынка.

Колониальное господство Англии имело тяжелые последствия для индийской экономики. Наплыв сравнительно дешевых английских промышленных товаров привел к подрыву многих традиционных отраслей индийского ремесла и разорению сотен тысяч ремесленников. Английские колонизаторы постепенно ввели в Индии институт частной собственности на землю. Впервые в истории страны земля юридически сделалась предметом купли-продажи. Появились помещики, ставшие социальной опорой колонизаторов. Неимоверно возросли налоги, взимавшиеся с крестьянства. Перестали поддерживаться и пришли в запустение ирригационные сооружения, забота о которых всегда была одной из основных функций государственной власти в Индии.

Характеризуя экономическое положение Индии в первой половине XIX в., К. Маркс в статье «Британское владычество в Индии» писал: «...не подлежит никакому сомнению, что бедствия, причиненные Индостану британцами, по существу иного рода и неизмеримо более глубоки, чем все бедствия, испытанные Индостаном раньше. ... Гражданские войны, вторжения, перевороты, завоевания, голодные годы — все эти сменяющие друг друга бедствия, каким бы бесконечно сложным, бурным и разрушительным ни представлялось их действие на Индостан, затрагивали его

¹ Индия в то время представляла собой ряд государственных образований, границы которых были непрочными, то и дело меняясь в результате военных столкновений; самым большим из них номинально оставалась Могольская империя.

² *Неру Дж.* Открытие Индии. С. 301.

лишь поверхностно, Англия же подорвала самую основу индийского общества, не обнаружив до сих пор никаких попыток его преобразовать»¹.

Установление колониального господства Англии в Индии не привело к ликвидации феодальных производственных отношений, господствовавших в индийском обществе, и сочеталось с сохранением социально-экономической отсталости страны. Введенная в Индии английскими властями система европейского образования затронула лишь верхушечные слои индийского общества. «Из корней жителей Индии, которым неохотно и в весьма скудных размерах дают образование под английским надзором в Калькутте, — писал Маркс, — вырастает новая категория людей, обладающих знаниями, необходимыми для управления страной, и приобщившихся к европейской науке»². Говоря о последствиях английского колониального завоевания Индии, Маркс подчеркивал, что «созидательная работа едва заметна за грудой развалин».

Многочисленные выступления индийских крестьян и ремесленников, городской бедноты и т. д. против феодальной эксплуатации и колониального гнета происходили в первой половине XIX в. Наиболее значительные восстания произошли в Бенгалии в 1831 и 1846 гг., а также в Пенджабе, на юге и в других районах страны. Массы крестьян и ремесленников требовали возврата к былым временам, т. е. к патриархальным отношениям прошлого, но объективно их борьба против феодалов и колонизаторов расшатывала устои феодального строя, расчищала дорогу новым, капиталистическим отношениям.

При этом особенно важно отметить изменение в положении крестьянства — основной производительной силы страны. Завоевав страну и подавив в ней восстания, англичане стали перед проблемой создания прочных взаимоотношений с местным населением, обеспечения условий «нормальной» эксплуатации индийского крестьянства. Таким задачам отвечало введение колонизаторами новых земельных податных систем — системы Постоянного заминдарства в Бенгалии и системы райятвари на юге Индии, на долгие десятилетия определивших особенности дальнейшего пути развития сельского хозяйства и аграрного вопроса в Индии.

Колониальные власти, которые еще недавно выступали в качестве торговца или непосредственного грабителя, теперь исполняли функцию феодала. Усилился процесс обнищания и разорения значительных слоев крестьянства, сельская община теряла свое бывшее самодовлеющее значение. Национальная буржуазия в Индии в то время еще не сложилась как класс, не было еще и пролетариата.

В среде индийской интеллигенции, получившей европейское образование и находившейся нередко на службе у колониальной администрации, происходил противоречивый процесс: ее верхушка

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 9. С. 131—132.

² Там же. С. 225.

тесно сомкнулась с колонизаторами и классом помещиков; другая же часть, сочувствовавшая трудящимся, стремилась защищать их интересы, хотя и была далека от революционной борьбы. Эта часть интеллигенции, считая, что единственным путем, по которому может пойти Индия, является путь капиталистического Запада, подвергала критике феодализм, его политические, правовые институты и идеологию, причем некоторые из ее представителей надеялись, что английские власти будут союзниками передовых людей Индии в борьбе с феодальным застоєм страны.

Главным носителем феодальной идеологии было индуское и мусульманское духовенство. Его деятели, защищая религиозные догмы, утверждали, что положение человека в земной жизни определено либо его заслугами в «прошлых рождениях»¹, либо волей Аллаха, и что сам человек якобы бессилен что-либо изменить в своей судьбе, а потому и должен безропотно подчиняться своей участи. Религия индуизма ревностно отстаивала сохранение деления общества на касты. Вся духовная жизнь людей была подчинена слепому следованию застывшим догмам индуизма и ислама, любое проявление свободной мысли, расходившейся с канонизированными церковью положениями, жестоко подавлялось и преследовалось.

Широкое распространение в Индии того времени получили всевозможные общества нищенствующих мочахов и различные секты, проповедовавшие брэнность всего земного и призывавшие к отказу от мирской жизни и к уходу в самосозерцание, к самоуглублению в свой внутренний мир при помощи йогических упражнений.

Крупный общественный деятель современной Индии Х. Кабир так описывает духовное состояние страны в то время: «Многосторонняя активность человеческого разума, характерная для жизни древней Индии, была сведена к вятой аскетической серости средних веков. И это не удивительно. Дух аскетизма является необходимым следствием иностранного завоевания и господства. Даже в таком антиаскетическом обществе, как мусульманское, развился аскетический дух после британского подчинения Индии. Надежды на награду и возвышение в потусторонней жизни были призваны облегчить чувство горьких поражений в жизни настоящей»².

Таким образом, в конце XVIII — первой половине XIX вв. в результате английского колониального завоевания сложились крайне неблагоприятные условия для развития общественно-политической и философской мысли Индии.

В области философии в этот период широкое распространение в верхах индийского общества получили объективно-идеалистические учения веданты, целиком поставленные на службу религиозной ортодоксии. Продолжали свою деятельность и последовате-

¹ Имеется в виду учение индуизма о переселении душ.

² *Kabir H. The Indian Heritage. Bombay, 1955. P. 102.*

ли других традиционных школ индийской философии — чарваки-локаятики, ньяи, вайшешики, мимансы, санкхьи, йоги и др. На юге Индии среди народа андхра большой популярностью пользовались сочинения выдающегося поэта и мыслителя Веманы проникнутые свободолобивыми идеями, возвеличивавшие разум и ставившие под сомнение традиционные верования.

Рам Мохан Рай

В условиях обострения классовой борьбы в индийском обществе в конце XVIII — начале XIX вв. сложилось идейное течение просветителей и религиозных реформаторов, выдающимся представителем которого был общественный деятель и мыслитель Рам Мохан Рай (1772—1833). Рай и его сподвижники явились предшественниками индийского движения буржуазных просветителей и религиозных реформаторов второй половины XIX в.

Рай был сыном заминдара (брахмана по касте) из небольшой деревни Радхангар в Бенгалии. Юные годы будущего мыслителя прошли в упорной учебе и духовных исканиях. Он изучал историю, религию, философию, иностранные языки¹. Кроме ислама, буддизма и индуистской философии, он был знаком с трудами европейских философов и социологов, в частности Бэкона и Бентама, изучал христианство, овладев для этого древнееврейским и греческим языками, и в то же время живо интересовался историей французской революции, современными ему буржуазно-демократическими движениями в различных странах. Характеризуя энциклопедический ум Рая, Ромен Роллан писал, что он охватил своим познанием все — от гималайской мифологии до научных дисциплин современной Европы.

Рай — великий деятель индийской культуры, гордость индийского народа и всего прогрессивного человечества. «Эта гигантская личность, — писал о нем Ромен Роллан, — глубоко погрузила свой плуг в почву Индии... Крупный писатель на санскритском, бенгальском, арабском, персидском и английском языках, отец современной бенгальской прозы, автор знаменитых гимнов, поэм, речей, философских и политических трактатов, полемических сочинений по религиозным вопросам, он щедро сеял вокруг семян своей мысли и пламенной веры. И собирал с Бенгальской земли обильную жатву — дел и людей. Он породил Тагоров — этим все сказано»². Появление и рост буржуазных тенденций в социально-экономических отношениях Бенгалии того времени в конечном счете определили характер и направление формирования мировоззрения Р. М. Рая.

Он был провозвестником национального движения в Индии, движения, которое неизбежно возникает там, тогда и постольку,

¹ К зрелому возрасту Р. М. Рай знал санскрит, персидский, арабский, древнееврейский и греческий языки.

² Роллан Р. Собр. соч. Т. XIX. Л., 1936. С. 67.

где, когда и поскольку объективно созревают условия победы капитализма над феодализмом. В. И. Ленин писал: «Во всем мире эпоха окончательной победы капитализма над феодализмом была связана с национальными движениями. Экономическая основа этих движений состоит в том, что для полной победы товарного производства необходимо завоевание внутреннего рынка буржуазией, необходимо государственное сплочение территорий с населением, говорящим на одном языке, при устранении всяких препятствий развитию этого языка и закреплению его в литературе»¹.

По своим философским взглядам Р. М. Рай был объективным идеалистом, сторонником философской системы веданта. Его ведантизм в основных чертах явился продолжением линии Рамануджи и с религиозной точки зрения характеризовался направленностью к деизму, а с философской — признанием реальности посюстороннего мира. Мы обращаемся к единому существу, писал Р. М. Рай, видя в нем одушевляющий и регулирующий принцип всего сущего во вселенной и первоисточник всех индивидуальных душ, которые примерно сходным образом оживляют свои отдельные тела и правят ими.

В отличие от Шанкары, считавшего майю иллюзорной, Р. М. Рай утверждал, что майя реальна. «Веданта,— писал он,— сравнивая мир с представлением о змее, которое может возникнуть при виде реально существующей веревки, говорит о том, что мир, как эта кажущаяся змея, не имеет независимого существования, а получает свое существование от верховного существа».

Твердо оставаясь на объективно-идеалистических позициях, Р. М. Рай вместе с тем иногда допускал весьма существенные уступки материализму. Мы находим у него отдельные высказывания о том, что материя вечна, несотворима, сама собой причинно обусловлена. Бог («верховный дух») — это всего лишь «надзиратель» над вещами и процессами материального мира. Все предметы, — писал он, — относятся либо к материи, либо к духу... Каждый материальный предмет берет свое начало из всеобщей материи под надзором верховного духа и вновь возвращается к своему источнику... Безусловно материальной причиной мира являються мельчайшие частицы, которые, очевидно, нельзя уничтожить: они называются ану или атомами. Нельзя полагать, чтобы нематериальное божество могло быть материальной причиной этих частиц, как нельзя считать, что они возникли из ничего. Следовательно, эти частицы должны существовать вечно, и они складываются в различные формы в различных местах и в разное время по воле божьей.

Эти идеи, однако, не получили у Р. М. Рая систематической разработки — он больше тяготел к социологическим проблемам, но их положительное значение трудно переоценить. Именно в этой «плоскости реализма» развивалось все наиболее ценное в

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 25 С. 258.

содержании ведантизма XIX — начала XX вв. (Дайянанда Сарасвати, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.).

Р. М. Рай был сторонником светского образования, построенного по европейскому образцу и основанного на современных естественных науках. Он считал, что санскритская ученость держит страну в темноте, и сравнивал современное ему состояние индийской науки с тем, которое существовало в Англии в добэконовский период. Философ многое сделал для того, чтобы, по словам Д. Неру, вырвать образование из тисков древней схоластики. В 1817 г. по инициативе Р. М. Рая в Калькутте был создан индусский колледж, где, наряду с индийскими языками, преподавались также и европейские языки и науки. Это было первое учебное заведение европейского типа для индийцев. Р. М. Рай был одним из зачинателей индийской национальной прессы; он издавал несколько газет, на страницах которых пропагандировались просветительские взгляды.

Деятельность Р. М. Рая, его борьба с феодальной отсталостью Индии, со схоластикой и оторванностью теоретической мысли от жизни, его попытки познакомить страну с лучшими достижениями культуры Запада, в том числе и с философией, — все это имело большое положительное значение. Р. М. Рай был хорошо знаком с идеями передовых мыслителей Европы — Ф. Бэкона, французских просветителей XVIII в., социалистов-утопистов и т. д., лично встречался с Р. Оуэном и другими западноевропейскими мыслителями. Сочувственно относился мыслитель к революционным движениям во Франции, Испании, Италии и Германии, веря, что идеи, лежащие в основе этих движений, в конечном счете восторжествуют. Он был глубоко опечален поражением народного движения за конституцию в Неаполе, но считал это временным явлением. «Враги свободы, приверженцы самодержавия никогда не побеждали, ибо они не могут победить окончательно»¹, — писал он.

Хотя реформаторские идеи Р. М. Рая в области религиозно-этической и были разработаны под впечатлением монотеистических учений христианства и ислама, он всегда считал себя правоверным последователем индуизма. Вместе с тем философ выступал как реформатор религии индуизма и обличитель пороков феодального строя. Нынешняя система религии, которой следуют индусы, — писал он, — не рассчитана должным образом на то, чтобы содействовать их политическим интересам. Кастовые различия, которые обусловили существование среди них бесчисленных группировок и подразделений, лишают их всякого чувства патриотизма, а великое множество всякого рода религиозных обрядов и обычаев, а также законов очищения делают их совершенно неспособными к осуществлению любого трудного начинания.

Выступая против идолопоклонства, философ не требовал соз-

¹ *Нарахари Кабирадж*. Национально-освободительное движение в Бенгалии М., 1956. С. 60.

дания новой религии, а лишь пытался «очистить» религию Вед от наиболее грубого и невежественного суеверия. Он отвергает идолопоклонство, в какой бы форме и под каким бы покровом софистики оно ни проявлялось, — будь то в поклонении искусственному, естественному или воображаемому объекту. Дань, которую мы приносим божеству, считает он, состоит исключительно в осуществлении дайя, или благорасположения, по отношению ко всем другим, а не в надуманной вере и не в определенных движениях ног, рук, головы, языка или других телодвижениях на кафедре или перед храмом. Идею борьбы против идолопоклонства Р. М. Рай проводил в жизнь путем личных бесед и публичных выступлений, в статьях, памфлетах, ряде специальных работ. «... Я выступил против идолопоклонства, — писал он. — ... Я печатал различные работы и памфлеты на родном и иностранных языках против сторонников идолопоклонства, против их ошибок. Я пытался показать, что идолопоклонство брахманов противоречит практике их предков и принципам их древних книг»¹.

Глубокой критике философ подверг кастовую систему, согласно которой общество делилось на обособленные группы в соответствии с происхождением и правовым положением своих членов, в результате чего среди индусов возникла крайняя разобщенность.

Р. М. Рай расходился с традиционным индуизмом, ставя под сомнение веру в переселение душ, т. е. отрицая доктрины кармы и самсары. Значение этого шага особенно велико, если учесть, что в истории индийской мысли только одна школа чарваков-локаятиков осмелилась выступить против этих краеугольных догм индуизма.

Одновременно мыслитель выступал против европейских миссионеров, распространяющих идеи христианства. Миссионеры, — писал он, — защищают и проповедуют доктрины, значительно меньше соответствующие разуму, чем доктрины мусульман, и во многих отношениях столь же нелепые, как и общепринятые верования индусов.

Р. М. Рай глубоко переживал угнетенное и униженное положение индийского народа. Его мысль неотступно была занята поисками причин этой исторически затянувшейся социальной трагедии. И он пришел к выводу, что дело не только в идолопоклонстве и разделении общества на касты, но и в избытке мягкости по отношению к иноземным захватчикам, которая коренится в традиционности воздержания от убийства даже животных.

Стремясь направить просветительское движение в организованное русло, Рам Мохан Рай в 1828 г. создал религиозно-реформаторское общество Брахмо Самадж, в которое был открыт доступ всем, независимо от цвета кожи, убеждений, касты, национальности и религии. Наиболее активными его членами были Дварканат Тагор (дед Рабиндраната Тагора), Рам Чандра

¹ *Frazer R. W. A Literary History of India* P. 391.

Видьябагиш и др. В одном из документов общества говорилось, что его члены собираются для поклонения и воздаяния хвалы Вечному, Непостижимому и Неизменному Существу, являющемуся творцом и хранителем Универсума, но не имеющему никакого имени, определения или названия, употребляемого для обозначения или применяемого к любому частному Существу или Существу или любому человеку или обществу людей.

Смысл деятельности общества Брахмо Самадж сводился к объединению передовых сил нации, поднятию культурного уровня страны, борьбе за уничтожение кастовых, религиозных и других перегородок, за проведение ряда других социальных реформ. Участники Брахмо Самадж требовали отмены обычая сати (саможжение вдов) и разрешения членам разных каст вступать в брачные отношения, выступали за преодоление религиозной вражды между индусами и мусульманами, против религиозных распрей между последователями индуизма и других религий. В «Заповедях Иисуса» Р. М. Рай писал о том, что бог един, ему подчинены все творения, без различия каст, чинов и богатств...

Члены общества стремились провести реформу общего образования на научных основах. С этой целью ими были составлены учебники географии, астрономии, геометрии, грамматики и т. д. Р. М. Рай и его единомышленники добивались установления свободы мысли и печати.

Чтобы вывести свою страну из состояния векового застоя и поднять до уровня передовых стран мира, Рам Мохан Рай и другие участники Брахмо Самадж стремились приобщить Индию к цивилизации капиталистических стран Европы. В одном из писем Р. М. Рай писал, что «имел величайшее отвращение к установлению британской власти», и вместе с тем высказывал наивную мысль о том, что правление Англии, «хотя и является чужеземным игом, должно привести быстро и определенно к улучшению положения местного населения»¹.

В противовес Брахмо Самадж защитники ортодоксального индуизма создали свою организацию — Дхарма Сабха, которая выступила против реформаторского движения Р. М. Рая и его сторонников и боролась за сохранение отживших религиозных обычаев и традиций в Индии.

Дебендранат Тагор

В 1842 г. в ряды Брахмо Самадж вступил Дебендранат Тагор (1817—1905) — сын одного из основоположников этой организации Дварканата Тагора и отец великого индийского писателя Рабиндраната Тагора. Дебендранат Тагор и его ближайший сподвижник Акшай Кумар Датт положили начало новой фазе в идейном движении индийских просветителей. Они подвергли критике

¹ Цит. по: Müller T. M. Biographical Essays. L., 1884. P. 47.

«западничество» Рам Мохан Рая, в частности его увлечение христианской моралью. Ставя религию индуизма выше всех религий, Дебендранат Тагор постоянно подчеркивал необходимость изучения и продолжения национальных традиций индийского народа. Индуизм, очищенный от схоластических наслоений и освобожденный от всех посторонних влияний, должен был стать знаменем возрождения Индии.

Английские колонизаторы всячески препятствовали деятельности Брахмо Самадж, стремясь создать такую интеллигентскую прослойку, которая могла бы служить посредником между англичанами и миллионами индийцев под их властью; прослойку — индийскую по крови и цвету кожи, но английскую по вкусам, взглядам, морали и складу ума.

Но, несмотря на стремление колонизаторов оторвать образованные слои индийского общества от народа и национальной культуры, даже в среде англоизированных кругов индийской интеллигенции выделялась, хотя и небольшая, но довольно популярная часть прогрессивно настроенной молодежи, которая пыталась как-то откликнуться на запросы своей родины, на страдания народа, на его борьбу. Наиболее передовые ее представители объединились в группу, получившую название «Молодая Бенгалия». Эта группа находилась под влиянием идей французского просвещения и войны за независимость в Америке. Среди ее членов наибольшей известностью пользовались Х. Д. Бандопадхьяй, Р. Г. Гхош, Г. Ч. Башак и др.

Генри Дерозию

Идейным руководителем «Молодой Бенгалии» считается преподаватель колледжа Генри Дерозию (1809—1839) — сын португальского купца и англичанки, родился и всю жизнь прожил в Индии. Он был патриотом своей родины, которую называл орлом со скованными крыльями. За пропаганду материалистических воззрений он был отстранен от преподавания в колледже. В 30-летнем возрасте он умер от холеры. Дерозию оставил после себя книгу замечательных стихотворений на английском языке (наиболее крупное из них — поэма «Факир Джунгхира»). Некоторые члены группы «Молодая Бенгалия» вслед за Дерозию выражали сочувствие материализму. Так, его ученик Х. Д. Бандопадхьяй заявлял, что потусторонней жизни нет, и человек подобен часовому механизму. Один из членов группы «Молодая Бенгалия» рассказывал о ее участниках, которые во время церемонии вручения священной нити отказывались принимать ее. Когда их силой приводили в храм, то вместо вечерней молитвы они повторяли отрывки из «Иллиады» Гомера. Участники группы выступали также против христианской ортодоксии. Миссионер Дафф с раздражением писал о представителях «Молодой Бенгалии», по мнению которых христианская религия есть не что иное, как более ловкая попытка сохранить предрассудки, опутавшие общество, а священники —

это хитрые враги или невежественные ортодоксы, европейские брахманы.

Проповедь реформаторских идей Брахмо Самадж, а также распространение «Молодой Бенгалией» передовых философских, антиклерикальных взглядов сыграли видную роль в развитии общественной жизни Индии, ее литературы, науки и культуры.

Широкой популярностью в Бенгалии пользовалась тогда ежемесячная газета — «Татвабодhini патрика» (1839), на страницах которой был опубликован ряд произведений, проникнутых сочувствием к материалистическим учениям («Рассуждение о связи человеческой природы с внешней материей» и «Религиозные системы Индии» Акшай Кумар Датта и др.), «Татвабодhini патрика» и возникшая несколько позже газета «Хинду патриот» с возмущением писали о тяжелом положении кули на индиговых плантациях, о непосильном для крестьян налоговом бремени и т. д.

* *
*

С конца 50-х — начала 60-х годов XIX в. в Индии поднимается новая волна крестьянских восстаний и освободительных движений против английского господства. Первой попыткой объединенного выступления индийского народа против колониального гнета явилось национальное восстание 1857—1859 гг., называемое иногда сипайским восстанием, основной движущей силой которого были крестьяне, ремесленники и солдаты. К восстанию примкнули и даже оказались во главе руководства представители феодалов, недовольные тем, что англичане лишили их прежних владений и доходов.

Наиболее последовательными борцами за общенациональное дело явились трудящиеся классы. Патриотическое чувство сплотило разнородные социальные и религиозные группы в единый лагерь восстания, бушевавшего на севере Индии около двух лет. Это был один из первых примеров совместного выступления индусов и мусульман в крупном общественном движении. Обращения комитета, руководившего восстанием, призывали мусульман объединиться, подобно братьям, для борьбы с чужеземными захватчиками, попирающими и оскверняющими священную для всех индийцев землю их предков. Несмотря на проявленные мужество и героизм, восстание было жестоко подавлено англичанами.

Восстание 1857—1859 гг. в Индии не было изолированным явлением, а совпало по времени, и по своему характеру с тайпинским движением в Китае и бабидским восстанием в Иране. Как указывал К. Маркс, национальное восстание в Индии «совпало с проявлением всеобщего недовольства великих азиатских народов английским владычеством, ибо восстание бенгальской армии, без сомнения, тесно связано с персидской и китайской войнами»¹. Восстание 1857—1859 гг. было последним крупным

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 241.

выступлением индийского народа, относящимся к периоду, предшествующему формированию капиталистического уклада в индийской экономике. Но революционная антиколониальная и антифеодальная борьба индийского крестьянства и городской бедноты не прекратилась и после подавления этого восстания.

Борьба крестьян против феодалов и английских поработителей вызывала все большее сочувствие демократически настроенных представителей индийской интеллигенции. В разгар одного из крупных крестьянских выступлений — так называемого индигового восстания 1859—1860 гг. газета «Хинду патриот» писала, что, не имея власти, средств, политических знаний и даже руководства, бенгальское крестьянство осуществило революцию, по своим масштабам и значимости не уступающую никакой другой революции, имевшей место в социальной истории других стран. Сжигались деревни, угонялись мужчины, насилывались женщины, уничтожались запасы зерна, пускались в ход все виды принуждения. И несмотря на все это, райоты не отказались от стремления к свободе, принадлежащей им от рождения и обеспечиваемой, как говорили им, законом.

Зарождающиеся капиталистические отношения в стране и откровенно дискриминационная политика английских колонизаторов по отношению к индийцам способствовали развитию национального самосознания и росту возмущения против английских поработителей.

Однако антианглийские выступления представителей интеллигенции были еще крайне робкими и сводились к подаче прошений, петиций и жалоб главным образом о сохранении национальной культуры. Выступая в 40-х годах XIX в. на открытии школы по изучению и пропаганде идей Брахмо Самадж, созданной по инициативе Дебендраната Тагора для борьбы с насаждавшимся миссионерами христианством, А. К. Датт говорил:

«Мы больше уже ни в чем не полагаемся на самих себя. Мы подчиняемся чужой власти, получаем образование на чужом языке, терпим чужеземный гнет, а христианская религия приобретает такое влияние, что начинаешь думать, не национальная ли это религия нашей страны. Поэтому в настоящее время мы должны по мере своих возможностей учить на своем языке и давать наставления в полном соответствии с духом нашей религии, иначе в недалеком будущем мы ничем не будем отличаться от англичан: их язык станет нашим национальным языком, а их религия — национальной религией нашей страны. У меня разрывается сердце, когда я представляю себе, что слово «индусы» может быть забыто и мы будем называться чужим именем»¹.

Позже к требованиям сохранения национальной культуры присоединилось требование ликвидации преград, сдерживающих

¹ *Нарахари Кабирадж. Национально-освободительное движение в Бенгалии. С. 6.*

развитие экономики. В уже цитировавшейся статье из газеты «Хинду патриот» указывалось на то, что колониальная система привела к подавлению наиболее важных отраслей национальной промышленности, направляемой в неестественную для нее сторону или подчиненной непроизводительным целям.

Такова в общих чертах идеология предшественников буржуазного национально-освободительного движения в Индии в 40-х — 50-х годах XIX в. Наибольшее распространение она получила в Бенгалии, бывшей в то время передовой частью страны. Элементы новой идеологии в той или иной степени появлялись и в других районах. Начинали развиваться литература и пресса на национальных языках различных индийских народностей, росло стремление к новому образованию, все очевиднее становилась консервативность теологии и старой схоластической науки, все настоятельнее ощущалась необходимость в приобщении к современным знаниям, к современной культуре.

У многих народов Индии появились свои реформаторы, свои провозвестники новых идей. В Андрхе развернулась просветительская деятельность Газулы Лакшминарасу и Кандукури Виресалингамы, пытавшихся улучшить систему образования и возродить культурную жизнь страны. В Махараштре в 1867 г. возникло общество Прартхана Самадж, обсуждавшее на своих заседаниях вопросы социального и религиозного реформаторства.

Подобные общества и религиозно-реформаторские течения в первой половине и середине XIX в. получали наибольшее влияние в тех районах Индии, где зарождались элементы капиталистических отношений — в Бенгалии, Махараштре, Андрхе. Объективно эти движения и течения выражали кризис феодализма и потребности капиталистического развития страны¹. Но, поскольку до начала 70-х годов XIX в. буржуазные отношения в Индии находились в зачаточном состоянии, а зарождавшаяся буржуазия политически зависела от колониальных властей, то просветительская деятельность ее идеологов, их требования общественных преобразований отличались непоследовательностью, половинчатостью. Критика феодальных институтов и феодальной идеологии сводилась главным образом к критике их отдельных, наиболее ретроградных моментов и сторон. Некоторые индийские просветители еще наивно верили в прогрессивную роль английского господства, хотя и осуждали его.

Идеология буржуазных элементов индийского общества развивалась, как правило, в религиозно-теологической форме. Среди многих причин, обусловивших религиозный характер индийского просветительства, немалое значение имело зависимое положение страны. Поскольку колониальное господство привело к реальной опасности потери Индией своей национальной независимости, ряд

¹ Глубоко неверным является утверждение некоторых буржуазных ученых, будто бы индийское социальное движение этого периода есть прямой результат христианского миссионерства и западного влияния.

представителей интеллигенции усматривали в религии, занимавшей на протяжении веков господствующее положение в духовной жизни народа, единственную форму выражения национального самосознания. Религиозную идеологию индуизма, с незначительными вариациями распространенного по всей стране, они считали своего рода объединяющим началом.

Индийские просветители были слабо связаны с народными движениями, не видели в народных массах той единственной силы, которая была способна избавить страну от феодализма и колониализма. В то же время выступления крестьянства и городской бедноты, несмотря на их разрозненность, стихийность и ограниченность идеологии, подрывали основы феодального способа производства, ослабляли власть колонизаторов в стране и объективно расчищали дорогу для развития буржуазных отношений в Индии¹.

¹ Передовая часть русского общества того времени с глубоким сочувствием относилась к национально-освободительной борьбе индийского народа. Русские революционные демократы резко осуждали режим, установленный англичанами в Индии, разоблачали миф о «цивилизаторской» деятельности колонизаторов. Так, Н. А. Добролюбов писал, что у Англии все-таки конечной целью была государственная и частная корысть, а не дело цивилизации. Управление издало, преемственность преданий деспотизма, забота более о доходах, чем о благе народа (что особенно доказывает опиум), предпочтение высших каст производительному классу народа, неумение сообразоваться с народными потребностями — вот естественные явления, которые должны были тяжело лежать над индийским населением и постоянно возбуждать в нем мрачное недовольство. К этому присоединялись, конечно, и злоупотребления чиновников; но они сами по себе не могли иметь большого значения. За чиновников народ в Индии только и был бы недоволен чиновниками; дальше его ненависть не пошла бы. А теперь он восстал потому, что увидел, наконец, зло в самой организации английского управления.

Раздел первый

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В ИНДИИ В ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО УКЛАДА И УСИЛЕНИЯ КОЛОНИАЛЬНОГО ГНЕТА (60-е—90-е годы XIX в.)

Введение

Середина XIX века является переломным пунктом в истории Индии. Подавив национальное восстание индийского народа 1857—1859 гг., английские колонизаторы закончили продолжавшееся свыше ста лет завоевание страны. К этому времени, как результат опустошительного действия английской промышленности на Индию, в основном уже завершился процесс разрушения индийского ремесла и домашней крестьянской промышленности и распад сельской общины, служившей на протяжении многих веков фундаментом индийского общественного строя. Колониальная Индия была превращена в аграрно-сырьевой придаток метрополии, а с наступлением эпохи империализма стала сферой экспорта английского капитала.

Развитие капитализма в Индии, начавшееся еще в недрах феодальной системы, вследствие хищнических методов эксплуатации, практиковавшихся английскими промышленниками, приняло крайне тяжелую форму. К. Маркс в связи с этим писал, что Англия «подорвала самую основу индийского общества»¹, не обнаружив при этом «никаких попыток его преобразовать»². Иначе говоря, рушился старый мир, но не строился новый. «Потеря старого мира без приобретения нового, — писал Маркс в 1853 г., — придает современным бедствиям жителя Индии особенно удручающий характер и прерывает связь Индостана, управляемого Британией, со всеми его древними традициями, со всей его прошлой историей»³.

Участились и приняли повальный характер голодовки индийского населения. Если в первой половине XIX в. было 7 голодных лет, и от голода погибло 1,5 млн человек, то в третьей четверти XIX в. за 6 голодных лет погибло 5 млн. человек. В последней

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 9. С. 131—132.

² Там же. С. 132.

³ Там же.

четверти XIX в. было уже 18 голодных лет, а число умерших от голода составило 26 млн.

Следуя своей «адской политике», английские промышленники вкладывали капиталы только в те предприятия, которые содействовали расширению сбыта их продукции и увеличению вывоза из Индии в Англию сельскохозяйственного сырья. С этой целью было предпринято большое строительство путей сообщения, в первую очередь железных дорог. К 1891 г. в Индии было построено около 27 тыс. км железнодорожных путей.

Индийская экономика того времени совершенно не нуждалась в столь большой и разветвленной сети железных дорог. Зато промышленные товары колонизаторов теперь могли проникать в самые отдаленные уголки страны, а эксплуатация, выкачивание сил и средств из туземного населения достигали «максимального эффекта».

К. Маркс в 1881 г. писал: «То, что англичане отбирают ежегодно у индийцев — в виде ренты, дивидендов от совершенно ненужных для самих индийцев железных дорог, пенсий военным и гражданским чиновникам, издержек на афганские и иные войны и пр. и пр., — то, что они берут у них *без всякого эквивалента*, — не считая того, что они ежегодно присваивают себе *в самой Индии*, — то есть говоря только о *стоимости товаров*, которые индийцы вынуждены *даром* ежегодно *отправлять* в Англию — *превышает общую сумму дохода 60 миллионов земледельческих и промышленных работников Индии!* Это — настоящее кровопускание, это вопиющее дело!»¹.

Характеризуя значение железнодорожного строительства в условиях колониального режима, В. И. Ленин писал: «Постройка желдорго кажется простым, естественным, демократическим, культурным, цивилизаторским предприятием... На деле капиталистические нити, тысячами сетей связывающие эти предприятия с частной собственностью на средства производства вообще, превратили эту постройку в орудие угнетения *миллиарда* людей (колонии плюс полуколонии)»...»².

Быстрый рост железнодорожного строительства, вопреки воле и сознанию колонизаторов, содействовал возникновению ряда новых отраслей промышленности: угольной, хлопчатобумажной, горнодобывающей и т. д. Такова объективная тенденция экономического развития колоний, вскрытая К. Марксом в его статьях об Индии. Он писал: «... английские промышленные магнаты в своем стремлении покрыть Индию железными дорогами руководствуются исключительно желанием удешевить доставку хлопка и другого сырья, необходимого для их фабрик. Но раз вы ввели машину в качестве средства передвижения в страну, обладающую железом и углем, вы не сможете помешать этой стране производить такие машины. Вы не можете сохранять сеть железных дорог в

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 35. С. 129.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 304—305.

огромной стране, не организовав в ней производственных процессов, которые необходимы для удовлетворения непосредственных и текущих потребностей железнодорожного транспорта, а это повлечет за собой применение машин и в тех отраслях промышленности, которые непосредственно не связаны с железными дорогами. Железные дороги станут поэтому в Индии действительным предвестником современной промышленности»¹.

Жизнь полностью подтвердила это научное предвидение Маркса. Индийская промышленность, хотя и медленно, но неуклонно продолжала расти. С той же исторической неизбежностью формировались новые классы индийского общества — промышленная буржуазия и пролетариат. В 1853 г. в Бомбее начала действовать первая индийская текстильная фабрика, насчитывавшая 500 рабочих. К 1880 г. было уже 156 фабрик, на которых работало свыше 44 тыс. чел., а к 1900 г. — почти 200 фабрик с числом рабочих около 161 тыс. чел. Одновременно росла национальная интеллигенция — юристы, врачи, преподаватели и т. п. Таким образом, на исторической арене появились новые политические силы, враждебные по своей природе английским колонизаторам и феодальной реакции.

Как известно, первой школой, где буржуазия учится национализму, является рынок. В 1882 г. индийская буржуазия получила от англичан первые уроки в этой школе. По требованию владельцев ланкаширских хлопчатобумажных фабрик были отменены пошлины на ввоз английских товаров. Когда этих мер подавления конкурента оказалось недостаточно, в 1894 г. был введен специальный налог (акцизный сбор) на продукцию индийских хлопчатобумажных фабрик.

Колонизаторы всеми силами сопротивлялись становлению капиталистических отношений в Индии. Они не только тормозили развитие национальной промышленности, но и довели до упадка сельское хозяйство. При этом подверглись пауперизации основные производители страны — крестьяне. Противодействуя развитию капитализма в Индии, британские колонизаторы делали главную ставку на поддержание феодальных сил. Они признали право частной собственности помещика-заминдара на землю, осуществив тем самым, по определению Маркса, искусственную экспроприацию права собственности индийского крестьянина на землю в пользу помещика. Заминдар был наделен неограниченными правами крепостника в отношении крестьян. Он мог по своему усмотрению увеличить ренту, подвергнуть крестьянина аресту, захватить его имущество и т. д. Угнетение и бесправие, долговая кабала и нищета, болезни и голод делали жизнь крестьянина невыносимой. Крестьянские восстания (в Пенджабе, Махараштре, Мадраасском и Бенгальском президентствах, в Индийских княжествах) не прекращались на протяжении почти всей второй половины XIX в.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 9. С. 227—228.

Не лучшим было и положение индийских рабочих: 14—15 часовой рабочий день в тяжелых условиях, нищенская заработная плата, теснота и антисанитария жилищ. Новый класс зарождался в открытой и жестокой классовой борьбе. С каждым годом увеличивалось число забастовок. В 1877 г. вспыхнула первая забастовка — ее объявили текстильщики г. Нигпура. С 1882 по 1890 г. в стране было зарегистрировано 25 забастовок. Начали устанавливаться связи между рабочими различных предприятий, появилась идея создания «своей организации». В 1890 г. — впервые в истории индийского рабочего движения — был создан профсоюз (текстильщиков). Он имел свой печатный орган «Динабанду» («Друг бедных»). Однако в то время индийский пролетариат ввиду своей малочисленности и неорганизованности еще не представлял собой самостоятельной политической силы, его выступления носили разрозненный и неорганизованный характер.

Такова в общих чертах та социально-политическая и экономическая основа, которая определила расстановку классовых сил на идеологическом фронте в Индии во второй половине XIX в.

Господствовавшая в этот период ортодоксальная религиозная идеология индуизма и ислама отражала интересы реакционного феодально-помещичьего класса, а также компрадоров — защитников интересов английского капитала. Их политическим и теоретическим кредо было оправдание феодальных и колониальных порядков.

С другой стороны, идеологи нового класса национальной буржуазии являлись выразителями формировавшегося национального самосознания индийского народа, хотя и они в большинстве своем выступали под знаменем религиозного реформаторства. Этот лагерь не являлся единым и распадался на два течения: либерально-буржуазное (в основном из представителей крупной буржуазии и буржуазной интеллигенции) и радикально-демократическое (мелкобуржуазное — по социальному положению и особенно по взглядам его представителей). Если идеология либерального национализма начала складываться еще в середине XIX в., то идеология мелкобуржуазного национализма и демократизма оформилась только в 80-е годы XIX в. и достигла полного развития в начале XX в.

Идеология индийского национально-освободительного движения уже с момента своего зарождения заключала в себе черты, характерные для идеологии буржуазии колониальных и полуколониальных стран: двойственность, нерешительность, непоследовательность. С одной стороны, экономические и политические противоречия между индийской и английской буржуазией порождали стремление индийской национальной буржуазии к участию в национально-освободительной борьбе против колонизаторов. С другой стороны, классовая общность буржуазии Англии и Индии способствовала возникновению своеобразного союза между буржуазией метрополии и колонии, который особенно усиливался в периоды обострения классовой борьбы в стране.

По мере развития промышленности и расширения капиталистического рынка рушились рамки, разделявшие отдельные народы Индии. Вместе с тем индийская буржуазия все больше тянулась к единству, к сплочению своих сил и в конечном счете к завоеванию политического господства в масштабе всей страны. Организационно ее объединение выразилось в создании в 1885 г. первой политической партии — Индийский национальный конгресс.

Возникшая на этой исторической почве общественно-политическая и философская мысль отразила растущие противоречия и борьбу классов индийского общества.

Характеристика положения на идеологическом фронте Индии того времени будет неполной, если опустить следующее важное обстоятельство. Дело в том, что английские колонизаторы, стремясь закрепить и увековечить свое политическое и экономическое господство, развернули широкую борьбу за духовное порабощение индийского народа. В качестве главного идейного оружия было использовано христианство, распространявшееся с помощью миссионеров. По всей стране насаждались так называемые миссионерские общества. Согласно данным Макса Мюллера, в 1885 г. в Индии, Бирме и на Цейлоне (Шри-Ланка) было 38 миссионерских обществ, насчитывавших 887 членов. Им оказывали содействие 751 туземный священник и 2856 светских помощников.

Основными формами работы миссионеров были проповеди среди язычников, приходская служба, устройство школ, литературный труд, благотворительная деятельность в госпиталях, сиротских школах, среди женщин и т. д. Общества имели на местах свои филиалы, или так называемые станции. Каждая миссионерская станция (в 1881 г. их насчитывалось 661) представляла собой ежегодно все более расширяющийся центр с названными отраслями миссионерской деятельности. Опорными пунктами этой деятельности служили христианские общины, создававшиеся среди язычников (индусов). В 1881 г. таких общин было 4180¹. Особенно большую роль в распространении христианства играла школа. В 80-е годы XIX в. в миссионерских школах обучалось свыше 200 тыс. индийских детей.

Для распространения христианства, для пропаганды служивших колонизаторам идей были мобилизованы огромные средства. Священное писание, полностью или частично, было переведено почти на 30 индийских языков. Для создания местной литературы на различных языках использовалось около 30 миссионерских типографий. Так, в течение десяти лет (1862—1872) было напечатано 3410 новых сочинений, 2 375 000 экз. христианских учебников и 8 750 000 экз. христианских трактатов. Большое значение придавалось работе среди женщин. Миссионеры исходили из того, что женщины Индии имеют большое влияние на своих мужей, на се-

¹ По некоторым сведениям, в конце 1887 г. число христиан составило 2 128 228 чел.

мейную жизнь и воспитание детей. Они главным образом охраняют нравы каст и языческие обряды.

Однако идеологическое наступление колонизаторов встретило упорное сопротивление со стороны почти всех слоев индийской общественности. Исключение составляли только реакционеры и антипатриоты, в основном выходцы из среды помещиков-заминдаров, компрадоров или служащих колониального аппарата. Идея этих ревнителей чужеземного господства сводилась к всемерной пропаганде духовной диверсии как величайшей «духовной революции», следствием которой якобы должно было явиться «пробуждение» индийского народа.

На страницах периодической печати колонизаторов все чаще появлялись высказывания относительно «переворота в духовном мире индусов». Так, губернатор Бомбея заявлял, что христианское обучение индусов и магометан в Индии производит нравственные, социальные и политические перевороты, которые по своим размерам и по скорости распространения значительно превосходят подобные перевороты в Европе. Член Мадрасского совета, некий «убежденный язычник» «сам видел», что во многих районах Индии «низшие слои народонаселения... просвещены миссионерами настолько, что они, словно толчками, продвинулись вперед и заняли почти передние ряды в индийском обществе»¹. Список подобных «свидетельств» можно было бы продолжить, но и приведенного достаточно, чтобы составить представление о рекламе той «духовной дубинки», с помощью которой колонизаторы рассчитывали добиться духовного порабощения индийского народа.

Сделать индийцев духовными рабами колонизаторов — самая опасная по своим возможным губительным последствиям историческая акция, которая когда-либо предпринималась в отношении индийского народа со стороны иноземных захватчиков. Вместе с тем следует подчеркнуть, что достичь этой цели было очень трудно, а практически — невозможно. Только крайнее невежество в вопросах истории, незнание объективных законов развития общества и политический авантюризм могли толкнуть колонизаторов на это грязное и бесперспективное дело.

По всей Индии развернулась острая идейная борьба «за изъятие от христианства». Правда, деление общества на классы исключало единство конечной цели, форм и методов в этой борьбе. Объединение патриотических сил в общенациональном масштабе, как правило, шло под лозунгами наиболее общего характера. Особенным успехом пользовался призыв — восстать в защиту своей религии.

Фронт идеологической борьбы, по сути дела, шел по трем основным направлениям.

Первое направление, наиболее ярким представителем которого был гуджаратец Дайянанда Сарасвати, ставило своей задачей реформировать, оживить застывшую религию индусов и противо-

¹ Духовная борьба в Индии С. 11.

поставить ее христианству. Д. Сарасвати бросил клич: «Назад к Ведам». Практически этот лозунг, получивший распространение главным образом среди индусской буржуазии Пенджаба и Соединенных провинций, выражал стремление приспособить традиционную индийскую культуру и религию к потребностям буржуазного развития страны.

Пропаганду и распространение своих идей Д. Сарасвати сочетал с большой организационной работой. В 1875 г. он основал в Бомбее реформаторское просветительское общество Арья Самадж, а в 1876 г. — его отделение в Лахоре. Позднее филиалы общества были открыты во многих провинциях Индии.

Возникали и более мелкие, но вполне самостоятельные реформаторские организации подобного типа. В 1887 г. в Мадрасе было создано «Индусское трактат-общество», ставившее своей целью, с одной стороны, защищать религию индусов в старой форме, с другой стороны, нападать открыто на христианскую миссионерскую деятельность. Члены этого общества издавали отрывки из древней религиозной литературы, полемические произведения, направляли своих проповедников для изобличения подрывной деятельности миссионеров.

Другое мадрасское общество — «Hindu Free thought union» («Союз свободомыслящих индусов») — издавало газету «The thinker» («Мыслитель»), на страницах которой был объявлен крестовый поход «против суеверия, безнравственности, бедности и проституции». Газета систематически выходила со статьями, направленными против христианства и его догматов. Философские позиции газеты характеризовались тенденцией к материалистическому решению основного вопроса философии. Современники отмечали, что эта газета проповедует открыто голый атеизм и материализм, что будто бы весь мир образовался из трех начал: материи, силы и закономерности. Успех деятельности «Союза свободомыслящих» был огромен. В течение нескольких лет его последователи появились почти во всех городах Индии. Перепуганные колонизаторы предприняли ряд мер против членов «Союза», закрыли его газету. Однако «свободомыслящие» не сдавались; они перестраивали свои ряды и выступали под другими названиями.

Против христианских миссионеров и их идеологии поднимал свой голос и «отец мусульманского общинного движения» Сайид Ахмад-хан. В теологическом трактате «Ул-Хутбати ахмадие» он решительно встал на сторону мусульманских богословов против проповеди христианских миссионеров о реакционной роли ислама в историческом развитии народов Востока. Фактически это была попытка опровергнуть в религиозной форме утверждение христианских миссионеров о неизбежности завоевания мусульманских стран Востока христианскими государствами Запада и отстоять право мусульманских народов на собственный самостоятельный путь развития.

Вторым направлением борьбы против христианства явились такие идейные течения как спиритизм и теософия, получившие

широкое распространение на мистической почве Индии. Зачинателями этого направления были русская эмигрантка Е. Н. Блаватская и американский адвокат Г. С. Олкотт, основавшие в 1875 г. в Нью-Йорке теософское общество. В 1882 г. центр общества был перемещен в Индию. Особенно активную деятельность общество развило в тот период, когда во главе его стала англичанка Энни Безант, приехавшая в Индию в 1893 году.

Буржуазные историки Индии расценивают деятельность теософского общества как важный фактор в борьбе за общественные и религиозные реформы, особенно в южной части страны. Современный индийский ученый Б. Н. Луния в монографии «История индийской культуры» с удовлетворением отмечает, что философия этого общества была навеяна индусскими упанишадами и санкхьей, йогой и ведантой. Основная цель теософов, подчеркивает автор, состояла в том, чтобы установить единообразие всех религий, объяснить значение духовной жизни, познать истину и распространить идею о всеобщем братстве. Вместе с тем в монографии выражается признательность теософам за то, что они распространяли среди индийцев идеи гордости за свое прошлое, веры в лучшее будущее; сделали индийский оккультизм популярным не только в Индии, но и на Западе; содействовали распространению агитации за самоуправление, пропаганде свадеши (свое производство), борьбе за такие социальные реформы, как отмена ранних браков, системы парда (затворничества), а также ликвидации неграмотности и алкоголизма; выступали за моральное и религиозное воспитание в школах; поддерживали женское образование.

Подобная характеристика и оценка деятельности теософов типична для буржуазной исторической науки, но совершенно не соответствует действительности. Дело в том, что теософы весьма изобретательно спекулировали на чувстве ненависти индийского народа к колонизаторам, на его глубоком патриотизме.

Появление в Индии группы зарубежных теософов-спиритистов не было случайностью. Известно, что в 70-х годах XIX в. волна увлечения спиритизмом прокатилась почти по всем странам Европы и достигла Соединенных Штатов Америки. Спиритизм основывается на мистическом учении о существовании «потустороннего мира» и о возможности непосредственного общения с «духами» умерших людей через посредство медиумов¹. Ф. Энгельс назвал спиритизм самым диким из всех суеверий. В те годы это суеверие было особенно опасным потому, что им начали увлекаться даже некоторые ученые.

В 1875 г. (в том самом году, когда в Нью-Йорке было создано «Теософское общество») по инициативе великого русского ученого-материалиста Д. И. Менделеева Физическим обществом при Петербургском университете была создана комиссия для рассмо-

¹ Медиум (лат — среднее, середина) — посредник между «духами» и людьми.

трения медиумических явлений. После года работы комиссия пришла к выводу, что спиритические явления происходят от бессознательных движений или от сознательного обмана, а спиритическое учение есть суеверие. В 1876 г. Д. И. Менделеев издал книгу «Материалы для суждения о спиритизме», в которой писал, что занятия столоверчением, разговором с невидимыми существами при помощи стуков, опытами уменьшения веса тел и вызовом человеческих фигур при посредстве медиумов — грозят распространением мистицизма, могущего оторвать многих от здравого взгляда на предметы и усилить суеверие, потому что сложилась гипотеза о духах, которые, будто бы, производят вышеупомянутые явления.

Блаватская, Олкотт, Безант и другие адепты спиритизма на индийской почве не были оригинальны. Изучая упанишады, философские сутры и другую религиозную и философскую литературу, они старательно выискивали различного рода мистические идеи и «факты», а затем объявили, что индусская религиозная мистика и данные современного им естествознания вполне согласуются между собой. С самым серьезным видом они утверждали, что те тайные силы природы, о которых знали риши и аскеты, которые могли подняться на воздух и выйти из своего тела, подчиняются и нам.

Большое место теософы отводили спиритическим сеансам и саморекламе. Они заявляли, что находятся в общении с духами древних святых, которые несколько тысяч лет назад жили в Индии. По словам теософов, Блаватская, проживая в течение многих лет в Тибете, имела там общение с «махатмами», т. е. с великими праотцами индусов; при ее содействии любой человек мог быть посвящен в тайны мира духов и войти с ними в сношение. Что же касается назревших социальных проблем Индии, то теософы касались их лишь постольку, поскольку им было необходимо приспособиться к политической обстановке в стране и легализовать свою деятельность, являвшуюся реакционной по своему идейному содержанию.

Третье направление идейной борьбы против христианства было связано с религиозно-реформаторским движением Брахмо Самадж.

В буржуазной исторической науке это направление характеризуется обычно как «путь компромисса», причем имеется в виду «мирное слияние» христианства с индуизмом. Такая характеристика, на наш взгляд, является неполной, односторонней и в конечном счете неправильной. Дело в том, что, признавая равноправие всех религий, в том числе и христианства, брахмо-самаджисты вовсе не собирались уступать кому-либо свои идейные позиции. Считаясь с фактом поражения Индии в великой борьбе против английских колонизаторов, они рассматривали распространение христианства как одно из проявлений «духа» победителей и, по сути дела, держали курс на «переваривание» или «ассимиляцию» христианских идей в лоне индуизма. О том, как это вы-

глядело практически и к чему привело, станет ясно, когда мы рассмотрим взгляды Рамакришны, Вивекананды и Ауробиндо Гхоша¹.

Глава I

ДАЙЯНАНДА САРАСВАТИ

Видным представителем религиозного реформаторства в Индии в этот период был Дайянанда Мульшанкар (1824—1883), принявший псевдоним Сарасвати. Он получил известность как руководитель реформаторского движения, действовавшего в рамках созданного им в 1875 г. общества Арья Самадж.

Сарасвати выступил с критикой идеалистического монизма ведантистов (в том числе Рамакришны), выдвигая идею существования трех самостоятельных субстанций: Брахмана (именуемого также богом), души (атман) и материи (пракрити).

Свое отношение к основному вопросу философии Сарасвати изложил в книге «*Satyārtha Prakāśha*» («Свет истины»). В восьмой главе этой книги он пишет, что один Брахман достоин познания, ибо благодаря ему в универсуме все рождается, живет и разрушается. На вопрос: «Откуда произошел универсум — из бога или из чего-либо еще?» Сарасвати отвечает: «Его действующая причина есть бог, а его материальная причина есть пракрити (*materia — radica*)»².

В этой же главе приводится следующий диалог. Вопрос: Создал ли бог пракрити? Дайянанда: Нет, она не имеет начала. Вопрос: Что значит слово «начало» и сколько существует не имеющих начала вещей? Дайянанда: Не имеют начала — бог, душа и материальная причина универсума.

Таким образом, бог, душа и пракрити соотносятся между собой в универсуме как «три причины»: действующая, вспомогательная и материальная.

Бог — это высшая форма бытия, «высочайший дух», над всем господствующий и не нуждающийся в материи для своего существования.

Душа (их много, но ограниченное количество), или «низшие духи», — нематериальны, но нуждаются в материи для своего «кроста и развития». Эти духи, по словам Сарасвати, хотя и несовершенны, но по существу своему прогрессивны; они находятся в

¹ Рамакришна, Вивекананда и Ауробиндо Гхош формально не были связаны с движением Брахмо Самадж, но их философские позиции выражали суть этого движения.

² Сарасвати поясняет это следующим примером. Горшок имеет три причины: а) *Nimitta Kāraṇa*, т. е. производящая (действующая) причина (горшечник, который сделал этот горшок); б) *Upādāna Kāraṇa* т. е. материальная причина (глина, из которой был сделан горшок); в) *Sādhāraṇa Kāraṇa*, т. е. вспомогательная причина (инструмент, с помощью которого был сделан горшок, а также место его производства, время и т. д.).

«двойной зависимости» — как от Бога («духовное руководство»), так и от материальных средств (конкретные условия и формы бытия) ¹.

Материя (пракрити) — нечто инертное, недуховное. Из этой «мертвой и инертной», вечной, недифференцированной, гомогенной материи строится мир гетерогенных вещей.

Сарасвати считает, что все законы материального мира «действуют под властью Бога»; всякое действие, которое мы наблюдаем в окружающем нас мире, направлено на пользу душам, на выполнение их «желаний»; материя создает условия (и тем самым «помогает») душам, не лишая их «свободы». Иными словами, Сарасвати выступает против взгляда на мир как на условие и источник страданий, а на души — как на «заклученных», томящихся в тюрьме материи. Такой взгляд, пишет Сарасвати, лишает мир всей его прелести, а Бога рассматривает как тюремщика. Действительное соотношение между Богом, душой и материей состоит в том, что Бог является центром вселенной; душа связана с Богом, но не тождественна ему: они относятся друг к другу как «наполняющий» и «наполняемая»; материя представляет собой самостоятельную субстанцию и образует мир предметов и явлений.

Признание материи объективно существующей субстанцией не было для Сарасвати случайным. Он рассчитывал, исходя из этой «реалистической» посылки, «совлечь» философию с высот абстрактных построений («иллюзии») и направить волю и разум человека на «мирские дела». Сама посылка, на наш взгляд, означала известную уступку материализму, в чем можно убедиться уже при рассмотрении теории познания философа.

Сарасвати критикует Канта не за допущение «вещи-в-себе», а за агностицизм, за признание вещей непознаваемыми. Познание (видья), писал он, заключается в знании вещи точно такой, какова она есть, а агностицизм заключается в знании вещи отличной от того, что она есть. Критикуя кантовский тезис об априорности пространства и времени, Сарасвати утверждал, что акаша (пространство) и кала (время) существуют вне нас.

В процессе познания философ различает три момента: познание чувствами (индриям), познание разумом (манасом) и познание душой (атманом), или «я». «Внутреннее «я» человека есть познаватель истины и неистины. При этом неистина, согласно Сарасвати, означает не отсутствие знания, а ложность, или ошибоч-

¹ Учение Сарасвати о душе сводится к следующим положениям: душа вечна, т. е. она не рождается и не умирает; душ много; они ограничены в познании и силе; они несовершенны, но прогрессивны, т. е. они желают лучшего для своего бытия и прилагают постоянные усилия к тому, чтобы осуществить эти желания; их тела, «физические жизни», являются лишь краткими «периодами» на пути к прогрессу, и продолжительность этого «периода» зависит от способностей и старания соответствующей индивидуальности, мужчина или женщина, животное или человек, птица или насекомое — все это названия воплощений душ (по не самим душ); рождение и смерть — моменты «вечного цикла» (подъема и падения); понятие «освобождение» (души) означает лишь «относительный финал», охватывая собой явление, называемое нами «циклом жизни».

ность знания. Знающий неистину — тоже знающий; у него есть «осведомленность». Знающий может сделать ошибку, предположив, например, что книга лежит на столе, в то время как в действительности она находится в столе; но все же он — «знающий».

Разум, считает Сарасвати,— это шестое чувство, и поэтому во взаимодействии с индриями¹, он дает человеку лишь «восприятие». Знание, которое мы получаем благодаря тому, что контактируется с помощью ушей, кожи, глаз, языка, носа и разума, а именно: звук, осязание, форма, вкус, цвет, удовольствие, боль, истина, неистина и т. д.,— есть восприятие.

Вместе с тем разум — это не *tabula rasa* иначе он был бы пассивным. На самом же деле разум дает такие знания, каких он не получал от органов чувств. Органы чувств — это не ворота, через которые могут проходить все впечатления. Наши глаза, например, не получают всех зрелищ; наши уши не слышат всех звуков и т. д.²

Предупреждая возможность такой ошибки, как «односторонность в подходе к познанию», Сарасвати указывает, что, если например, в качестве источника познания признаются только ощущения, а другие «свидетельства» игнорируются, то многие вещи становятся для нас недоступными. Исключается, в частности, возможность познания самого себя, ибо «глаз может видеть другие вещи, но не может видеть самого себя». Следовательно, необходимы другие свидетельства³. С помощью ощущений человек не может получить и «идею причинности», которая, хотя и основывается на чувственных данных, но возникает — «с помощью выводов» — только в разуме.

Вывод, по-санскритски,— *апимана* (*апи* — «после»). Познание, которое возникает после восприятия, называется выводом. Пример. Умозаключение о существовании огня (на горе) не может быть сделано до тех пор, пока вы не увидите дым.

Выводы, согласно Сарасвати, бывают трех родов:

1) вывод, идущий вперед, т. е. на основании причины выводятся следствие. Пример. Надвигается туча. Следовательно, будет дождь;

2) вывод, идущий назад, т. е. на основании следствия выводятся причина. Пример. В реку с гор потекли ручьи. Следовательно, там (в горах) прошел дождь;

¹ Санскритское слово «индрия» этимологически равнозначно слову «чувство». Индрия — это то, что свойственно Индре (Инд — букв. «капля», «влага»; Индра — бог, согласно Ведам, властелин Среднего Мира или Поднебесья). У Сарасвати Индра — это «я», или душа Чувства, включая разум,— это инструменты, которые помогают душе («я») в достижении знания.

² Вместе с тем Сарасвати подчеркивает, что чувственные данные достоверны, и тот, кто не признает их достоверности, в процессе познания приходит к абсурду.

³ Кроме ощущений, в числе «свидетельств» (или доказательств) Сарасвати называет вывод, аналогию и авторитет, имеется в виду авторитет «истинного знатока» (*апта*) — учителя, Вед и т. д.

3) сопутствующий вывод. Здесь нет причинно-следственных отношений между явлениями, как это имеет место в силлогизме, но наблюдаются определенного рода сопутствующие обстоятельства. Закон сопутствующих обстоятельств в конечном счете также опирается на закон каузальности. Пример. Ничто не может переместиться на другое место без того, чтобы не пройти это расстояние.

Восприятие, согласно Сарасвати, даст человеку знание атрибутов, т. е. конкретных вещей, их свойств, но не субстанции. Познание субстанции — это прерогатива души. Душа с помощью разума воспринимает материю и другие субстанции. Душа имеет способность «больше познавать», чем ей сообщают чувства и разум, вместе взятые, получая в определенных размерах знания априорным путем.

Знания, полученные с помощью души, Сарасвати называет пратьякшей (*pratyaksha*), или интуицией. Интуиция признается возможной лишь при следующих трех условиях.

Первое условие — интуиция должна иметь своим предметом не атрибуты и выражающие их слова, термины, а субстанцию. Пример. Один человек попросил другого: «Принеси мне воды». Человек, принесший воды, сказал: «Вот вода». В данном случае объектом интуиции не является ни тот, кто просил воды, ни тот, кто принес воды, а «сама вода», т. е. объект, наименование которого выражено словом «вода». Знание, полученное со слов и в форме слов, есть «словесное знание» (*śabdha grāmāṇa*).

Второе условие — постоянство, или неизменчивость (*avyabhiśāri*). Пример. Некто, взглядываясь в ночную полутьму, принял столб за человека. Когда он посмотрит днем, знание о том, что это был человек, исчезнет, а на его месте возникнет другое знание: «это есть (был) столб». Знание, которое подобным образом «исчезает», называется изменчивым (*vyabhiśāri*) и не может подходить под категорию интуитивного знания.

Третье условие — убедительность (*vyavasayatmaka*). Пример. Некто, увидев издалека песчаный берег реки, спросил: «Что там виднеется на берегу — расстелена одежда или еще что?» Или кто-нибудь спросит: «Кто это там вдали стоит — Девадатта или Яджнадатта?». Такое знание также не может быть интуитивным, ибо в нем нет убедительности (или уверенности).

Итак, интуиция (*pratyaksha*) — это такое знание, которое: не должно складываться из наименований; не должно быть изменчивым; должно быть убедительным.

Побуждением к познавательной деятельности, считает философ, являются «внутренние импульсы». Познающий, пишет Сарасвати, побуждается к тому, чтобы использовать свой аппарат познания чем-то, что ему внутренне присуще, назовите это волей или как вам угодно. Благодаря внутреннему толчку, ребенок протягивает руку, чтобы прикоснуться к вещи и узнать, мягкая она или твердая, холодная или горячая. То есть, Сарасвати не признавал (или не понимал), говоря словами гётевского Фауста, что в деянии начало бытия, что труд, общественно-практическая деятель-

ность человека является началом всех человеческих начал, в том числе и начала познания.

Для характеристики гносеологической позиции Дайянанда Сарасвати весьма примечателен его «диалог с неоведантистом»¹.

Неоведантист. Мир нереален, подобно сну или подобно ошибающемуся, который принимает веревку за змею... Только Брахман реален.

Дайянанда. Что вы подразумеваете под нереальным?

Неоведантист. То, что не существует, но кажется, что существует.

Дайянанда. Но как может появляться то, что не существует?

Неоведантист. Путем сверхналожения.

Дайянанда. Что такое сверхналожение?

Неоведантист. Сверхналожением называется вызывание существования одной вещи над другой, а его разрушение есть аравата, или возвращение.

Дайянанда. Вы впадаете в ошибку, рассматривая веревку как вещь, а змею как не вещь. Разве змея не вещь? Если вы говорите, что змея не существует как веревка, это неважно. Но ведь она существует где-либо в другом месте, а ее образ (impression) находится в разуме. Следовательно, змея не означает ничто. Равно как и все то, что вы видите во сне, где-либо и когда-либо тоже существовало и было отражено в мозгу. Следовательно, и во сне нет таких впечатлений, которые происходили бы от ничего.

Неоведантист. Мы иногда видим во сне такие вещи, которых мы не видели и не слышали в бодрствующем состоянии. Например, нам отрубили голову, и мы плачем. Может ли это быть в действительности?

Дайянанда. Этот пример также не подтверждает вашей точки зрения, ибо нет впечатлений о вещи, если вы не слышали и не видели этой вещи. Нет также и воспоминания о вещи, если не было впечатления от этой вещи. Без памяти невозможно воспоминание о вещи. Художник извлекает из памяти впечатления о предмете (и создает произведение).

Иногда мы видим во сне вещи, которые мы можем припомнить, т. е. можем отнести к нашему прошлому опыту. Скажем, я вижу своего учителя. Но иногда нам снятся такие вещи, которые мы видели или слышали очень давно, и мы не можем их припомнить, когда мы их видели или слышали. Во сне нет такой системы и последовательности, как это имеет место в состоянии бодрствования. Но можно с полной уверенностью сказать, что человек, родившийся слепым, не видит во сне никаких зрелищ.

Для общественно-политических взглядов Дайянанда Сарасвати характерна его приверженность идее перестройки индийского общества на буржуазных началах. Философ выдвинул мысль о построении в Индии идеального общества, в котором все люди равны лишь перед богом, ибо имущественное неравенство сохраняется. В соответствии с имущественным цензом это общество делится на касты². Во главе государства стоит справедливый и беспристрастный монарх.

Дайянанда считал, что величайшим тормозом на пути становления идеального общества в Индии является не только экономическое господство чужеземцев (читай: английских колонизаторов), но и распространение чуждой идеологии, вторжение других вер, особенно ислама и христианства. Его выступления против этих ре-

¹ Под «неоведантистом» подразумевается философ (последователь Шанкары), который считает, что мир иллюзорен, все явления природы ложны, неистинны.

² Традиционное деление на касты по сословному принципу, по словам Дайянанды, будет отменено.

лигий носили воинствующий характер. По справедливому замечанию Ромена Роллана, Дайянанда объявил войну христианству... Не с большим почтением относился Дайянанда к Корану... Вместе с тем он попираал ногами тело правоверного брахманизма.

По мысли Дайяланды, новая Индия должна быть построена на собственной экономической и духовной основе. Вот почему, господствующая в то время в Индии монистическая веданта и весь ортодоксальный индуизм в целом, обремененные мистикой и «грубыми формами культа», не могли служить этой благородной цели. Философ обращается к рационализму, пытаясь на этой основе реформировать индуизм. Провозглашенный им лозунг «Назад к Ведам» означал призыв к возрождению национальных традиций, к реформам внутри индуизма и беспощадному осуждению инаковерующих.

Дайянанда проповедовал поклонение единому богу и осуждал политеизм, выступал против кастовых ограничений, ранних браков, системы парда (затворничества), консерватизма, неграмотности; выступал за отмену неприкасаемости, за раскрепощение женщин, за развитие образования на санскрите и хинди. В целях консолидации национальных сил философ организовал движение «шуддхи» — за возвращение в лоно индуизма отпавших от него изгоев, обращенных в другую веру, и иных лиц, оказавшихся вне индуизма.

В своих произведениях и переводах Вед Дайянанда Сарасвати восстанавливал демократические тенденции индуистской религии, замалчивавшиеся брахманами. Он подверг критике такие положения индуизма, как идолопоклонство, представления об иллюзорности и суете всего сущего, о неотвратимости власти судьбы и бессилии перед ней человека и т. д. Осуждая идею пассивного смирения перед судьбой, реформатор призывал своих последователей к активной деятельности. Он был уверен, что с помощью науки человек сможет поставить силы природы себе на службу и таким образом улучшить условия своего существования.

Глава II

САЙИД АХМАД-ХАН

Религиозная реформация коснулась и ислама. Буржуазно-национальное движение мусульманской интеллигенции (с центром в Алигархе) было попыткой синтезировать достижения Запада и индийское культурное наследие, создать новую, реформированную религию, истолковать Коран в духе рационализма и приспособления к новейшим достижениям науки. Главные идеологи и теоретики национализма среди мусульман, так же как и среди индусов, выступали одновременно и как политические лидеры, и как религиозные реформаторы.

Выдающимся представителем этого течения был Сайид Ахмад-хан (1817—1898). Его основные произведения: «Причины индий-

ского восстания» (1858), «Комментарии к Библии» (1862), «Письма о путешествии в Европу» (1869). Деятельность Сайид Ахмад-хана неразрывно связана с процессом становления и подъема индийской нации в тех районах, где была распространена религия ислама. Как общественно-политический деятель и мыслитель Сайид Ахмад-хан ярко отразил всю сложность и противоречивость исторической судьбы мусульманской общины.

К 70—80-м годам XIX в. верхушка мусульманской общины значительно отстала в экономическом, политическом и культурном отношении от высших классов других общин и народов Индии, чему в большой мере содействовала политика англичан. Сайид Ахмад-хан выступал за реформы и в мусульманской общине, в образовании и религии применительно к потребностям буржуазного развития. Он стремился к синтезу мусульманской культуры и буржуазной идеологии Запада, убеждая мусульманскую верхушку в необходимости восприятия европейского образования и культуры.

Выдвигая идею реформы («очищения») религии ислама, Сайид Ахмад-хан выступил против идолопоклонства, за веру в единого бога, а также против поклонения пророкам и святым, против брачных и похоронных церемоний, украшений могил, гробниц, храмов, против подарков духовенству. Он издавал ежемесячник «Рахзибул-ахлак» («Усовершенствование нравственности»), с помощью которого старался пробудить в мусульманах чувство уверенности в своих силах. Сайид Ахмад-хан писал, что журнал основан с целью возбудить среди мусульман желание овладеть высшей ступенью культуры с тем, чтобы цивилизованные народы не имели основания относиться к мусульманам с презрением и чтобы во всех странах мира они также могли считаться культурным и образованным народом... Устремления всего человечества, мораль, жизнь, общество, культура и пути ее развития, наука и искусство всех времен — все это должно стать предметом глубокого изучения и усвоения.

В первый период своей деятельности Сайид Ахмад-хан призывал к единству всех индийских народов и общин, особенно индусов и мусульман. Благо индусов и мусульман, — писал он, — заключается в том, чтобы они сами считали себя одной нацией. Больше того, он выступил в качестве проповедника и организатора движения вахабитов — одной из самых «эффективно действующих» сект ислама. Вахабитская секта, помимо борьбы «за очищение религии ислама», вела так называемую священную войну с «неверными», к которым относились сикхи, индусы, англичане. Фактически эта борьба велась главным образом против англичан. Вахабиты, писал английский чиновник и историк Индии Хантер, «взывают к ненависти, которую индийские мусульмане чувствуют к англичанам»¹. Не ограничивая свою деятельность лишь проповедью о войне с англичанами, вахабиты энергично действовали против них. Кроме отдельных налетов на английские гарнизоны, им

¹ Hunter W. W. Indian Musulmans. L., 1873. P. 88.

удалось поднять ряд крупных крестьянских восстаний, направленных не только против англичан, но и против индийских феодалов.

Однако положение вскоре изменилось. Следуя своей политике «разделяй и властвуй», колонизаторы сумели внести раскол в национальное движение Индии. Для этой цели они использовали именно мусульманскую общину, ее реакционную феодальную верхушку, насмерть перепуганную ростом движения народных масс. Сближение между мусульманской феодальной реакцией и англичанами произошло прежде всего на почве борьбы против революционных и прогрессивных сил Индии. Немаловажную роль играли и внешнеполитические соображения. Надо быть осторожнее, предупреждал своих коллег известный английский колониальный деятель В. С. Блант, — «иначе другие страны будут казаться индийцам друзьями, и Россия, как ближайший сосед, самая восточная страна, будет менее ненавистна Индии»¹.

Широко использованы были также религиозные распри между индусами и мусульманами. Не ускользнули от внимания колониальных властей и личные качества «потомка знатного мусульманского рода» Сайид Ахмад-хана, успевшего к тому времени обнародовать ряд высказываний о своих верноподданических чувствах к англичанам². В качестве оплаты за экономическую и политическую помощь мусульманской общине англичане, по сути дела, добивались одного: ослабления и раскола национально-освободительного движения в Индии. И мусульманская верхушка во главе с Сайид Ахмад-ханом в известной мере пошла на эту сделку.

С образованием Индийского национального конгресса (1885) политические взгляды Сайид-Ахмад-хана окончательно оформляются в направлении противопоставления мусульман индусам. «Друг английского господства»³ возглавил мусульманскую феодальную оппозицию буржуазному Конгрессу. В 1886 г. он создал в противовес Конгрессу «Мусульманскую конференцию просвещения», а в 1887 г. — «Ассоциацию земледельцев Ауда для защиты Индии против национального конгресса».

Главной причиной нищеты, экономической, политической и культурной отсталости индийских мусульман Сайид-Ахмад-хан считал отсутствие современного европейского образования. Пока образование масс в Индии не разовьется, как в Англии, писал он из Лондона в 1869 г., для индийцев невозможно стать цивилизованным и уважаемым человеком»⁴. Более того, по его словам, образование может устранить предрассудки и в то же время объединить народ и его правителей. Основным условием силы и процветания любой страны Сайид Ахмад-хан считал высокое разви-

¹ Blant W. S. India Ripon. L., 1909. P. 298.

² Еще в конце 1858 г в работе «Причины индийского восстания» Сайид Ахмад-хан усматривал главное зло в том, что индийцы не понимали законов и мероприятий правительства, не видя, что суть дела в антинародном характере этих законов.

³ Так называла Сайид Ахмад-хана английская газета «Пель Мель».

⁴ Rawlinson. Sir. Syed Ahmad Khan / Islamic Culture, 1930. N 3.

тие культуры и техники. Просвещение — движущая сила и лекарство для излечения всех социальных и политических бедствий.

Культурно-просветительная деятельность Сайид Ахмад-хана заключалась в создании Переводческого общества, переводившего с английского языка на урду социально-исторические и художественные произведения; в издании на языке урду первой литературно-публицистической газеты; в создании для юношей-мусульман Англо-Восточного колледжа в г. Алигархе, главной целью которого было «превращение мусульман Индии в достойных и полезных подданных британской короны».

Среди соратников Сайид Ахмад-хана было много выдающихся деятелей мусульманской общины. Тем не менее они представляли собой узкий круг людей, оторванных от народа и чуждых ему. Дж. Неру справедливо заметил, что в целом влияние Сайид Ахмад-хана «охватило лишь некоторые слои мусульман из высших классов, но не затронуло городских и деревенских масс. Эти массы были почти полностью отрезаны от своих высших классов и были значительно ближе индусским массам»¹. Однако Сайид Ахмад-хану и его соратникам в какой-то мере удалось «отвлечь внимание мусульман от политического движения»².

Историческая и социально-экономическая жизнь мусульманской общины той эпохи, в частности противоречивые тенденции в положении и политической позиции мусульманской верхушки, существенным образом сказались и на философских взглядах Сайид Ахмад-хана. В целом эти взгляды были объективно-идеалистическими.

Природа, согласно Сайид Ахмад-хану, создана богом и управляется его велениями. Бог — первопричина всех явлений. Проявлением божественной воли являются законы природы, которые неизменны. «Законы природы — это практически обещания бога, что произойдет именно так, а не по-другому»³. Бог, по утверждению Сайид Ахмад-хана, является и творцом религии. «Все творения, включая человека, — дело рук божьих, а религия — это слова божьи, так что между ними не может быть никаких противоречий»⁴.

С этих позиций мусульманский реформатор стремился оправдать, санкционировать (или «освятить») авторитетом Корана заимствование достижений европейской науки и техники, переброшив «мост» между религией ислама и естествознанием, между верой и разумом.

Под предметом философии Сайид Ахмад-хан, по сути дела, признавал всю совокупность человеческих знаний. Однако он считал, что термин знание приложим лишь к деятельности разума — единственного средства, с помощью которого человек способен познавать истину. Божественное откровение в качестве источника позна-

¹ Неру Дж. Открытие Индии. С. 371.

² Там же.

³ Музамин- и сэр Сайид С. 215.

⁴ Сайид Ахмад-хан. Маджму- и лекчурез. С. 276.

ния он отрицал. Познавательная деятельность разума, согласно Сайид Ахмад-хану, во всех отношениях строго детерминирована Богом и целенаправленна. С помощью разума человек познает законы природы и использует их в своих интересах. Сила активности и практический эффект деятельности человека находятся в зависимости от степени развития его способностей. Таким образом, человек не только «раб божий», но и активный деятель.

Исходя из этого Сайид Ахмад-хан отрицал необходимость религиозных пророчеств и в качестве единственной альтернативы выдвигал знание, образование, разумное предвидение. При этом он подчеркивал, что рост богатства и темпы прогрессивного развития общества определяются не только глубиной, но и «социальной широтой» образования, т. е. тем, насколько охвачен образованием простой народ, массы.

Крайнюю отсталость (невежество, нищету) народа Индии Сайид Ахмад-хан считал главной причиной потери ею независимости и в этом плане подводил «теоретическую основу» под оправдание английского господства. «В настоящее время,— писал Сайид Ахмад-хан,— у нас недостаточно сил для того, чтобы мы сами смогли добиться прогресса. Поэтому у нас нет иного выхода, как предоставить другому народу возможность оказать нам помощь и заложить основы для развития наших умственных сил. После того, как будут заложены основы возрождения наших сил и расцветут наши возможности, мы сможем сами добиваться собственного прогресса»¹.

Итак, если, с одной стороны, рационалистическая тенденция в мировоззрении Сайид Ахмад-хана ограничивала («очищала») религию ислама, в известной мере освобождая ее от «чрезмерного» груза мистики и догматизма, мешавшего подъему и консолидации национальных сил, то, с другой стороны, политические расчеты склоняли его к компромиссам с колонизаторами, толкая на путь сепаратизма и националистической (узкообщинной) ограниченности.



Активными проводниками идей национального единства и патриотизма на индийской почве явились различные просветительские реформаторские общества и группы, которые во второй половине XIX в. возникли в различных областях страны (Бенгалии, Пенджабе, Махараштре). Хотя по форме их деятельность, как правило, носила религиозный, и даже религиозно-мистический, характер, сущность их была буржуазно-освободительной.

Так, ранее упомянутое нами религиозно-реформаторское общество Арья Самадж сделало своим основным лозунгом призыв «назад к Ведам»; но при более глубоком рассмотрении оказывается,

¹ Музамин- и сэр Сайид С. 187.

что идея возврата к прошлому была лишь попыткой приспособить реформированный индуизм к потребностям буржуазного развития.

В Бенгалии выступила целая плеяда патриотов, группировавшихся вокруг журнала «Хинду пэтриот». Со страниц печатавшихся в нем произведений Банким Чандра Чаттерджи, Вивекананды, молодого Рабиндраната Тагора и многих других звучал призыв к борьбе против иностранного порабощения и расовой дискриминации, за свободу, равенство и братство всех слоев индийского общества. Эти представители прогрессивной буржуазной интеллигенции Индии объявили «национальной» идеологию *sanatana* (ортодоксального индуизма) и стремились обновить ее применительно к новым историческим условиям.

Развернувшаяся в рамках этой идеологии борьба за пробуждение национального самосознания индийского народа и консолидацию национальных сил страны приняла форму различного рода «движений» (за содействие развитию национальной промышленности, науки, языка, музыки, театра и т. д.). На их идейной основе складывалась, в частности, национальная художественная литература.

Одно из крупнейших идеологических движений в Бенгалии возглавляла организация «Хинду Мела», или «Джатиа Мела», во главе которой стояли Радж Нарайн Бошу, Двиджендранат и Ганендранат Тагоры, Маномохан Гхош и др.

Выступая перед членами своей организации, Радж Нарайн Бошу говорил: «Мы с каждым днем все больше зависим от Англии. Нам нужна одежда, но, если мы не получаем ее из Англии, нам нечего надеть. Если Англия не сделает ножей и ножниц, у нас их не будет. Если из Англии не привезут соль, нам нечем будет солить нашу пищу. Если из Англии не доставят спичек, нам нечем будет зажечь огонь. Мы ничего не производим»¹.

С трибуны второй сессии «Хинду Мела» Маномохан Бошу призывал сеять «семена единства», ибо только из них, говорил он, способно произрасти то «прекрасное дерево», плодами которого будет свобода и независимость страны. Он же писал:

Слышишь, стонет кузнец, раздувая мех,

Стонет ткач над пряжей своей.

Трудно, трудно им хлеб добывать—

Настали тяжелые дни для страны!

И дальше:

Не нужен стал их прилежный труд,

Ведь даже нитку с иглой,

Даже спичку, чтобы светильник зажечь,

Везут из-за моря к нам.

Сегодня людям моей страны

¹ *Нарахари Кабирадж*. Национально-освободительное движение в Бенгалии.
С. 94.

Ни есть, ни пить, ни шагу ступить
По воле своей нельзя»¹.

Молодой Рабиндранат Тагор, призывая к борьбе против колониального рабства, гневно обрушивался на тех, кто сотрудничал с англичанами и восхвалял их «цивилизаторскую» деятельность в Индии. В 1877 г. с трибуны «Джатиа Мела» он прочитал свое стихотворение, в котором, в частности, говорится:

Прославляя британское иго,
Поспешают князья
Головою склониться к ногам чужеземцев.
Так спешат, что роняют короны в драгоценных камнях.
Вот Раджа Джайпура бежит, а за ним следом

Раджа Джодхпура.

Позабыли и совесть и стыд, толпою мчатся герои!

О страдалица Индия,
Неужели ж кичатся
Эти люди позорным ярмом,
Надетым на шею твою?
Или сердце твое не скорбит,
Слыша льстивые их славословия?
Нет, как бы сладко ни пели они,
Поработителей слава,
Мы петь этих песен не будем,
Мы петь этих песен не будем.
Но, воедино сплотившись,
Мы новую песню споем!².

Поискам «новой песни», т. е. новой идеологии, которая осветила бы путь к строительству свободной и независимой Индии, много внимания уделяли философы-ведантисты.

Глава III РАМАКРИШНА

Одним из крупнейших представителей индусского реформаторства был бенгалец Рамакришна Парамаханса (настоящее имя — Гададхар Чаттерджи).

Рамакришна (1834—1886) родился в бедной брахманской семье. Он не получил систематического образования и главным образом изучал догматы и обряды различных религий — индуизма, буддизма, ислама, христианства. Он не писал книг, не оставил после себя философских трактатов. Свои взгляды он излагал устно, в образной форме притч. По словам современников, Рамакришна обладал

¹ *Нарахари Кабирадж*. Национально-освободительное движение в Бенгалии. С. 95

² Там же С. 96—97.

высоким интеллектом и острым прозрением в истинную природу вещей и явлений. Пользуясь постоянно самыми обыкновенными событиями текущей жизни как иллюстрациями, он умел заставлять часто даже очень неподвижные умы своих слушателей схватывать духовную глубину, красоту и величие тех идей, в которых он жил. Он вливал новую жизнь в каждое слово, которое он произносил, так, что оно касалось самой души слушающих.

Рамакришна считал, что все религии учат в конечном счете одному и тому же, что боги самых различных религий являются одним и тем же существом. Одни называют его Аллахом, другие — Брахманом, третьи — Кали, четвертые — Рамой, Хари, Буддой... Как одно и то же вещество, говорил он, например вода, называется разными людьми по-разному: одними — «вода», другими «аqua», третьими — «water», — точно так же одно и то же «Вечное Разумное Блаженство» признается одними как Бог, другими — как Аллах, третьими — как Брахман и т. д.

Утверждения: «моя религия истинна, все другие — ложны», по его словам, не могут быть верными, ибо все религии суть лишь различные пути к одной и той же цели — Богу. Те люди, которые утверждают, что только их религия является истинной, уподобляются слепцам, спорившим о том, что собой представляет слон.

Философ иллюстрирует это следующей притчей. «Четверо слепых подошли к слону. Один дотронулся до ноги слона и сказал: слон похож на столб. Другой дотронулся до хобота и сказал: слон похож на толстую дубину. Третий дотронулся до живота слона и сказал: слон похож на огромную бочку. Четвертый дотронулся до ушей и сказал: слон похож на большую корзину. И потом они начали спорить между собой относительно того, каков слон»¹.

Указывая на бессмысленность и вредность сектантской борьбы между представителями различных религий, Рамакришна подчеркивал, что бог имеет бесчисленное количество аспектов.

«Два человека горячо спорили о том, какого цвета хамелеон. Один говорил: хамелеон на этой пальме красного цвета. А другой возражал ему, говоря: ты ошибаешься, он не красный, а синий. Чувствуя себя не в силах выяснить путем спора, кто из них ошибается, оба эти человека пошли к третьему, жившему под этой самой пальмой и наблюдавшему все изменения цвета хамелеона — Не правда ли, спросил один из них, ведь хамелеон, который живет на этом дереве, красного цвета? И тот ответил: да, совершенно верно. Тогда другой спорщик сказал: послушайте, что вы говорите, ведь хамелеон же синий. И человек, живший под деревом, опять сказал: да, совершенно верно. Он знал, что хамелеон — это животное, постоянно меняющее свой цвет, и поэтому он оба раза отвечал да, подтверждая оба противоречащие утверждения»².

Бог многообразен, «он и не имеет формы, и имеет ее, и имеет так много форм, что их все знать невозможно»³. Бог может принимать форму Аллаха, Кришны, Христа или воплощаться в любое другое тело. Но как «не имеющее формы» он представляет собой неделимое, абсолютное Бытие — Разум — Блаженство (Сат — Чит — Ананда).

¹ Провозвестие Рамакришны. С. 21—22.

² Там же. с. 22.

³ Там же. С. 23.

Рамакришна был последователем философии веданты. Однако его ведантизм во многом отличается от прежних форм этой философии, связанных с именами Шанкары и Рамануджи. Адвайта («абсолютный монизм») Шанкары, исходящая из признания тождества бытия и сознания, представляется Рамакришне слишком абстрактной. Для него было неприемлемо положение адвайты о том, что видимый мир и «индивидуальные души» (понимаемые как самостоятельные сущности в отношении к телу человека) являются совокупностью лишь иллюзорных, феноменальных изменений. Уже Рамануджа (XII в.) «ограничил» адвайту. В своей вишиштадвайте («ограниченный монизм») он утверждал, что мир не иллюзорен, а есть проявление абсолютной духовной субстанции, Брахмана.

Точку зрения объективного идеализма Рамакришна распространил и на явления общественной жизни. Взаимоотношения абсолюта и феноменов он образно характеризует следующим образом.

«Есть плоды, состоящие из мякоти, кожи и зерен. Когда я беру мякоть, я бросаю кожу и зерна. Но если я хочу говорить о весе всего плода, то веса одной мякоти мне недостаточно. Тогда уже нужно взвесить мякоть, семечки и кожу, все вместе. То, что имеет мякоть, непременно имеет зерна и кожу. Подобным же образом то, что есть абсолют, имеет также все феномены»¹.

Философы, следующие монистической веданте (адвайта), смотрят на этот мир, как на нереальный, подобный сну. Согласно их мнению, параатман, или высшая душа, является свидетельницей трех состояний сознания: бодрствующего, сонного со сновидениями и сонного без сновидений. Все это — идеи. Состояние сна — настолько же реально, насколько бодрствующее состояние.

Как эта философия выглядит в живой жизни. Рамакришна иллюстрирует следующим примером.

Жил однажды земледелец, державшийся монистической философии. Он уже достиг некоторой реализации, т. е. непосредственного ощущения высших идей. Но он жил подобно всем другим земледельцам с семьей и имел ребенка. И он, и его жена необыкновенно любили своего сына, потому что это был их единственный ребенок. Земледелец был человек высокоразвитый духовно. И его уважали и любили все в деревне. Раз он работал на своем поле, к нему пришел человек и принес известие, что его сын тяжело заболел. Земледелец пошел домой, позвал врачей, принял все возможные меры, но не мог спасти жизнь ребенка, и ребенок умер. Все в доме были охвачены горем, но сам земледелец имел такой вид, как будто ничего не случилось. И он утешал других, говоря: что можно выиграть, оплакивая ребенка? И на следующий день он, как обыкновенно, пошел на свое поле. Кончив там работу, он пришел домой и нашел свою жену и других членов семьи плачущими и рыдающими, поглощенными своим горем. И жена упрекнула его, говоря: какой ты бессердечный человек — ты не пролил ни одной слезы о своем ребенке. Земледелец спокойно ответил ей: рассказать тебе, почему я не плакал? Пройлой ночью у меня был удивительный сон. Я видел во сне, что я король и что у меня восемь прекрасных детей, и что я наслаждаюсь всеми благами и удовольствиями жизни. Внезапно я проснулся, и сон прошел. И вот

¹ Провозвестие Рамакришны. С. 67.

я теперь в большом смущении, нужно ли мне оплакивать тех детей, которых восемь, или этого одного¹.

Земледелец был адвайта джнани, и поэтому он чувствовал, что бодрствующее состояние так же нереально, как и сонное, и что единственная постоянная реальность — это атман. Но я, говорит Рамакришна, принимаю все состояния как истинные: состояние самадхи, которое является четвертым состоянием, и затем бодрствующее состояние, сонное со сновидениями и сонное без сновидений. Я принимаю и Брахмана — абсолют, и майю, и дживу (индивидуальную душу), и мир. Если я не возьму всех, части будет не доставать, и вес будет меньше².

Совокупность явлений природы, согласно Рамакришне, — это «грубые», тонкие и причинные тела (карана)³. Они «вспыхивают» в абсолюте подобно тому, как растекается в воздухе звук «донг» от удара в большой колокол. «Из абсолюта выходят все феномены. Из того же абсолюта, который есть великая первая причина⁴, развиваются грубые, тонкие и причинные тела. Из того же абсолюта, который есть четвертое состояние, исходят три другие состояния сознания. Волны опять расходятся по океану. Этим примером звука «донг» я хочу показать эволюцию и инволюцию явления из абсолюта и обратно в абсолют. Я видел все эти вещи, о которых я говорю»⁵.

Таким образом, Рамакришна признает реальность материального мира («мира относительного») и рассматривает его как проявление, Брахмана («мира абсолютного»). Вместе с тем он метафизически противопоставляет эти «миры» друг другу. Все, что происходит в материальном мире, говорит Рамакришна, насколько «не задевает» мир Брахмана. Добро и зло, добродетель и порок — все существует в этом мире относительного. Но они не производят никакого действия на Брахмана. Они существуют в отношении к дживе (индивидуальное Я), но не могут коснуться абсолютного Брахмана. Брахмана можно сравнить со светом лампы. При этом свете один человек может читать священное писание, а другой может подделывать чужую подпись с преступной целью... Брахман подобен солнцу, которое светит одинаково и добрым, и злым»⁶.

Изменчивый материальный мир, являясь «грезой» Брахмана, считает Рамакришна, не адекватен своей причине, первооснове, из которой он вытекает. Он изменчив, многообразен, но, исходя из его «периферийности» невозможно постичь Брахмана.

Только высшая форма одушевленности — человеческая одушевленность, когда она освобождена от конкретной «относительности»

¹ Провозвестие Рамакришны. С. 66—67.

² Там же.

³ Карана — причинное тело, «сотворенное из радости».

⁴ Махакарана — великая причина, или безусловное.

⁵ Здесь Рамакришна имеет в виду свой личный опыт, когда он впадал в состояние самадхи Провозвестие Рамакришны. С. 137, 183, 184.

⁶ Провозвести Рамакришны. С. 74.

человеческого существования, его вписанности в являющийся мир — сливается с высшей формой одушевленности, мировым сознанием — Брахмана.

Итак, к проблеме соотношения общего и единичного философ подходит как мистик. Идею единства и тождества дживы и Брахмана Рамакришна выражает в следующем сравнении. Если вы будете держать палку на поверхности потока, вода будет казаться разделенной на две части, но в действительности вода одна. Она кажется разделенной вследствие присутствия в ней палки. Уничтожьте это ограничивающее добавление, и поток будет единым и неразрывным. Душа, считает Рамакришна, является тем самым «скрепляющим» материалом, благодаря которому соединены в единое целое и взаимодействуют между собой составные части человеческой личности. Если Брахман («мировое сознание») «вытягивает» из человека душу, личность разрушается. Магнитная скала, скрытая под водой, когда над ней проходит корабль, вытягивает из его корпуса все железные гвозди, отчего доски, которыми он обит, разъединяются, и пароход идет ко дну. Точно так же человеческая душа притягивается магнетизмом мирового сознания: в одно мгновение оно разрушает личность.

С противопоставлением мира феноменального миру Брахмана связано признание Рамакришной двух форм знания: неистинного (авидья) и истинного (видья). Авидья — это знание предметов и явлений природы. Что же касается Брахмана, то он «выше достижения ума и мысли», невыразим, неопишем. «Знание одной лишь множественности есть неведение. Эгоизм, порожденный ученостью, происходит из неведения. Знание, которым мы постигаем, что бог пребывает везде, есть истинное знание»¹.

Будучи йогом, Рамакришна считал, что Брахман постигается лишь в сверхсознательном состоянии — в состоянии самадхи, — когда «течение мыслей прекращается, и совершенное молчание царит в душе». Кто ощутил Брахмана, говорит Рамакришна, тот молчит.

Если вы растапливаете масло в сковороде над огнем, оно будет шипеть, пока в нем есть вода. Когда вся вода испарится, кипящее масло перестанет производить шум. И тогда, если вы бросите кусок теста в это горячее, светлое масло, оно опять будет шипеть, пока не испечется лепешка. Рамакришна сравнивает душу искателя Брахмана со свежим маслом, которое смешано «с водой эгоизма и земных желаний». Рассуждения и аргументирование искателя Брахмана сравниваются с шумом, причиняемым процессом очищения на огне знания. По мере того, как вода всего эгоистического и земного испаряется, душа становится чище, шум споров и рассуждений прекращается, и абсолютное молчание царствует в состоянии самадхи².

Вместе с тем в вопросе о познаваемости сущности Брахмана Рамакришна, по сути дела, занимает агностическую позицию. Что такое абсолют (Брахман), говорит он, никто не может сказать.

¹ Провозвестие Рамакришны. С. 262.

² Там же. С. 77.

Тот, кто достиг абсолюта (через самадхи), не может ничего сообщить о нем.

Четыре путешественника открыли неизвестное место, окруженное высокой стеной, без каких-либо отверстий. Путешественникам очень хотелось видеть, что находится за этой стеной, и один из них влез на стену, но, поднявшись туда и заглянув за стену, он только испустил крик радости и изумления и, не сказав больше ничего своим товарищам о том, что он видел, спрыгнул по ту сторону стены. Другие путешественники тоже решили подняться на стену. Они спрыгивали вниз и больше не возвращались. И всякий, кто поднимается на верх стены, с необыкновенной радостью прыгает вниз по ту сторону и никогда не возвращается, чтобы рассказать, что он там нашел. Таково царство абсолюта Великие души, познавшие бога, не возвращаются назад, потому что, достигнув высшего знания Брахмана, человек абсолютно теряет чувство Я. Ум перестает быть деятельным, и всякое чувственное сознание исчезает¹.

Брахмана можно лишь постичь душой, «слиться» с ним, раствориться в нем, подобно тому, как соль растворяется в воде. Растворившись в Брахмане, человек перестает быть человеком в «земном» смысле этого слова.

Кукла, сделанная из соли, пошла раз к океану, чтобы измерить его глубину. Она хотела рассказать другим, как глубок океан. Но, увы, ей не удалось этого сделать. Как только она опустилась в океан, она сразу же начала таять и очень скоро вся растворилась в океане, стала с ним одним. Кто же мог принести другим куклам сведения о глубине океана? Положение дживы, когда она входит в бесконечный океан абсолютного Брахмана, подобно этому².

Центральным пунктом своего учения Рамакришна считал вопрос о смысле человеческой жизни на земле. Человечество, по его понятиям, — это огромное количество душ (джив), запутавшихся в сетях майи. Смысл жизни человека состоит в том, чтобы его душа разорвала эти сети, освободилась от их пут и вернула себе «свободу». Однако добиться «свободы» не так просто, как это может показаться. За нее надо долго и настойчиво бороться. Дело осложняется тем, что не все души «ведут себя» одинаково.

По признаку «поведения» Рамакришна делит человеческие души на четыре основных класса, давая пояснения, как всегда, в форме притчи, рассказа или сравнения.

Когда рыбак вытягивает свою сеть, часть рыбы стремится выпрыгнуть из сети или разорвать ее и таким образом бороться за свободу. Эта часть рыб — души второго класса, ищущие свободы. Но вырваться удается немногим. Точно так же лишь немногие души достигают свободы, к которой стремятся. Эти души принадлежат к третьему классу — мукта. Кроме того, есть некоторые рыбы, которые естественным образом настолько осторожны, что никогда не попадают в невод. Это души четвертого класса — нитьямукта, которые никогда не попадают в сети феноменального мира, оставаясь вечно свободными...

Но большая часть рыбы попадает в сеть и не способна понять, что она должна там умереть. Попав в сеть, эти рыбы стараются укрыться; но при этом они плывут внутри сети, опускаются на ее дно и хотят закопаться в яме. Они не делают попыток выбраться из сети, но только глубже зарываются в ил. Их можно сравнить с теми душами, которые крепко привязаны к миру и ко всему мирскому.

¹ Провозвестие Рамакришны С. 174.

² Там же. С. 76—77.

Они пойманы в сеть, но стараются обмануть себя, думая, что они счастливы. Они погружаются в тину «мирского зла» и довольны этим, тогда как души, ждущие свободы или «освобожденные», не любят ничего мирского и не ищут чувственных удовольствий.

Души, пойманные таким образом в сеть иллюзорного мира явлений,— это связанные души, или боддха. Никто не может пробудить их. Они не приходят в себя, даже получая удар за ударом, встречая несчастье, горе и неописуемые страдания. Верблюд любит колючие растения, и, хотя он раздирает себе в кровь рот, когда ест их, все-таки не перестает любить их. Связанные души могут встречать очень много горя и несчастья, но через несколько дней они делаются такими же, как всегда. Жена может умереть или уйти от мужа с другим человеком, муж женится опять. Его сын может умереть, отец будет страшно горевать, но скоро забудет его, и т. д., и т. п.

Чем объяснить, что «души» так «привязаны» к миру? Рамакришна отвечает: все дело в чувстве Я человека. Когда Я мертво, все затруднения прекращаются. Чувство Я похоже на густое облако. Маленькое облако может скрыть сияющее солнце. Посмотрите на меня. Я закрываю лицо платком, и вы не можете видеть меня, однако мое лицо здесь. Душа по своей истинной природе есть Сат — Чит — Ананда (абсолютное Бытие — Разум — Блаженство), но вследствие майи, или чувства Я, она забыла свою истинную сущность и запуталась в сетях различных ограничений ума и тела.

Каждая новая принадлежность ограничивает душу и видоизменяет ее природу. Человек, который хорошо одевается, естественно, будет любить любовные песни, играть в карты и носить тросточку, и такие вещи будут нравиться ему. Если вы держите карандаш в руке, вы обязательно начнете что-нибудь писать или рисовать. Такова власть карандаша.

Деньги обладают огромной властью. Когда человек делается богатым, вся его натура совершенно меняется. Он становится другим существом.

На берег реки приходил один бедный брамин. Он жил на той стороне Ганга. Раз я вылез из лодки и увидел, что он сидит у реки. Заметив меня, он закричал, не вставая с места: «А, это ты, приятель!» — И я немедленно заключил по его манере, что у него откуда-то явились деньги, иначе он никогда не обратился бы ко мне таким образом. Сила богатства увеличивает в человеке чувство Я.

Положение адвайты о том, что в основе всего сущего лежит одна и та же божественная субстанция — Брахман, Рамакришна рассматривал как доказательство тождества, или «родства», между собой человеческих душ, поскольку все они суть проявления «единой субстанции». Исходя из этого, он говорил о равенстве всех людей между собой, в том числе индийцев и англичан, и наивно верил, что, если обратиться к «человеческой сущности» колонизаторов, то можно будет договориться об облегчении участи индийского народа.

Пусть не смущает вас, говорил Рамакришна, что различные люди относятся к вам по-разному. От людей можно получить все: добро и зло, любовь и ненависть, мягкую обходительность и грубое физическое насилие. Но все это навеяно майей и ни в коей

мере не выражает человеческой сущности, души человека. С точки зрения «души», все люди одинаковы. Однако не каждому и не сразу удастся понять эту точку зрения, и тем более сделать ее правилом поведения в своей личной жизни. Но примеры «успешного овладения» этой точкой зрения «уже имеются».

В одном селении был индусский монастырь. Монахи из монастыря ходили каждый день с чашечками для милостыни, собирая себе пищу. Раз один монах, проходя мимо, увидел заминдара, который жестоко бил бедного человека. Монах, у которого было очень доброе сердце, начал просить заминдара перестать бить этого человека. Заминдар, ослепленный яростью, немедленно повернулся к монаху и излил на него яд своего гнева. Он бил его до тех пор, пока тот не упал без чувств на землю. Другой человек, видя, в каком состоянии лежит монах, пошел в монастырь и рассказал, что случилось. Братья-монахи побежали к месту, где лежал избитый монах. Они подняли его, принесли в монастырь и положили в келью. Но монах долгое время оставался без сознания. Горюя и сокрушаясь, братья обмахивали его лицо веером, умывали, подносили молоко ко рту и старались вернуть его к жизни. Постепенно они привели его в сознание. Монах открыл глаза и посмотрел на своих братьев. Один из них, желая знать, узнает ли он своих друзей, спросил громким голосом: «Узнаешь ли ты человека, который поит тебя молоком?» И монах ответил слабым голосом: «Брат, кто бил меня, тот же поит меня».

Это и есть, по мнению Рамакришны, пример того, что человек (монах) научился «ощущать единство и родство» всех душ, а потому сумел подняться «выше» добродетели и порока, добра и зла.

В логической связи с учением о единстве и родстве всех человеческих душ находится защищаемая Рамакришной идея непротivления злу насилием. Он решительно выступал против борьбы со злом по принципу: «Око — за око, зуб — за зуб». Ход его рассуждений типичен для мистика-идеалиста.

Брахман проявляет себя во всех предметах и явлениях феноменального мира. Следовательно, Брахман живет и в воде. Но есть разная вода: есть такая, которую можно пить, есть такая, в которой можно купаться; и может быть грязная вода, которую совсем нельзя трогать. Точно так же, хотя Брахман живет во всех человеческих существах, есть и добрые люди, и злые. Наши отношения со злыми людьми не должны быть очень близкими. И будет мудро избегать общества таких людей.

На вопрос, какое же положение мы должны занимать по отношению к злым людям, по отношению к тем, которые нарушают наш покой и оскорбляют нас, Рамакришна отвечал: человек, живущий в обществе, должен иметь немного раджаса (духа, противящегося злу) для целей самозащиты. Но это нужно только для внешности, для того, чтобы помешать злым людям действительно нанести вам вред. В то же время вы не должны сами вредить никому на том основании, что он сделал что-нибудь дурное вам.

Разъяснению того, как он понимает сущность принципа «непротivление злу насилием», Рамакришна посвятил ряд притч. Приводим одну из них.

На одном поле жила большая ядовитая змея. Никто не решался ходить мимо нее. Раз по дороге проходил святой человек (махатма) и змея бросилась

к нему, чтобы укусить. Но, когда она приблизилась к святому, то потеряла всю свою злобу и ярость, так подействовала на нее душевная мягкость йога. Увидев змею, мудрец сказал: ну, хорошо, мой друг, ты хочешь укусить меня? Змея была поражена и ничего не могла ответить. И мудрец продолжал: слушай, друг, не кусай никого на будущее время. Змея склонила голову перед ним и обещала повиноваться. Мудрец пошел своей дорогой, а змея уползла в свою норку и начала с этого дня жить невинной жизнью, не пытаясь более кусать кого-нибудь.

Через несколько дней все кругом уже знали, что змея потеряла свой яд и перестала быть опасной, и все начали мучить ее. Ее забрасывали камнями, таскали за хвост, не было конца ее мучениям. К счастью, мудрец опять проходил по этой дороге и, увидев избитую и измученную змею, был очень тронут и спросил, в чем дело. Святой господин, ответила змея, это потому, что я хочу следовать вашему совету и никого больше не хочу кусать. Но, увы, они все так безжалостны.

Мудрец улыбнулся и сказал: мой друг, я советовал тебе не кусать никого, но я не сказал тебе, чтобы ты никого не пугала. И на будущее время ты не должна кусать никакого живого существа, но ты можешь показать им зубы и шипеть и этим держать всех на расстоянии от себя»¹.

И Рамакришна прибавляет: нет никакого вреда в «шипении» на злых людей и на ваших врагов; таким образом вы можете защищать себя и знаете, как противиться злу. Но вы должны быть осторожны, чтобы не впустить ваш яд в кровь ваших врагов. Не боритесь со злом, возвращая зло за зло.

Рамакришна говорил, что он поставил свое учение на службу человеку. Он призывал служить человеку, видя в нем Бога. Каждая индивидуальная душа, согласно его религиозно-мистическим взглядам, бессмертна и потенциально божественна. Видеть «Бога» в человеке — это значит, прежде всего, рассматривать его душу как часть абсолютной духовной субстанции — Брахмана, откуда она когда-то вышла, и куда, в конечном счете, должна возвратиться, чтобы раствориться в ней, «как капля дождя в океане». Высшая цель жизни человека, по утверждению Рамакришны, состоит в слиянии с абсолютном, но для этого надо освободиться от пагубного влияния страстей, желаний, забот, от всего, что связывает человека с действительностью. «Монистическая веданта, — по словам Рамакришны, — утверждает, что истинное Я не имеет привязанности ни к чему; удовольствие, страдание, добродетель, порок — одинаково не могут задеть его никоим образом. Они задевают только тех людей, которые думают, что их душа — это то же самое, что тело»².

Подобно многим другим мистикам, Рамакришна заявлял, что может показать на себе, как на живом примере, «как истинно духовный человек, оставаясь совершенно мертвым к чувственному миру, может жить в духовной плоскости божественного сознания»³. На деле это означает, что, пользуясь методами йогов⁴, он доводил себя до так называемого состояния самадхи, мистического экстаза и находился в нем от трех часов до трех

¹ Провозвестие Рамакришны. С. 30—31.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 15.

⁴ О методах йогов см. главу, посвященную философским взглядам Вивекананды.

суток¹. Достижение самадхи должно было означать, что человек практически способен освободить свое «истинное Я» от «цепей» реального мира, приобщиться к абсолютному бытию (богу) и тем самым достичь бессмертия.

Буржуазные историки философии, характеризуя учение Рамакришны, как правило, односторонне подчеркивают его религиозно-мистическую сторону, искусственно упрощая его видение. На самом деле мировоззрение Рамакришны сложно, и некоторые из его положений, на первый взгляд, могут показаться взаимоисключающими. В одних притчах он проповедует уход от действительности, в других — призывает быть ближе к практическим интересам людей; в одном случае он советует целиком «отдать себя богу», в другом — предостерегает от чрезмерного увлечения религиозным культом и т. д.

Однако в сущности здесь нет никакого противоречия. Поскольку посюсторонний мир как проявление божественной субстанции является, по словам Рамакришны, местом пребывания индивидуальных человеческих душ, а «освобождение» души зависит от того, насколько «пристойно» она себя вела в этом мире (закон кармы), постольку человек не только не должен уклоняться от мирских дел, но и обязан добросовестно их выполнять. Во всем должна быть «умеренность»: увлекаться мирскими делами и забывать при этом бога так же грешно, как и молиться богу, забывая о своих повседневных обязанностях.

С этих позиций Рамакришна критиковал проповедников спиритизма и теософии. «Люди, стремящиеся к обладанию оккультными силами (например, сила перейти через Ганг или сообщить здесь то, о чем говорится в дальней стране, и другие психические силы), принадлежат к стоящим на невысоком уровне духовного развития, — считал он, имея в виду теософов»².

В другой раз, возвращаясь к этой теме, Рамакришна построил свой ответ в форме притчи. Некий человек четырнадцатью годами жесточайшего подвижничества в глухом лесу приобрел способность ходить по воде. Обрадованный этим, он пошел к своему учителю и рассказал ему о своем великом деянии. Учитель ответил: «Бедный ты мой, чего ты достиг четырнадцатью годами постоянного напряжения, обыкновенные люди достигают это мелкой монетой, данной перевозчику».

Итак, цель и задачи религиозно-реформаторского движения, начатого Рамакришной, в основных чертах сводились к следующему:

Провозгласить в качестве «вечной истины» идею, что Бог один, но имеет много аспектов, и что каждая религия — это всего лишь один из аспектов поклонения одному и тому же Богу.

¹ По словам очевидцев, «в состоянии самадхи его тело становилось абсолютно неподвижным. Его пульс и биение сердца становились неощутимыми, глаза оставались полукруглыми, и, если кто-нибудь дотрагивался пальцем до его глазного яблока, веки не делали никакого рефлекторного движения, и тело не вызывало никакого знака ощущения» («Провозвестие Рамакришны». С. 13).

² Провозвестие Рамакришны. С. 268—269.

Руководствуясь этой монотеистической идеей, устранить противоречия («установить гармонию») между различными верованиями и учениями различных сект.

Доказать, что каждая индивидуальная душа бессмертна и «потенциально божественна», и на этой основе проповедовать идею равенства всех людей.

Развивая объективно-идеалистическую философию веданты применительно к новым историческим условиям, доказать, что «этот мир» реален.

Всемерно содействовать росту и обогащению посюсторонней жизни человека, постепенно избавляясь от суеверий, религиозных распрей, сектантской ограниченности, теософии и прочих «несовершенств и заблуждений».

Оказывать сопротивление внешним и внутренним врагам индийского народа, «шипеть» на врагов, но не бороться со злом.

В мировоззрении Рамакришны нашла свое выражение пассивная форма протеста либеральных кругов индийской общественности против гнета британских колонизаторов.

Г л а в а IV ВИВЕКАНАНДА

С именем Вивекананды (Норендронатх Дотто, 1862—1902) связана одна из самых ярких страниц в истории индийской философской и общественной мысли нового времени. Его мировоззрение воплотило в себе наиболее существенные черты буржуазной идеологии конца XIX — начала XX в. и оказало огромное влияние на ее дальнейшее развитие.

Выходец из богатой, образованной и вольнодумной семьи, Вивекананда очень рано начал изучать философскую литературу. Биографы сообщают, что он «был потрясен», прочитав «Исследование о религии» Д. С. Милля. Он изучал произведения Декарта, Спинозы, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Шопенгауэра, Конта, Дарвина.

Вивекананда считал себя учеником и последователем Рамакришны. «Я долгое время жил вместе с Рамакришной Парамаханса, под его руководством учился»¹, — писал он. «Всем, что во мне есть... я обязан своему учителю Рамакришне»².

В 1884 г. семья Вивекананды разорилась. Я умирал с голоду, вспоминал философ. 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 действи-

¹ «The Complete Works of Swami Vivekananda. Advaita Ashrama Mayavati Almora. Himalayas, 1922—1951. Vol. V. P. 150.

Далее ссылки на это собрание сочинений даются так: *Vivekananda* и *The Complete Works...*, с указанием тома и страницы.

² Ibid. P. 328.

тельной жизнью. Я открыл, что в ней нет места слабым, бедным, покинутым.

Вивекананда начал свою философскую и общественно-политическую деятельность в 80-е годы XIX в. Это было время растущего обострения отношений между индийским народом и английскими колонизаторами. Оценивая положение в Индии, К. Маркс в письме к Н. Ф. Даниельсону от 19 февраля 1881 г. писал: «В Индии для британского правительства назрели серьезные осложнения, если не всеобщее восстание»¹.

Не имея отчетливого представления о характере и движущих силах нарастающего национально-освободительного движения, Вивекананда, тем не менее готовился принять в нем активное участие. Датта утверждает даже, что Вивекананда хотел создать партию революционеров. Судя по некоторым косвенным данным, речь шла не о массовой организации, а о небольшой группе патриотов, пытавшихся стать во главе национально-освободительного движения.

Мыслитель внимательно следил за развитием общественной жизни в Европе, был лично знаком с некоторыми революционерами того времени, изучал их произведения. Подвергая критике лживый характер буржуазной демократии на Западе, Вивекананда писал: «Те, у кого деньги, держат правительство страны у себя под пятой и, пользуясь этим, грабят народ, пьют кровь. Богачи посылают простых людей воевать в дальние страны с тем, чтобы в случае победы наполнить свои кошельки золотом, добытым их кровью на полях сражений. Что же до простого народа, то ему только и остается, что проливать свою кровь»².

Поднимая свой голос против колониального и феодального гнета, Вивекананда в то же время искал ответ на вопрос об исторических судьбах Индии, о путях и средствах превращения ее в богатое, сильное и независимое государство. Главным строителем будущей Индии он считал народ, т. е., по его понятию, крестьянские массы, составляющие абсолютное большинство населения страны.

В мировоззрении философа отразилась сила и слабость, сложность и противоречивость индийской буржуазной идеологии того периода. Искреннее сочувствие народным массам сочеталось с непониманием их подлинных интересов, желание быть ближе к народу — с боязнью народа, стремление освободиться от колониального ига — с наивной верой в «добрую волю» колонизаторов, идеализм и метафизика — с элементами материализма и диалектики, глубокая религиозность — с высказываниями атеистического характера.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 35. С. 129.

² Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. V. P. 364—365.

§ 1. Исходная философская позиция

Руководствуясь стремлением «реориентировать» философию веданты с таким расчетом, чтобы она стала теоретической основой борьбы за построение Новой Индии, Вивекананда много внимания уделял вопросу об отношении к философскому наследию в целом. В своих произведениях («Философия веданты», «Веданта во всех ее периодах», «Философия веданты и христианство» и др.) он подверг критическому пересмотру традиционное ведантистское толкование коренных философских проблем, начиная от ведического периода вплоть до современной ему эпохи.

Понятие «философия веданты» Вивекананда толкует весьма расширительно. Веданта, пишет он, — это своего рода философская алгебра, ибо она, по сути дела, охватывает в той или иной мере все философские течения Индии, как ортодоксальные, так и неортодоксальные; само слово веданта иногда даже можно употреблять как синоним индуизма. «Веданта — осознаем мы это или нет — проникла во все идейные течения Индии, то есть в то, что в совокупности мы называем индуизмом... Сознаем мы это или не сознаем, но мы думаем ведантой, мы живем ведантой, дышим ведантой и умираем ведантой»¹.

Рассматривая ведантистское философское наследство как единое целое, Вивекананда ставит перед собой задачу выделить из него наиболее ценное, прогрессивное и на этой основе создать новую веданту. «Моя миссия в жизни, — писал он, — состоит в том, чтобы показать, что между различными школами веданты, по существу, нет никаких противоречий, что они дополняют друг друга, нуждаются одна в другой...»².

Все современные ему ведантистские течения Вивекананда делил на две большие группы: *dvaita* (дуалистическая веданта) и *advaita* (недуалистическая веданта). Первая группа может быть представлена философией Рамануджи (XII в.), вторая — философией Шанкары (VIII в.).

Рамануджа был величайшим из всех философов — «дуалистов». Все дуалисты более позднего периода истории Индии — прямо или косвенно — являлись продолжателями его идей. На юге Индии выдающимся представителем дуализма был Мадхва³, в Бенгалии — Чайтанья.

Необходимо отметить, что термин «дуализм» в понимании Вивекананды имеет весьма своеобразное содержание, в корне отличное от европейского. Если с нашей точки зрения дуализм означа-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. III. P. 323.

² *Ibid.* P. 324.

³ На юге имелись и другие дуалистические течения (секты) — так называемые шайвы. В большинстве районов Индии шайвы считали себя сторонниками адвайты, за исключением южной Индии и Цейлона. Но и они лишь заменяли Шиву Вишной, а в остальном, за исключением учения о душе, следовали учению Рамануджи. Последователи Рамануджи считали, что душа есть нечто вроде мельчайшей частицы (*ану*), а последователи Шанкары считали, что душа — это нечто вездесущее (*vibhu*).

ет философское учение, которое началом бытия считает две противоположные и несводимые друг к другу субстанции: материальную и духовную, то для Вивекананды дуализм — это признание двух миров: потустороннего (мир сущности, Брахман — атман) и посюстороннего (мир явлений, универсум, природа).

Мыслитель считает, что деление всех философов на материалистов и идеалистов в зависимости от того, признается ли первичным материя или дух, лишено всякого смысла, ибо и материя, и дух суть явления «этого» (посюстороннего) мира. Материя и дух — это та же самая природа (материя), но первая из них — «грубая», вторая — «тонкая». «Одни говорят, что материя определяет сознание; другие, — что сознание определяет материю. Оба эти положения ложны, ибо материя и сознание сосуществуют. Есть нечто третье (Брахман — атман. — В. Б.), продуктом чего являются и материя, и сознание»¹.

Внешняя и внутренняя природа (т. е. материя и дух), по словам Вивекананды, — это не две различные вещи; в действительности они одно и то же. Природа представляет собой общую сумму всех явлений, все, что есть, все, что движется. «Мы проводим резкие различия между материей и духом; мы считаем, что дух всецело отличен от материи. В действительности же они составляют одну и ту же природу, одна половина которой непрерывно воздействует на другую половину. Материя давит на дух в форме различных ощущений»². Эти ощущения Вивекананда называет силой. Сила, действующая на человека извне (вещи, предметы, явления), вызывают «силу» внутри (ощущения, представления, понятия). «От желания соответственно ответить или избежать воздействия внешней силы внутренняя сила становится тем, что мы называем мыслью. Оба — и материя, и дух — в действительности есть нечто иное, как сила, и если вы проанализируете их в достаточной мере, вы найдете, что в сущности они суть одно»³, — считает Вивекананда.

То, что внешняя сила может известным образом вызывать внутреннюю указывает на их взаимосвязанность друг с другом, на то, что они должны быть непрерывными и, следовательно, в основном одними и теми же силами. «На том основании, что одна и та же сила выступает то в одной форме — как материя, то в другой — как дух, не следует думать, что материя и дух субстанционально различны. Дух, изменяясь, переходит в материю, а материя — в дух»⁴. Мыслительная сила, говорит философ, становится нервной силой, мускульной силой; сила мускулов и нервов становится мыслительной силой. Природа есть вся эта сила, проявляющаяся то как материя, то как дух. Различие между «наитончайшим духом» и «наигрубейшей материей» заключается «лишь в степени». В этом

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. V. P. 323.

² *Ibid.* Vol. VIII. P. 245.

³ *Ibid.* P. 245—246.

⁴ *Ibid.* P. 246.

смысле мы не сделаем ошибки, если назовем природу в одном случае духом, в другом — материей. «Вы можете назвать дух разжиженной материей, а тело — сгущенным духом»¹.

Итак, природа гомогенна, однородна. Различие существует лишь в проявлениях. Санскритское слово *prakriti*, которым ведантисты пользуются для обозначения природы, буквально означает «различие». То, что дух становится материей, а материя в своем движении становится духом, — «это просто вопрос вибрации».

Желая обосновать этот тезис, Вивекананда приводит следующий пример. «Если я в течение десяти дней не буду принимать пищи, я не смогу думать. Сохранятся лишь некоторые обрывки мысли. Я, возможно, настолько ослабну, что забуду свое имя. Но как только я съем хлеба, через некоторое время я начну думать — сила моего разума вернется. Хлеб станет разумом. Подобным же образом разум, сокращающий степень своей вибрации и проявляющийся в теле, становится материей»².

Развивая ошибочную точку зрения об «однородности» материи и сознания, Вивекананда приходит к наивному, коренящемуся в непонимании социально-исторического развития общества выводу, что борьба между материализмом и идеализмом есть плод «недо-разумения». Все тревоги и волнения, возникающие из конфликта между материализмом и идеализмом, по его словам, должны быть отнесены на счет «неправильного мышления», ибо в действительности между ними нет никакой разницы. Я и самая низкая свинья отличае-**м**ся только по степени сложности. Свинья меньше проявляет себя, я — больше. Иногда я бываю хуже свиньи. Неправомерен также и вопрос: что первично, материя или дух. Если дух первичен, то откуда взялся дух. Многие философские аргументы исходят из этих беспредметных вопросов. Это все равно что спрашивать, что первично — яйцо или курица. Оба они и первичны, и вторичны — дух и материя, материя и дух.

Стремление «дуалиста» Вивекананды снять основной вопрос философии, подняться «выше» материализма и идеализма наводит также и на мысль, не было ли это данью философской моде того времени. Общеизвестно, что в конце XIX — начале XX в. во многих странах мира среди части философов и ученых-естествоиспытателей получила распространение идея создания «новой», третьей линии философии, якобы снимающей «односторонность» материализма и идеализма. Есть основания утверждать, что индийский «дуалист» испытал на себе влияние этой «моды».

Однако если в условиях Европы и Америки проповедь (главным образом, со стороны махистов) идеи «третьей линии» в фило-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works.*, Vol. VIII. P. 246.

² *Ibid*, Vol. VI. P. 33.

Вивекананда приводит и «чисто физический» пример. Возьмите, говорит он, два различных вещества — кусок стекла и кусок дерева, — измельчите их **хорошенько**, т. е. так, что дальше некуда мельчить, и вещество станет однородным. Все вещества в конечном счете суть одно вещество. Однородность — это и есть собственно вещество, его реальность (см. *Ibid.*, Vol. VI. P. 91—92).

софии была явлением во всех отношениях реакционным, выгодным самому махровому идеализму, то в Индии, у ведантистов это явление объективно означало значительную уступку материализму.

Дело в том, что «по традиции» ведантисты, признавая «этот» мир «неистинным», иллюзорным, отказывали в праве на существование и «истинному учению» о нем. Вивекананда, пожалуй, впервые в истории ведантизма выступил столь открыто и определенно в защиту реальности посюстороннего мира. Все религии, писал он, учат, что «этот мир есть ничто. За пределами этого мира существует то, что составляет подлинную реальность». Но здесь мы встречаем трудности. Если этот мир есть средство достижения «того» мира, то как же он может быть «ничем». Этот мир есть «великая гимназия». Верить в то, что дух есть все, что мысль есть все — это лишь более высокая степень материализма. «В определенном смысле слова, я тоже материалист, — говорил о себе Вивекананда, — ибо я верю, что существует только одно, как раз то, во что вас призывает верить материалист. Только он называет это одно материей, а я — богом. Материалист считает, что все возникло из материи: идеи, религия и т. д. Я же говорю — все это от Брахмана»¹.

Итак, мы видим, что действительная исходная философская позиция «дуалиста» Вивекананды — объективный идеализм.

§ 2. Брахман и природа

Брахман — абсолют, вечный, неподвижный, бескачественный, бесконечный, аморфный.

Брахман, вместе с тем, причина универсума (природы); в предметах и явлениях природы он «становится» относительным, преходящим, движущимся, конечным, имеющим форму.

Такой метафизический разрыв между Брахманом и универсумом, который допускают ведантисты, естественно, вызывает непреодолимые трудности при объяснении взаимоотношений между ними. Это признает и Вивекананда. «Наиболее сложный вопрос в философии веданты, — пишет он, — это вопрос: как бесконечный абсолют становится конечным»².

Вивекананда прибегает к помощи схемы.

- (а) Абсолют
- Время
- (с) Пространство
- Причина
- (в) Универсум

В понятие «универсум», разъясняет Вивекананда, входит не только материальный мир, но и ментальный (духовный), земной

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. II. P. 138.

² *Ibid.* P. 130.

и небесный, все то, что существует «здесь». Сознание (разум) — название одного из видов изменений, материя (тело) — название другого вида изменений и т. д.; сумма всех этих изменений образует универсум.

Абсолют (а) становится универсумом (в), проходя через время, пространство и причину (с). Такова центральная идея веданты. «Пространство, время и причина — это нечто вроде подозрительной трубы, через которую абсолют смотрит; когда он смотрит вниз, он проявляется как универсум»¹.

Существование времени Вивекананда связывает с обязательным наличием разума, мысли²; существование пространства — с наличием «внешних изменений» в универсуме. «То, что вы называете движением и причинно-следственной связью, не может существовать там, где есть только одно». Иначе говоря, в абсолютe, который не дифференцирован («одно»), нет и не может быть каузальных связей. Эти связи возможны лишь «после, если позволительно так сказать, дегенерации (degeneration) абсолюта в явления и не раньше. Наша воля, наши желания и все тому подобные вещи всегда наступают (возникают) лишь после этого»³.

Вивекананда резко критикует Шопенгауэра, считая, что тот в решающем пункте не понял философию веданты. Шопенгауэр во всем усматривал действие воли, которая якобы существует благодаря самой себе и служит духовной первоосновой всего сущего. Иными словами, он ставил волю на место абсолюта. А между тем, возражал Вивекананда, абсолют не может быть представлен как воля, ибо воля есть нечто изменяющееся и феноменальное. В Брахмане (абсолюте) нет ни времени, ни пространства, ни причинно-следственных связей; он — «одно». Но то, что существует само по себе как «одно», не может иметь какую-либо причину.

Однако каким же образом абсолют перестает быть абсолютom, «дегенерируя» в мир явлений, природу? На этот вопрос, говорит Вивекананда, ответить нельзя. Абсолют есть абсолют. Высказывая какую-нибудь мысль об абсолютe, мы тем самым уже ограничиваем его, и он перестает быть абсолютom. Все, что выражено разумом, имеет границы, т. е. конечно. В этом смысле познанный Бог уже не является больше Богом; он становится конечным, как любой из нас.

Иначе говоря, в данном вопросе Вивекананда не отходит от традиционной веданты: с помощью разума познать Брахмана нельзя, ибо с ним можно лишь «слиться душой», предварительно освободившись от «оков» материального мира. Соответственно этому невыразимы в категориях разума (или «неизреченны») и его «дегенерирующие» действия как абсолюта.

¹ Ibid.

² Это не значит, что Вивекананда рассматривает время, подобно Канту, как априорную форму чувственного созерцания. Для ведантиста время и разум (мысль) в равной мере объективны.

³ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. II. P. 131.

§ 3. Природа и человек

Все ведантисты сходятся между собой в трех вопросах: они верят в бога; они верят в Веды как откровение; они верят в циклы как магистральную линию развития всего сущего.

Суть учения о циклах сводится к следующему. Все, что существует в универсуме, является результатом проявления первичной материи, называемой акашей. Все силы, действующие в универсуме, — идет ли речь о жизненных силах или о силах тяготения, притяжения или отталкивания — являются результатом действия первичной силы, называемой праной. Прана, действуя на аморфную акашу, «проектирует» или создает «многообразный» универсум (природу).

В начале цикла акаша неподвижна и ничем себя не проявляет. Затем со все возрастающей силой начинает действовать прана, создавая при этом из акаши все более сложные по содержанию и все большие по величине формы (растения, животных, людей, звезды и т. д.). В процессе продолжительного (исчисляемого миллионами лет) периода времени эта «эволюция» достигает своей кульминационной точки, после чего начинается процесс «инволюции», свертывания, упадка. При этом предметы и явления природы постепенно принимают все более «тонкие» формы и, наконец, возвращаются в свое исходное («первичное») состояние — акашу и прану.

Кроме акаши и праны, существует еще махат — космический разум. Акаша и прана не являются творцами махата, но могут «раствориться» в нем, говорит Вивекананда. В свою очередь, махат не создает акашу и прану, но «изменяется» в них.

В связи с вышеизложенным интересно остановиться на учении древнегреческого философа Аристотеля о материи, природе и форме. Материя, согласно Аристотелю, это не конкретные вещи и явления природы, а лишь их субстрат, основа, из которой они образуются. Материя лишена всякой определенности, она не является бытием, действительностью, а представляет собой лишь возможность. Действительностью материя становится тогда, когда она «оформляется», то есть становится вещью, благодаря деятельности формы.

Материя — начало пассивное, форма — начало активное, творческое.

Легко заметить, что у Вивекананды категория «акаша» равнозначна Аристотельской категории «материя», а «прана» — аналог категории «форма». Критикуя Платона за его попытку найти сущность вещей вне самих вещей, в так называемых «идеях», Аристотель построил теорию согласно которой сущность находится в самих вещах. У всякого явления природы, считает философ, — имеются четыре причины:

материальная причина (*Causa materialis*), или материя;
формальная причина (*Causa formalis*), или форма;
производящая причина (*Causa sui*);

конечная причина (*Causa finalis*), или цель.

Свою теорию Аристотель поясняет примером:

Causa materialis — строительный материал для постройки дома;

Causa formalis — план постройки дома;

Causa sui — архитектор и искусство архитектора;

Causa finalis — законченное здание.

Как видим у Вивекананды роль *Causa sui* выполняет *махат* (космический разум). Вместе с тем следует подчеркнуть весьма существенное различие в сопоставляемых категориях. Если у Аристотеля «форма» означает действие силы божественной («бог есть форма форм»), то у Вивекананды *прана* и *махат* — силы астральные, космические.

Каким же образом акаша, прана и махат возникли из Брахмана? На этот вопрос Вивекананда, как и все ведантисты, отказывается отвечать. Признается, что природа как целое подвержена действию закона причинности и находится в пространстве и во времени. Вместе с тем Вивекананда решительно возражает против той (метафизической) точки зрения, согласно которой пространство, время и причину надо рассматривать как отдельные, самостоятельные, изолированные сущности, существующие якобы в отрыве от предметов и явлений материального мира.

«Мы не можем ничего увидеть вне пространства, — пишет он, — тем не менее мы не знаем пространства; мы не можем ничего воспринять вне времени, тем не менее мы не знаем времени; мы не можем ничего понять вне причины, тем не менее мы не знаем, что такое причина. Эти три вещи — время, пространство и причина — пронизывают каждое явление, но сами они не могут быть явлениями. Они являются, так сказать, формами или изложницами, в которые вещи должны быть отлиты прежде, чем они могут быть восприняты. Материя есть субстанция плюс время, пространство и причина»¹.

Другими словами, пространство, время и причинно-следственные связи следует понимать как условия бытия конкретных предметов или явлений движущегося универсума (природы). Отметим, что это положение находится в прямом противоречии с позицией субъективного идеализма, который рассматривает пространство, время и причинно-следственные связи как созданные человеческим сознанием, находящиеся в нем, существующие только в восприятии и лишенные объективности. Так, для Маха — пространство и время суть упорядоченные ... системы рядов ощущений. По поводу этого высказывания Маха В. И. Ленин писал: «Не человек со своими ощущениями существует в пространстве и времени, а пространство и время существуют в человеке, зависят от человека, порождаются человеком, вот что выходит у Маха»².

Рассматривая вопрос о соотношении между сущностью (акашей) и явлением (природой), Вивекананда приходит к выводу, что

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. VIII. P. 247.

² *Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 184.*

с гносеологической точки зрения, любой предмет или явление природы есть субстанция плюс наименование (имя) или форма. Наименование и форма возникают и разрушаются («уходят и приходят»), а субстанция остается той же самой. Так, субстанция, форма и наименование образуют данный кувшин. Когда кувшин будет разбит, вы не назовете его больше кувшином; его имя и форма исчезают, а субстанция остается.

Все различия в субстанции существуют благодаря наименованию и форме. Поскольку они исчезают, они «нереальны». В этом смысле вся природа «нереальна», не субстанциональна, ибо под реальным и субстанциональным Вивекананда понимает то, что неизменно и неуничтожимо.

Природа есть майя. Майя означает форму всего сущего как бесконечного количества качеств. Майя «нереальна», ибо если бы она была «реальна», то мы не могли бы ее уничтожить или изменить. Пользуясь терминологией Канта, Вивекананда поясняет, что майя — это феномен, субстанция — ноумен, — «всякое существование имеет два аспекта: один — феноменальный, другой — ноуменальный»¹. Следует заметить, что применение кантовских категорий в данном случае не поясняет, а затемняет суть вопроса. Общее между Кантом и Вивеканандой, в данном случае, состоит лишь в том, что оба они допускают метафизический разрыв между сущностью и явлением. Однако их философские позиции принципиально отличаются друг от друга: субъективизму Канта противостоит объективный идеализм Вивекананды. Если для Канта, например, феноменальный мир — это мир ощущений и переживаний субъекта, то для Вивекананды майя («майический» мир) — проявление («проекция») объективно существующей акаши. Ощущения и переживания субъекта объективно детерминированы самой природой вещей, критерий истины находится вне субъекта. Майя означает признание явлений материального мира такими, какие они есть, то есть признание, что сама основа нашего бытия противоречива, развитие всюду происходит через глубокие противоречия, что там, где есть добро, должно быть и зло, и наоборот, там где есть зло, должно быть и добро; там, где есть жизнь, смерть должна следовать как ее тень; каждый, кто радуется, должен будет огорчаться, а там, где есть огорчение, должна быть и радость. Иногда люди думают, что можно создать такие условия жизни на земле, когда ... будет только добро и никакого зла, мы будем только радоваться и никогда не будем огорчаться. Но это невозможно по самой природе вещей.

Природа движется циклами в волнообразных формах. Она поднимается, достигает своего зенита, затем падает и на некоторое время остается «пустой», то есть в простейшем, элементарном состоянии, затем вновь поднимается и т. д.

То, что истинно для природы в целом, истинно и в отношении ее частей. Человеческие организации — часть природы. Следова-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. VIII. P. 247.*

тельно, история человеческого общества также подчинена объективному закону «циклического» развития. «Это относится и к нациям,— пишет Вивекананда.— История их показывает, что они то возвышаются, то низвергаются, после подъема наступает спад, а затем еще большее возвышение. Движение повсеместно. Оно наблюдается и в сфере религии. В духовной жизни каждой нации бывает спад, равно как и подъем»¹.

Вместе с природой и обществом совершает циклы и человек как личность. Проблема человеческой личности — едва ли не самая главная для всей философии веданты. В этом отношении не представляет исключения и Вивекананда. «Личность,— подчеркивал он,— мой лозунг. Я стремлюсь формировать личность»².

Человек, согласно учению ведантистов, в том числе и Вивекананды, представляет собой некую органичную смесь из «материалов вселенной», это — «синтез вселенной» или «вселенная в малом виде». Человек, говорят они, содержит в себе физическую материю минерального царства, жизненную силу — растительного, способность чувствовать и желать — животного, простой интеллект, соответствующий высшим животным, в данное время вымершим... и душу, которая одна образует настоящего человека. Душа составляет «сущность человека»; она бессмертна. Рождение и смерть, с этой точки зрения, следует рассматривать как изменения в материи, но отнюдь не как «изменения в нас».

В своем произведении «Природа души и ее цель» Вивекананда писал: «С самых древних времен существует идея о том, что, когда человек умирает, он не уничтожается. Что-то живет и продолжает жить даже после того, как человек умер»³. Современник Вивекананды ведантист Чаттерджи Брамана утверждал, что никакого изменения в его (человека — Е. Б.) действительной личности смерть не производит. Она остается таким же живым, только он не может дать о себе знать, потому что лишился физического переводчика. Он существует в форме более тонкой, недоступной для восприятия человека, живущего в физической среде. Но эта форма тем не менее реальна, как колебания инфракрасных и ультрафиолетовых лучей в солнечном спектре, хотя они и невидимы для нашего телесного зрения. Следовательно, те, которых мы называем мертвецами, живут, существуют, только как проводники гораздо более тонких колебаний... Вся наша жизнь по ту сторону — не более как продолжение, развитие нашей земной жизни.

Циклы перевоплощений, которые совершает душа,— «уход» по ту сторону и «возвращение» в земную жизнь, снова «уход» и снова «возвращение» и т. д.⁴ — завершается в конечном счете так на-

¹ Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. IV. P. 116. Подъемы и спады в сфере духа Вивекананда обстоятельно рассматривает на примерах буддизма и христианства (см. его лекцию «Великие учителя мира», прочитанную 3 февраля 1900 г. в США (Калифорния, Шекспировский клуб): Ibid. P. 116—130.

² См.: Роллан Р. Собр. соч. Т. XIX. С. 259.

³ Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. VI. P. 16.

⁴ Т. е. то, что по-санскритски называется самсара (Samsara).

зываемым «освобождением», т. е. индивидуальная душа в процессе огромного количества перевоплощений добывается такой степени «очищения», что при очередном «уходе» по ту сторону полностью сливается с Брахманом и становится тождественным ему.

Идея «двойственности» человека не нова. Мы ее встречаем и в древнем Египте и Вавилонии. Внутри тела человека, согласно понятиям древних египтян, находится «другое тело», которое движется и действует в нем. Когда внешнее тело умирает, его двойник (дублер) выходит и определенное время живет. Но жизнь дублера зависит от сохранности внешнего тела. Вот почему древним египтянам была свойственна особая заботливость о сохранении трупов (бальзамирование, постройка пирамид и т. д.). В Древнем Египте и Вавилонии верили, что дублер не может жить вечно. В лучшем случае он может прожить только то время, в течение которого может быть сохранено внешнее тело.

Иной точки зрения придерживались древние индийцы. Они также признавали существование дублера в человеке. Но у них этот дублер — «духовное тело», или душа, которая не так зависима от материального тела, как представляли древние египтяне. Напротив, когда душа покидает тело, она как бы сбрасывает с себя «оковы». Вот почему у индийцев издревле существует обычай сжигать труп на костре, а не бальзамировать его и не строить для него пирамиды.

Эти взгляды на природу души и тела, а также на характер их взаимосвязи, записанные еще в Упанишадах, были восприняты и продолжены философами-ведантистами. Вивекананда считал, что в процессе жизни человека на земле вся материальная природа, в том числе и его тело, играют хотя и не основную, но в высшей степени существенную роль. На вопрос — как может безграничное (душа) жить в ограниченном пространстве (в теле) — философ отвечал: когда человек держит в руках книгу и читает ее, он перелистывает страницу за страницей. Природа — это книга, которую читает душа. Каждая жизнь — это, так сказать, страница этой книги. Закончив чтение этой книги, душа становится совершенной.

В отличие от христиан, ведантисты считают, что проблема состоит не в том, чтобы душа «достигла неба», а в том, чтобы приостановить «хождение» души на небо, т. е. прекратить цикл перевоплощений, «рождений и смертей».

Для индуса душа не является ни телом, ни разумом, говорит Вивекананда. Тело постоянно изменяется, разум подвержен еще большим изменениям — он никогда не думает об одном и том же в течение нескольких минут. «За телом, за разумом должно существовать нечто такое, что мы называем душой. Душа образует человека. Разум — это просто хороший инструмент, которым душа пользуется для воздействия на тело. В Индии мы говорим: человек покинул свое тело, тогда как вы (христиане.— В. Б.) говорите: человек испустил (покинул) свой дух. Согласно верованиям индусов, человек — это душа, у которой есть тело, тогда как че-

ловека Запада (христианин. — В. Б.) думает, что он — это тело, у которого есть душа. Смерти подвержено все то, что сложно. Душа — это простейший, отдельный элемент, в ней нет примеси чего-либо другого, а потому она не может умереть. Душа по природе своей должна быть бессмертна»¹.

В природе (универсуме) Вивекананда усматривает действие всеобщего объективного закона, в орбиту которого втянуты тело, разум, душа, все сущее. Все в природе абсолютно детерминировано и закономерно. Откуда у человека возникло понятие закона? Наблюдая за предметами и явлениями природы, говорит Вивекананда, люди заметили: то, что происходило в прошлом, повторялось снова и снова. Со временем люди пришли к заключению, что природа единообразна, а повторяемость носит постоянный и всеобщий характер. Более того, если бы в природе не было единообразия и повторяемости, явления природы не могли бы быть поняты.

Чтобы познать закон, надо изучить огромное количество (груды) явлений, изучить взаимосвязи между ними, ибо закон никогда не отделим от явлений. Всякий иной путь к достижению закона является ложным. «Мы получаем наши знания закона из груды и сплава происходящих изменений. Мы никогда не видим закона вне этих изменений. Представление о законе как о чем-то отдельном от явлений — мысленная абстракция, удобное применение слов и ничего больше»².

Здесь (как, впрочем, и при рассмотрении ряда других вопросов, касающихся явлений природы) Вивекананда как бы «забывает» о своих исходных объективно-идеалистических посылах и высказывает мысли материалистического и диалектического характера. Для него закон — это не идея, не абстракция, а реальное выражение реальных, повторяющихся, устойчивых, существенных связей между явлениями природы. «Закон, — пишет он, — есть способ действия или выражения каждого отдельного феномена в его (свойствах или) значении. Закон есть выражение активного состояния вещей, т. е. того, как они (вещи) действуют друг на друга...». Закон объективен, ибо «возможно, было бы лучше, если бы огонь не жег, а вода не смачивала бы, но они так делают — и это есть закон. Вся природа развивается закономерно, через закон она обнаруживает себя, действует. Закон нельзя отменить или уничтожить. «Если бы вы могли уничтожить закон природы, вся природа немедленно пришла бы к концу, не было бы больше природы»³.

Законы природы, замечает Вивекананда, следует отличать от законов юридических, этических, «национальных» или вообще социальных, которые созданы разумом, волей человека и относятся к сфере субъективных построений. «Национальные законы в луч-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. VIII. P. 236.

² *Ibid.* Vol. V. P. 333.

³ *Ibid.* Vol. VI. P. 65—66.

шем случае являются воплощением воли большинства нации...»¹, на самом же деле воплощают волю небольшой кучки государственных правителей, преследующих свои корыстные цели. Именно поэтому, говорит философ, национальные законы субъективны и не выражают воли большинства народа, они чаще нарушаются, чем соблюдаются. Если бы они были законами, то разве можно было бы их нарушить. Иначе говоря, социальные (юридические, этические и т. д.) законы не являются законами в собственном смысле этого слова уже хотя бы потому, что они могут быть нарушены, т. е. лишены признака обязательности и всеобщности. Как видим, этические и юридические законы Вивекананда отождествляет с законами общественного развития, тем самым утверждая свой идеалистический взгляд на историю, на явления и процессы общественной жизни. При этом, однако, следует иметь в виду, что Вивекананде вообще не был известен исторический материализм, существование объективных законов общественного развития. Ему не было известно, что в сложной сети общественных отношений первичными и определяющими являются — материальные производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»².

Вместе с тем Вивекананда на свой идеалистический манер угадывал, что в жизни и деятельности людей существуют элементы объективного содержания.

Дело в том, что всякий наш поступок, как бы он ни был мал, в той или иной мере вовлекает (или приводит) в действие определенный круг предметов или явлений объективной природы. Но в природе все строго детерминировано. «Закон сам есть действие причины и следствия. Определенные события могут произойти только в результате действия других определенных событий, которые им предшествовали. Каждое предшествующее имеет свое последующее. Так обстоит дело в природе»³.

По словам Вивекананды, исторически сложилось так, что человек, наблюдая и изучая на протяжении длительного времени явления природы, постепенно переносил свой взор на «внутренние явления», т. е. на свой внутренний мир, связанный с деятельностью разума. Человек постепенно установил, что вся его личная («внутренняя») жизнь подчинена в конечном счете тому же всеобщему объективному закону, что и природа. Другими словами, внутренние явления, т. е. жизнь и разум человека, подчиняются закону так же, как и внешние.

Именно эти обстоятельства, утверждает Вивекананда, способствовали тому, что человеком был сформулирован закон кармы,—

¹ *Vivekananda S. The Complete Works* .. Vol. V. P. 333.

² *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.*

³ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. VI. P. 31.

закон, определяющий функции человеческого разума. Людям **кажется**, что в каждое мгновение они хозяева своих действий. Но когда они бросают взор на пройденный путь, и особенно припоминают свои неудачные поступки с их последствиями, то часто для них становится непостижимо, каким образом могли они сделать то-то или не сделать того-то, и **дело** принимает такой вид, как если бы их шагами руководила какая-то посторонняя сила. Эта сила — карма. Категория «карма» содержит в себе идеи об условиях зарождения и передачи наследственных свойств всякой (в природе) саморазвивающейся системы, то есть не только отдельного биологического организма (животного, человека), но и социальной группы (племени, народа, варны, касты и т. д.). Карма означает также **результаты** действия, итоги проделанной работы. Так, если гончар сделал кувшин, то и действия, и кувшин — это карма. Карма передается по наследству, то есть «входит в тело» и становится кармой сына, внука... Предположим, гончар был плохим работником и делал некрасивые и непрочные кувшины. В этом случае он за свою плохую работу будет испытывать неудобства в своей жизни. Эти неудобства обязательно будут заключаться в том, что он сам станет обладателем некачественного кувшина, а в том, что ему, например, доведется носить неудобную одежду или переживать другие **неудобства**, но «**расплата**» наступит обязательно. Сын плохого гончара унаследует карму плохого работника и тоже будет за это «**расплачиваться**», то есть переживать известную меру неудобств в жизни. Теория кармы принимает во внимание общественные отношения и общественный труд. Возможно, что наш гончар не был целиком в ответе за качество своих кувшинов, так как материалы для него добывали другие, а третьи — снабжали его нужными для работы инструментами и т. д. Таким образом, наши кармы — коллективны. Продукты (результаты) всего общественного труда — это кармы. Следовательно, у различного рода общностей людей (народы, варны, касты) свои (различные) кармы.

Будучи различными по степени индивидуальной силы и общественной значимости, кармы входят в противоречия и столкновения между собой, отчего одни из них «гаснут», а другие — «возвышаются». По этой причине «наследственные кармы» порой не имеют большого значения в судьбе человека. Однако признавая карму, человек вовсе не должен быть фаталистом, т. е. думать, что он совершенно бессилен перед объективным законом, и обрекать себя на пассивность. Дело в том, говорит Вивекананда, что, согласно **закону кармы**, каждое действие рано или поздно вызывает определенный эффект. Действие не может исчезнуть, не вызвав какого-либо другого действия. Таким образом, если наши действия (в плане нашего существования) могут вызывать лишь соответствующие им результаты (следствия), то отсюда следует, что мы должны найти в себе силы, чтобы соответственно направить (повернуть) цикл причин и следствий. В этом, собственно, и состоит **суть учения о перевоплощении**.

С позиций механического детерминизма Вивекананда решительно отрицал объективность случайности: случайность есть частный случай необходимости. В условиях абсолютной необходимости, говорил он, не может быть и свободы. «Я не согласен с тем, что свобода есть покорность законам природы. Я не понимаю, что это значит»¹.

Свобода, в понимании Вивекананды, есть то, что не было обусловлено какой-либо причиной. Но так как в природе нет беспричинных явлений, то в ней не может быть и свободы. С этой точки зрения, не может быть и свободы воли, ибо всякая воля причинно обусловлена. «Все, что я делаю, думаю, чувствую, каждая деталь моего поведения или поступка, каждое мое движение — все это причинно обусловлено, а потому — не свободно... Свободы мысли нет и не может быть»².

Итак, Вивекананда считает, что «свобода» (в том смысле, как он ее понимает) возможна лишь «там» — в мире абсолюта, Брахмана. Что же касается природы, то она лишь «хочет» быть свободной, постоянно («вечно») стремится к свободе. Свобода, с этой точки зрения, есть движущий мотив и конечная цель развития природы. Законы природы — это «способы», с помощью которых все сущее борется за достижение своей свободы.

Эта всеобщая борьба за свободу достигает своего наивысшего выражения в человеке, в его осознанном желании быть свободным. Но под человеком, как мы уже знаем, ведантист понимает душу, субстанциальный дух. Душа, по его понятиям, никогда не меняется и не уничтожается, хотя и обнаруживает себя в природе, принимая определенную форму и имя. Форма и имя постоянно меняются и уничтожаются. «Тем не менее, — саркастически замечает Вивекананда, — люди по своей глупости ищут бессмертия для преходящего, они хотят иметь вечное тело»³.

Каковы же отношения между природой и человеком? Поскольку природа — это майя, содержание которой есть постоянная изменчивость, а следовательно, неистинность, то человек (душа) не представляет собой часть природы, ибо душа (человек) свободна, бессмертна, неизменна, бесконечна. Вопрос не стоит так: имеет ли человек свободу воли или нет? Дело в том, что человек (душа) существует вообще вне какой-либо воли. «Там, где есть воля, — считает Вивекананда, — нет свободы. Свободы воли вообще нет. Существует свобода того, что становится волей, обретая имя и форму и благодаря этому делаясь рабом (природы. — В. Б.)»⁴. Иначе говоря, когда душа «становится волей» (или обретает волю), она перестает быть свободной. Природа нажимает «тайные пружины» — и душа должна плясать под дудку природы. «Таким образом, вы и я танцуем все свои годы жизни. Все вещи, которые

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. V. P. 214.

² *Ibid.* Vol. VIII. P. 245.

³ *Ibid.* P. 248.

⁴ *Ibid.*

мы видим, делаем, чувствуем, знаем, все наши мысли и действия суть не что иное, как танцы, продиктованные природой. Не было и нет во всем этом свободы»¹.

Все в природе — от самого низкого до самого высокого, от самого тонкого до самого грубого, от абстрактной мысли до практического действия — детерминировано и направляется законом. Но ничто из всего этого, по словам Вивекананды, не может затронуть или изменить сущность нашего «действительного Я», которое вне всякого закона. Вместе с тем человек ставит своей задачей освободиться от рабства природы. Когда он свободен, «природа становится его рабом».

С этих позиций Вивекананда формулирует содержание и смысл жизни человека в тот период, когда он является «рабом природы». «То, что называют жизнью,— пишет он,— это пробуждение души в ее рабстве и ее усилия к тому, чтобы подняться, встать и защитить себя»². Успех в этой борьбе есть «эволюция», а конечный триумф, когда «рабство» сброшено, есть освобождение, мокша, нирвана.

Итак, конечная цель каждого человека в отдельности, как и всех людей вместе взятых, т. е. всего человечества,— воссоединение с Брахманом, богом, или так называемое «освобождение».

Но если цель одна, то методы ее достижения — «в зависимости от натуры и темперамента человека» — могут быть самыми различными. Впрочем, иных методов, кроме йогии, ведантисты не признают.

Из всех многочисленных йог наиболее глубокую теоретическую разработку и широкое практическое применение среди адептов ведантизма получили четыре: карма-йога, бхакти-йога, джнана-йога, раджа-йога.

§ 4. Карма-йога

Карма-йога — метод «освобождения» путем труда, дела, действия³. Имеется в виду, что «земная жизнь определяет всю последующую жизнь», т. е. что «здесь» посеешь, то «там» пожнешь. В этом отношении карма обязывает человека быть активным, прилежно трудиться на благо своего общества и, конечно, на свое собственное благо. Долг каждого,— писал Вивекананда,— заключается в том, чтобы делать то дело, которое будет возвышать и облагораживать его в соответствии с идеалом того народа или общественного слоя, к которому он принадлежит.

Учение карма-йоги о «труде» Вивекананда стремился поднять до большого гражданского звучания. Исполнять правильно свой

¹ Ibid

² Ibid. P 249.

³ Слово «карма» происходит от санскритского kṛi — делать, действовать. В карма-йоге это слово употребляется также в смысле работы и результатов, причинами которых были наши действия.

гражданский долг, трудиться во имя общего блага, жертвуя своими личными интересами, по его словам, не менее важно, чем верить в бога или заниматься философией. «Хотя бы человек не изучил ни одной философской системы, хотя бы он не верил ни в какого бога, хотя бы он не молился ни разу во всю свою жизнь, если он одной только силой хороших дел пришел к тому состоянию, что готов отдать жизнь за других, то он достиг того же пункта, к которому религиозного человека приводит молитва, а философа — знание»¹.

Карма, по мнению йогов, охватывает все явления материального и духовного мира (в этом смысле она проявляет себя как всеобщий закон). Иными словами, все, что мы видим, чувствуем, делаем, всякое событие, происходящее во вселенной, будучи, с одной стороны, результатом прошлых дел, становится причиной и производит свое действие. Отсюда вывод: «Мы ответственны за то, кем мы являемся, и способны сделать себя тем, кем хотим быть»².

Карма-йоги принимают положение философии санкхья о том, что природа состоит из трех сил: *раджас* (активность), *тамас* (инертность) и *саттва* (равновесие). В каждом человеке, согласно их взглядам, кроются эти три силы. В зависимости от обстоятельств у человека выступает на первый план то одна из этих сил, то другая. Когда преобладает тамас, человек становится ленивым. В других случаях преобладает активность, а в иные минуты — спокойное равновесие между тамасом и раджасом. Карма-йога имеет преимущественное отношение к этим трем факторам нашей жизни.

Стремясь поднять учение карма-йоги на уровень потребностей своего времени, Вивекананда дает новое толкование основных его положений. Так, говоря о трех факторах, действующих в природе человека, он выступает против безраздельного господства крайностей, особенно силы тамас, которая, по его словам, порождает в народе инертность, непротивление злу насилием.

Выступление против теории «непротивления» составляет самую сильную сторону философии Вивекананды. «Все великие учителя,— пишет он,— говорили: «Не противься злу». Они учили, что непротивление есть высший нравственный идеал. Мы все знаем, что если бы некоторые из нас стали осуществлять этот идеал на практике, то все общественное здание рухнуло бы; злые завладели бы нашей собственностью и нашей жизнью и поступили бы с нами по своему усмотрению. Если бы был осуществлен хотя бы в течение одного дня идеал непротивления, то он привел бы к катастрофе. Однако интуитивно, в глубине сердца мы чувствуем истину учения о непротивлении злу. Оно представляется нам высочайшим идеалом. Однако проповедь лишь одной этой доктрины равносильна была бы обречению на гибель значительной части человечества»³.

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. I. P. 83.

² *Ibid.* P. 29.

³ *Ibid.* P. 35.

Таким образом, хотя Вивекананда и чувствовал «в глубине сердца» правильность учения о непротivлении злу, однако он хорошо понимал, что нельзя этим учением руководствоваться в практике общественной жизни. Он отмечал: «Непротivление станет добродетелью только тогда, когда он (человек.— В. Б.) приобретет силы для сопротивления»¹.

Желая показать, что его позиция не противоречит классическим канонам индуизма, Вивекананда обращается к Бхагавадгите², напоминая, что, когда Арджуна³ в момент разгара военных действий выступил с проповедью идеи непротivления, Шри-Кришна⁴ назвал его трусом и лицемером: «Ты говоришь, как мудрец, но твои действия обнаруживают в тебе труса; поэтому встань и иди в бой»⁵.

Самым страшным злом в человеке Вивекананда считал пассивно-созерцательное отношение к жизни, отказ от активной деятельности, а также равнодушие к своей судьбе, к судьбе своего народа. Ничто так не возмущало и не выводило его из чувства равновесия, как квиетизм. В одном из своих выступлений перед зарубежной аудиторией он рассказал следующий эпизод из своей жизни.

«Я встретил у себя на родине одного человека, которого считал глупым и тупым. Он ничего не знал и не желал знать и жил животной жизнью. Он спросил меня, что ему делать, чтобы познать бога, как достигнуть освобождения. «Можешь ли ты солгать?» — спросил я его. «Нет», — ответил он. «Тогда научись. Лучше лгать, чем жить, как животное или бревно; ты ничего не делаешь, хотя тебе еще очень далеко до высшего состояния, спокойного и ясного. Ты слишком туп даже для того, чтобы сотворить зло». Это был исключительный случай, и я, конечно, шутил; но я хотел сказать этим, что человек обязан быть деятельным...»⁶.

Все речи и сочинения Вивекананды содержат призыв к соотечественникам покончить с вековой спячкой, набраться духовных и физических сил и защищать свои жизненные интересы. «Встаньте! Пробудитесь! — восклицал он. — Не останавливайтесь, пока не достигнете цели!»⁷.

Итак, быть сильным и деятельным — таков главный лозунг, сформулированный Вивеканандой на основе учения карма-йоги. В условиях Индии того времени острее этого лозунга было направлено прежде всего против теории и практики непротivления. Деятельность, подчеркивал философ, всегда означает сопротивление. Легко сказать: «Не ненави́дь никого, не противься злу». Но

¹ Ibid. P. 37.

² Бхагавадгита («Божественная песнь») — религиозно-философское произведение, часть шестой книги древнеиндийского эпоса «Махабхарата».

³ Персонаж «Бхагавадгиты».

⁴ Учитель, духовный наставник Арджуны.

⁵ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. I, P. 37.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. Vol. III. P. 318.

мы знаем, к чему это обыкновенно приводит на практике. Когда взоры общества обращены на нас, мы высказываем наше непротivление, но сердце наше все время точит кровь. Мы ощущаем полное отсутствие того мира, который должен дать непротivление, и чувствуем, что лучше было бы протivиться. Если вы желаете богатства и вместе с тем знаете, что весь мир считает всякого человека, стремящегося к богатству, очень дурным, то вы, может быть, и не посмеете броситься в борьбу за богатство, однако ум ваш будет и день и ночь думать о деньгах. Это — лицемерие, и оно ни к чему не приведет. Окунитесь в жизнь мира...»¹

Определяя главнейшие жизненные обязанности человека, Вивекананда решающее значение придает исполнению этих обязанностей, считая, что нельзя судить о человеке по природе и свойствам его обязанностей, но можно судить по тому, как он их исполняет.

Человек, согласно учению карма-йоги, должен помнить: все что он делает, — он делает ради себя и для себя, а не для природы (универсума). Природа существовала до нас и будет существовать без нас; она не нуждается в помощи человека; у нее — своя карма, и нам нечего ломать голову, как бы ее облагодетельствовать.

Возникает вопрос о том, каковы же должны быть побуждения к труду у человека. Вивекананда отвечает: существуют различные формы побуждения к труду. Некоторые люди жаждут славы, другие — денег, третьи — власти и т. д. «Иные хотят оставить после себя имя, как, например, в Китае, где человек получает титул лишь после смерти, что, пожалуй, и правильно»². Все эти виды «труда» имеют право на существование, их не следует презирать. Но карма-йога рекомендует трудиться ради самого труда. Мы имеем право трудиться, но не имеем права на плоды своего труда. Почему? Дело в том, говорит Вивекананда, что вообще в природе нет и не может быть такого поступка человека, который представлял бы собой только добро или только зло. Всякий поступок состоит из добра и зла. Нет поступка, который не принес бы пользы; нет поступка, который не принес бы и вреда. Тем не менее человек обязан трудиться, работать, ибо «и добро, и зло, заключенные в работе, дадут свои результаты, создадут свою карму. Доброе действие отразится на нас добром; злое действие отразится злом. Но и добро, и зло — цепи для души»³.

Таким образом, труд для карма-йога имеет чисто «кармическое» значение. С другой стороны, труд создает оковы (цепи) для человека. Однако конечная цель человека (души) — «освобождение». Что же нужно сделать для того, чтобы «освободиться» от оков труда? Выход, говорит Вивекананда, указывает нам Бхагавадгита: трудитесь неустанно, но не будьте привязаны к труду,

¹ *Vivekananda S. The Complete Works., Vol. I. P. 38.*

² *Ibid. P. 30.*

³ *Ibid. P. 51.*

всегда свершайте без привязанности должное дело; высшего достигает, кто не привязан, принимаясь за дело.

Иными словами, мы не должны ожидать от людей воздаяния за наш труд. Не требуем же мы, говорят карма-йogi, чего-либо от своих детей взамен того, что мы им дали. Наш долг трудиться на них, и на этом дело кончается. Когда мы делаем что-нибудь для другого человека, для государства, для общества, в котором мы живем, мы обязаны занять такое положение, как по отношению к своим детям, и ничего не ожидать взамен. Если мы будем неизменно занимать положение дающего и все, что мы даем, будет «свободно» по отношению к миру, без всякой мысли о награде, тогда наш труд не будет создавать нам «привязанности». Привязанность к результатам труда появляется только у того, кто ожидает награды.

Безвозмездный труд, «непривязанность» к результатам своего труда, щедрость до полного забвения своих личных интересов — все это, согласно карма-йоге, практически означает полное самоотречение. По этому поводу Вивекананда рассказывает притчу.

В одной деревушке жил бедный брамин со своей женой, сыном и женою сына. Они жили очень бедно, жили скудными дарами, приносимыми им за проповеди и учение. В стране этой настал трехлетний голод, и бедный брамин страдал более чем когда-либо. Семья голодала уже несколько дней, когда, наконец, в одно прекрасное утро отец принес немного муки, которой ему посчастливилось достать. И он разделил ее на четыре части между членами своей семьи. Не успели они сесть за еду, как кто-то постучал в дверь. Отец открыл дверь; за ней стоял гость. В Индии гость священное лицо; он считается как бы богом, и с ним так и обращаются. Поэтому бедный брамин сказал: «Войди, господин, мы тебя приветствуем». Он поставил перед гостем свою часть пищи; гость быстро ее съел и сказал: «О, господи, ты убил меня, я голодал уже десять дней, и это маленькое количество пищи только увеличило мой голод». Тогда жена сказала мужу: «Отдай ему и мою часть», но муж ответил: «Нет, не дам». Жена настаивала, говоря: «Он бедный человек, и наш долг, как хозяев, позаботиться, чтобы он был сыт. Раз у тебя больше нет, то моя обязанность, как твоей жены, отдать ему свою часть». И она отдала свою часть гостю. Он съел, что ему дали и сказал, что его по-прежнему мучает голод. Тогда сын сказал: «Возьми и мою часть; сын обязан помогать отцу в исполнении его долга». Гость съел и его часть, но голод его все же не был утолен; тогда и жена сына уступила ему свою часть. Гость насытился и ушел, благословляя их. В ту же ночь эти четверо людей умерли с голода...

Теперь вы видите, что такое карма-йога: помогать не рассуждая, даже глядя смерти в лицо¹.

Следующая проблема, которую ставит и по-своему решает карма-йога, — откуда и для чего человек получает знания. В чем состоит «карма знания»? Исходный тезис: все знания, будучи «тонкой» формой существования материи, всегда находятся внутри человека, в человеческом уме (точнее, в душе). Никаких знаний извне — от предметов или явлений природы — человек не получает. Знания находятся в уме в завуалированном состоянии, под покровом. И процесс познания состоит не в том, чтобы человек в своей практической деятельности с помощью органов чувств

¹ См.: Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. III. P. 58—60.

«копировал», «фотографировал» предметы и явления объективного мира и создавал на этой основе понятия, суждения и т. д., а в том, чтобы с уже имеющихся в душе «залежей знания» снять, открыть (или раскрыть) «покров». «Мы говорим,— писал Вивекананда,— что Ньютон открыл закон тяготения. Разве закон этот сидел где-нибудь в углу, ожидая Ньютона? Знание этого закона было в собственном уме Ньютона; пришло время, и он нашел его. Все знание, которое когда-либо получал мир, приходило из ума; бесконечная библиотека вселенной находится в вашем собственном уме»¹.

Таким образом, предметом изучения, познания является собственный ум человека. Что же касается внешнего мира, то ему отводится роль толчка, побудителя к познанию. «Падение яблока дало толчок мысли Ньютона, и он принялся изучать собственный ум. Он перестроил все прежние звенья мысли в своем уме и открыл среди них новое звено, которое мы называем законом тяготения. Закон этот не содержался ни в яблоке, ни в чем бы то ни было в центре земли»².

Знания, говорит карма-йога, скрыты в уме человека, как огонь в кремне. Впечатления, получаемые от предметов и явлений внешнего мира,— лишь удары, высекающие огонь. Все, что человек чувствует и чем он живет — улыбки и слезы, радость и горе, удовольствия и страдания,— «высечено» из нас самих соответствующими ударами. «В результате и получается то, что мы из себя представляем. Все эти удары, взятые вместе, называются кармой — трудом, действием. Каждый умственный и физический удар, наносимый душе, которым, так сказать, из нее высекается огонь и обнаруживается ее сила и значение, есть и карма в самом широком значении этого слова. Мы все время делаем карму. Говорю я с вами — это карма; вы слушаете — это карма. Мы дышим — карма, гуляем — карма. Все, что мы делаем, умственно или физически, есть карма, и она оставляет на нас свой след»³.

Вместе с тем Вивекананда обращал внимание на то, что формула «все, что мы делаем, есть карма», выражает собой процесс двусторонний: с одной стороны, мы воздействуем (на что-то); с другой стороны, одновременно на нас воздействует (что-то). Воздействуя на нас, внешние предметы хотя и не дают нам знаний, а лишь «высекают» их, тем не менее определяют то, что будет в нас «высечено», т. е. характер нашего ума и умонастроения.

Развивая эту мысль, Вивекананда особое значение придавал влиянию действий одних людей на поступки других. Так, «при известном действии мой ум находится в определенном состоянии колебания; все умы, находящиеся в тождественных условиях, склонны будут подпадать под влияние моего ума. Если в одной комнате находятся разные музыкальные инструменты, настроенные на

¹ Ibid. P. 25.

² Ibid. P. 26.

³ Ibid. P. 27.

один лад, то, взяв ноту на одном из них, все остальные будут звучать на той же ноте. Так, и все умы, находящиеся в состоянии одинакового напряжения, одинаково отзовутся на ту же мысль»¹. Волны света иногда бегут миллионы лет, прежде чем встретят какой-нибудь предмет, так и мысленные волны бегут сотни лет, прежде чем натолкнуться на предмет, с которым они могут звучать в унисон. «Весьма возможно поэтому, что наша атмосфера полна подобных мысленных колебаний, как хороших, так и дурных»².

Витающие в космическом пространстве «хорошие» и «дурные» мысли, считает философ, подчиняются тому же объективному закону причинно-следственных связей, что и любое другое явление материального мира. Этот закон гласит: однажды совершенное действие не может быть уничтожено до тех пор, пока не принесет своего плода, и нет силы в природе, могущей помешать ему дать свой результат. Если, например, человек совершил дурной поступок, он обязательно должен за это пострадать. За хорошим поступком обязательно последует «хороший плод».

В процессе интерпретации этого закона наряду с мистическими идеями Вивекананда высказывает ряд глубоких диалектических мыслей. Между всеми действиями и поступками человека — как хорошими, так и дурными — существует тесная связь, говорит он. И нет возможности провести разграничительную линию, сказав, что одно безусловно хорошо, а другое безусловно дурно. Всякий поступок является одновременно и хорошим, и дурным, а потому и «плоды» от каждого поступка возникают одновременно и хорошие, и дурные. «Возьмем ближайший пример: я с вами говорю, и некоторые из вас, может быть, думают, что я делаю хорошо; вместе с тем я, может быть, убиваю тысячи микробов в воздухе; значит я делаю зло кому-то другому. Когда какое-нибудь действие влияет хорошо на тех, кого мы знаем, мы говорим, что оно хорошо. Например, вы назовете мою речь к вам хорошим поступком, но микроб не найдет ее таковым; микробов вы не видите, а себя самих видите. Влияние моей речи ощутительно для вас, но действие ее на микробов для вас незаметно. Если мы станем анализировать наши дурные поступки, мы, пожалуй, найдем, что и они приносят какие-нибудь хорошие результаты. Тот, кто в хорошем способен распознать и дурное, а в дурном хорошее, познал тайну труда»³.

Таким образом, согласно Вивекананде, нет абсолютно «чистых» поступков в смысле их пользы или вреда, равно как нет абсолютно «чистых» явлений в природе вообще. Добро и зло, счастье и несчастье, жизнь и смерть «составляют лицевую сторону и изнанку одной и той же монеты».

Человек, говорит Вивекананда, в процессе своей жизни совер-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. 1. P. 79.

² *Ibid.* P. 80.

³ *Ibid.* P. 81.

шает или ощущает на себе многие тысячи и миллионы различного рода действий. Но не всякое действие имеет для него непосредственно ощутимое практическое значение, и он их не замечает, хотя таких действий большинство и из них складывается повседневная жизнь человека. И хотя каждое из таких «обыкновенных», мелких, будничных дел само по себе может быть и незаметным, но в сумме они составляют решающую характеристику человека, сущность его личности.

«Если действительно вы хотите судить о характере человека, не смотрите на его мелкие дела. Всякий глупец может раз в жизни стать героем. Наблюдайте за тем, как человек исполняет самые обыкновенные дела; это именно и дает вам указание относительно истинного его характера. Исключительные случаи возносят и самое низкое человеческое существо до некоторого величия, но лишь тот человек действительно велик, чей характер велик и неизменен во всех обстоятельствах жизни»¹. Величие человека, подчеркивает Вивекананда, определяется не местом и не должностью, которую он занимает, а добросовестностью выполнения своих повседневных обязанностей, того дела, на которое он поставлен или которое он избрал. Каждый человек велик на своем месте. «Метельщик на улице столь же велик и славен, как король на своем троне»².

Вивекананда решительно выступал против абстрактного подхода к явлениям общественной жизни. В этой реалистичности — вклад мыслителя в разработку проблемы о сущности человеческой личности. Каждая страна, каждый народ, писал он, живет в определенных условиях, а потому и понятия — например, о нравственности, о долге и т. п. — везде будут своими, отличными от других. Так, в одной стране двоюродные братья и сестры могут вступать в брак, а в другой стране такие браки считаются безнравственными; в одной стране можно вступать в брак лишь один раз, в другой — много раз и т. д. То же самое можно сказать и о долге. Понятия долга у человека меняются сообразно условиям места и времени. Если, к примеру, человек вышел на улицу и убил одного человека, это — дурно. Но если тот же человек, будучи солдатом, убьет 20 человек, он будет думать, что в этом нет ничего дурного, что это — доблесть»³.

Долг и нравственность, считает Вивекананда, в целом не только различны у каждого народа, но и меняют свое содержание в связи с изменившимися историческими обстоятельствами. Это положение действительно и по отношению к отдельным случаям. «Нам необходимо понять, — писал он, — что долг и нравственность меняются в различных обстоятельствах. Нельзя сказать, что человек, который противится злу, делает то, что всегда и само по себе неправильно. Наоборот, в известных обстоятельствах, в которых

¹ Ibid. P. 26.

² Ibid. P. 40.

³ Ibid. P. 62.

он может оказаться, противиться злу может быть его прямой обязанностью»¹.

Обстоятельствам жизни Вивекананда придавал решающее значение в процессе формирования воли человека. Признавая Будду реальной исторической личностью, он приписывал ему «гигантскую волю», способную «перевертывать миры». И такая воля, по его словам, могла быть приобретена только в определенных условиях жизни. Что же касается наследственности, то она не играла и не могла играть единственную роль. «Если бы весь вопрос заключался лишь в наследственной передаче качеств, подчеркивает Вивекананда, то как объяснить, что этот ничтожный царек (отец Будды.— В. Б.), которому, может быть, и собственные слуги не повиновались, имел сына, которому поклоняется полмира»².

Следующий аспект кармы как «науки труда» — это знание отношений между мыслью и словом, знание того, что может быть достигнуто силой слова. Язык, считал Вивекананда, возник в результате общения людей друг с другом в процессе миллиарды раз повторяющихся повседневных дел, или «труда» (под понятие «труд», как уже говорилось, карма-йога подводит любой поступок, любое действие человека). Мыслительные процессы — в какой бы форме и по какому бы поводу они ни возникали — также представляют собой «труд». Мыслительный труд обнаруживает себя при обращении человека к человеку в форме слова, содержащего соответствующую идею, мысль. Слово есть форма мысли и не существует в отрыве от мысли точно так же, как форма не существует в отрыве от своего содержания.

Язык не есть результат условности, люди не соглашались выражать известные идеи известными словами; никогда не было идеи без соответствующего слова, так же как и слова без соответствующей идеи; идеи и слова по природе своей нераздельны. Символы, изображающие идеи, могут быть красочными или звуковыми. Глухонемым приходится думать особыми, незвуковыми символами. Каждая мысль, рождающаяся в уме, имеет своим противовесом какую-нибудь форму; в санскритской философии это называется нама-рупа — название и форма.

Вивекананда отмечает огромную роль языка в жизни человека. Люди общаются между собой в основном с помощью языка. Язык — это «чудесная форма связи»; он не требует специальных приспособлений или устройств. Я говорю с вами, не трогая вас, но колебания воздуха, производимые моей речью, проникают в ваше ухо, действуют на ваши нервы и производят определенное действие на ваш мозг. Вы не можете противиться этому. Что может быть чудеснее этого? Велика сила слова. С помощью слова можно вызвать человека как на великие дела, так и на заурядные поступки.

Составной частью, или аспектом, карма-йоги признается так-

¹ Ibid. P. 36.

² Ibid. P. 28.

же религиозная символика и обрядность. Этот аспект возникает из посылки, что всякая религия состоит из трех основных частей — философии, мифологии и обрядности. Философии отводится роль «сущности» религии. Мифология призвана «разъяснять и иллюстрировать» религию более или менее легендарными жизнеописаниями великих людей, рассказывать о чудесных событиях и т. п. Обрядность должна придавать философии «еще более конкретную форму, низводя ее до общего понимания. Собственно говоря, обрядность есть конкретизированная философия. Обрядность — это карма»¹.

Таковы основные аспекты карма-йоги. Наиболее общая идея, пронизывающая ее, сводится к следующему. Познав, что все проявленное (весь материальный мир, природа), есть только часть единого Брахмана, мы должны (обязаны) понять, почему все в мире несовершенно. Но зная, что все в мире, в том числе и мы сами, — производное единого, целого, совершенного, мы должны понять, почему мы можем стремиться к совершенству. Путь к совершенству лежит через борьбу, которая, собственно, и составляет содержание и смысл земного бытия. Эта сложная борьба между чем-то внутри нас и внешней жизнью и есть то, что мы называем бытием, — считает Вивекананда. С прекращением этой борьбы прекратится земная жизнь. Под идеальным счастьем подразумевается окончание этой борьбы»², т. е. «освобождение».

§ 5. Бхакти-йога

Бхакти-йога — метод «освобождения» путем любви и преданности богу Ишваре. «Бхакти,— пишет Вивекананда,— есть ряд, или последовательность, умственных усилий к осуществлению религии, начинающихся с простой молитвы и оканчивающихся самой горячей любовью к Ишваре»³. Ишвара — это «тот, от кого исходит рождение, существование и конец вселенной». Он по сути дела тождественен Брахману, который для миллионов простых людей «слишком абстрактен», чтобы его «любить и славословить». Ишвара — «самое высшее возможное для человеческого ума представление абсолютного», «относительный аспект Брахмана»⁴. Брахман, как записано еще в Упанишадах,— это глина или вещество, из которого сделаны бесконечно разнообразные предметы и явления вселенной. Как глина, все они суть одно, но форма (или проявление) делает их различными. Прежде чем какой-нибудь из этих предметов был сделан, все они потенциально существовали в глине и, следовательно, тождественны по своему составу. Однако, будучи сделанными, они, пока сохраняют форму, отдельны и различны. Ишвара как раз и есть конкретное, но наиболее общее, как бы на высшем уровне проявление Брахмана.

¹ Ibid. P. 70.

² Ibid. P. 82.

³ Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. III. P. 36.

⁴ Ibid. P. 37.

Брахман, с точки зрения бхакти-йоги, проявляется во вселенной прежде всего как имя, а затем как форма, или внешняя природа. Вся проявленная чувственная природа рассматривается как форма, за которой якобы стоит вечный невыразимый «проявитель» (sphota), т. е. логос или слово. «Этот вечный спхота, основной вечный материал всех идей или имен, есть сила, посредством которой бог творил вселенную. Бог сначала принял состояние спхота и тогда развернулся, как еще более конкретная разумная вселенная»¹. Иными словами, спхота есть прародитель всех идей, их общая основа и даже сущность. «Если устранить все частности, которые отличают одну идею от другой, то оставшееся и будет спхота»².

Для выражения частных идей (мыслей) человек нашел соответствующую звуковую (языковую) форму. Но в какой форме может быть выражен спхота, который «невыразим»? Ведь если мы его «выразим», т. е. дадим ему определение, звуковую (языковую) форму, то мы тем самым ограничим его и он перестанет быть самим собой. Бхакти-йога обозначает спхоту звуком, «наиболее близко выражающим его природу», — звуком ОМ. Здесь слово (символ, звук) ОМ должно служить обобщенным символом всех возможных звуков. Нередко спхоту называют Нада-Брахманом, или звук — Брахманом.

Бхакти-йога делится на *две ступени: подготовительную* (гони) и *высшую* (пара). Подготовительная, или низшая, форма бхакти, пишет Вивекананда, распространена среди тех людей, которые не поднимаются выше чувственных наслаждений. Для них смысл жизни состоит в том, чтобы «есть, пить, производить потомство и умирать». Эти люди, прежде чем научиться чувствовать потребность «высшего» порядка, должны ждать и пройти через огромное число перевоплощений. «Но те, для кого вечные интересы души гораздо важнее, чем временные интересы мирской жизни, для кого чувственные удовольствия не более, чем бессмысленная детская забава, для тех людей любовь к Богу составляет самое высшее и единственное благо человеческого существования»³.

Почти все люди, находящиеся на уровне низшей бхакти, по словам Вивекананды, являются фанатиками. «Толпы фанатиков — будь-то индусы, магометане или христиане — состоят почти всегда из низших форм бхакти»⁴. Низший бхакта ввиду слабости или неразвитости ума любит свой собственный идеал только одним способом — ненавидя все другие идеалы. Такого рода бхакти (любовь) Вивекананда сравнивает с инстинктом собаки, заставляющим ее охранять хозяйское добро. Только инстинкт собаки, говорит он, «надежнее» рассудка низшего бхакта, ибо собака, в каком бы костюме хозяин не пришел, не примет его за врага. Что же

¹ Ibid. P. 57.

² Ibid.

³ Ibid. P. 32.

⁴ Ibid.

касается фанатика, то он не способен отличить истину от заблуждения.

Как «вспомогательному средству» при переходе от гони-бхакти к пара-бхакти большое значение придается мифологии и обрядности. «Гиганты духа являлись только в тех религиях, где роскошно развились богатая мифология и обрядность»¹. Бхакта обязан знать, пишет Вивекананда, что на свете существует много различных религий, но еще больше — форм «поклонения богу». Еще Чайтанья говорил: «сколько мнений, столько способов» (поклонения), и все они имеют право на существование.

Человек, вступая в земную жизнь, должен избрать себе идеал и быть ему преданным до конца дней своих. В этой роли он уподобляется жемчужине, которая «живет на дне моря и поднимается на поверхность, чтобы схватить каплю дождя, а затем погружается вниз до своего морского ложа и там остается, пока не выработает из той капли великолепную жемчужину»². Выработка своей личной «жемчужины» требует от бхакта высокой степени душевности и чистоты, что становится возможным только благодаря строгому соблюдению соответствующих правил «нравственной гигиены». Рамануджа насчитывал пять таких правил:

1. Сатья (Satya) — правдивость.
2. Арджава (Arjava) — искренность.
3. Дайя (Daya) — делание добра другим, не ожидая для себя никакой пользы.
4. Ахимса (Ahimsa) — непричинение вреда другим мыслью, словом и делом.
5. Абхидхья (Abhidhya) — нежелание чужого добра, неимение тщетных мыслей и забвение обид.

Строгое соблюдение этих пяти пунктов, по мысли Вивекананды, будет означать отречение, или переход к высшей форме богопочитания — пара-бхакти.

Отречение, подчеркивает философ, представляет собой краеугольный камень «всякого духовного совершенствования», а потому его проповедь в той или иной форме мы находим во всех йогах.

Отречение карма-йога — это отказ от плодов своих действий, от всякого интереса к результатам своей работы, от забот о награде как теперь, так и после.

Раджа-йог, исследуя природу, в конечном счете должен понять, что все ее значение в том, чтобы душа узнала о своей вечной отделенности от природы, убедилась, что она (душа) дух, а не материя, и что ее соединение с материей может быть только временным. Короче говоря, отречение раджа-йога является результатом «исследования природы».

Джнана-йог уже с самого начала должен знать, что природа, кажущаяся такой неизбежной и массивной, не более как иллюзия.

¹ Ibid. P. 43.

² Ibid. P. 63—64.

Он должен понимать, что все проявления силы в природе производятся душой, а не природой, что все знания и все испытываемое нами находится тоже только в душе. Он должен «оторваться» от всех «оков» природы, предоставляя ей и всему, что к ней относится, идти своим путем, а сам старается остаться один. Отречение джнана-йога Вивекананда называется «самым суровым и трудным».

Самым легким, по его словам, является отречение бхакти-йога, ибо «в нем нет никакого насилия». Дело в том, что отречение, необходимое для достижения пара-бхакти, не нуждается в подавлении чего-либо; оно подобно необыкновенно сильному свету, перед которым менее сильный свет становится все слабее и слабее, пока не исчезнет совсем. Так и всякая любовь, чувственная и интеллектуальная, по мере восхождения к «высотам» пара-бхакти становится все более слабой и, наконец, гаснет.

В этих условиях перед человеком «исчезают формы» (т. е. конкретные предметы и явления материального мира), «ритуалы отбрасываются, книги становятся ненужными, изображения, храмы, церкви, религии, секты» — все эти «маленькие ограничения» — сами собой спадают. И перед ним не остается ничего, чтобы связывало его «свободу». Душа становится «свободной» (мокша, нирвана)¹.

§ 6. Джнана-йога

Джнана-Йога — метод «освобождения» путем познания (джнана); как только незнание (авидья) разрушено, человеческая душа (джива) становится «свободной».

В качестве свободной позиции здесь принимается положение веданты (адвайты) о том, что все сущее, в том числе и человек, является производным от Брахмана. Человек и все сущее (вселенная) едины. Человек состоит из тех же самых элементов, что и вселенная; это — «вселенная в малом виде».

Отсюда делается вывод: познай себя, и ты познаешь первооснову всего сущего. «Если я познаю кусок глины, я познаю всю массу глины»², — писал Вивекананда, ссылаясь на Упанишады.

Вивекананда не оставил после себя трудов, специально посвященных вопросам теории познания. Отдельные высказывания на этот счет разбросаны по многим его произведениям. Наиболее ярко его гносеологическая позиция выражена в комментариях, посвященных джнана-йоге, а также в ряде статей («Введение в джнана-йогу», «Знание, его источник и овладение им» и др.).

¹ Различные пути достижения нирваны и мокши, как, впрочем, и все религиозные методы «освобождения» в Индии сложились исторически, в результате деления общества на варны и касты. Шудрам, например, образование (грамотность) было практически недоступно, а потому наиболее «подходящим» методом «освобождения» для них был не джнана (знание), а бхакти (религиозное верование).

² Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. VI. P. 39.

Первый вопрос, с выяснения которого, по мнению Вивекананды, должна начинаться всякая теория познания,— что является «первичным источником познания»?

Вопрос этот, замечает он, очень трудный, человеческая мысль бьется над его решением уже многие столетия. В Упанишадах, например, мы читаем, что Брахман-атман держал у себя ключ ко всякому познанию. Ключ этот он передавал из поколения в поколение, но не всем людям, а только избранным. «Его (атмана.— В. Б.) постигает лишь тот, кого он избирает, ему раскрывает этот атман свою суть» (Катха-упанишада, 1.2.23).

Джайнисты считают, что путь к знанию для всего человечества был открыт в свое время джайнами. В свою очередь, буддисты исходят из верования в то, что регулярно — через определенные промежутки исторического времени — появляются будды, т. е. личности, овладевшие бесконечной универсальной мудростью, такие как Заратустра, Иисус, Магомет.

Что же касается ведантистов и других философов индийских школ, пишет Вивекананда, то они придерживались той точки зрения, что знание не может быть приобретено извне. Оно внутренне присуще человеческой душе — «хранилищу бесконечной мудрости».

Согласно некоторым индийским философским школам, эта «бесконечная мудрость» всегда остается той же самой и никогда не исчезает, но человек «не сознает» этого, ибо мудрость обычно как бы прикрыта покрывалом его дурных поступков. Однако по мере того, как покрывало спадает, она обнаруживает себя.

Представители других философских школ утверждают, что эта «бесконечная мудрость» хотя потенциально и присутствует в человеческой душе, но от дурных поступков человека «сжимается», а от хороших — «расширяется».

В числе методов, с помощью которых якобы раскрывается «врожденная способность знания», называются также все четыре йоги.

Джнана-Йоги «пришли к заключению,— пишет Вивекананда,— что, когда индивидуальный разум, с одной стороны, и подходящее время, место и условия, с другой стороны, могут действовать и взаимодействовать, последует (наступит) высокоразвитое сознание знания (Consciousness of Knowledge)»¹.

Выражение «сознание знания» здесь не случайно. Как уже отмечалось, с точки зрения Вивекананды (и джнана-Йогов), человек не получает знаний от предметов или явлений внешнего мира. Знания у него всегда имеются, но находятся под «покрывалом», или скрыты, как огонь в кремне. Предметы и явления внешнего мира совершенно необходимы, без них нельзя получить знаний, но роль их при этом сводится к тому, что они лишь «приоткрывают» завесу над знаниями, или «высекают» знания из души, как

¹ *Vivekananda S. The Complete Works ...*, Vol. IV. P. 365.

огниво высекает искры из кремня. Таким образом, выходит, что знания не получаются извне, а «сознаются» внутри.

Как же конкретно представлял Вивекананда процесс получения человеком знаний?

Предположим, я вышел на улицу и увидел собаку. Каким образом я узнал, что это собака? Я посылаю зрительный образ собаки в свой мозг, а в моем мозгу сосредоточен весь мой предыдущий опыт, там он систематизирован и разложен, так сказать, по полочкам. Как только приходит новое впечатление, я беру его и отсылаю на эти полочки; находя, что группа аналогичных впечатлений уже существует, я помещаю его на соответствующую полку и этим удовлетворяюсь. Я знаю, что явление, с которым я столкнулся, есть собака, потому что оно совпадает с уже имеющимися у меня впечатлениями. Но если я не нахожу в себе соответствующего аналога, то возникает неудовлетворенность.

Положение, при котором мы не находим в себе для нового впечатления соответствующего аналога, называется «невежеством», незнанием. И наоборот, когда аналог находится, это называется «знанием». Пример. Когда яблоко упало, люди недоумевали. Затем постепенно они открыли группу. Что это была за группа? Они нашли, что все яблоки падают, и назвали ее, эту группу, тяготением.

«Теперь мы видим,— заключает Вивекананда,— что если мы не находим в себе соответствующей группы ранее приобретенного опыта, то новый опыт будет невозможен, ибо не с чем будет соотнести новые впечатления. Так, если бы, как некоторые европейские философы думают, ребенок вошел в мир с тем, что называется *tabula rasa*, то такой ребенок никогда бы не достиг какой-либо степени интеллектуального развития, потому что ему не с чем было бы соотнести свои новые впечатления. Мы видим, что способность приобретения знаний различна у каждого индивида. Кроме того, это показывает, что каждый из нас обладает своим собственным запасом знаний. Знания могут быть получены только одним путем — путем опыта, и нет другого пути, чтобы познать. Если у нас нет опыта в этой жизни, мы должны обрести его в других жизнях»¹, т. е. действовать так, как учит карма-йога. Именно закон кармы, по его мнению, должен объяснить врожденность «сознательных действий» как результат опыта в предыдущих рождениях. Иначе невозможно понять, почему, например, «страх смерти властвует повсюду». Цыпленок, который только что вылупился из яйца, завидев орла, в страхе перед смертью бежит к своей матери. Откуда у него страх перед смертью? Другой пример. Чем объяснить, что утенок, только что высиденный курицей из утиного яйца, завидев воду, прыгает в нее и плавает? Ведь он никогда не плавал до этого и не видел плавающих.

Объяснение этих явлений инстинктом в обычном смысле этого слова, замечает Вивекананда, недостаточно, так как не дает отве-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works. , Vol. II. P. 220.*

та на вопрос: «Где мы были до этого?» То, что мы называем инстинктом в человеке или животном, должно, по его словам, включать в себя «врожденные сознательные действия», ибо сознание — это только название поверхности ментального океана (mental ocean), но в его глубине откладывается весь наш опыт, все наши переживания. Иными словами, здесь утверждается, что по наследственности передаются как подсознательные, так и сознательные явления. «Теория вопроса сводится к тому, считает Вивекананда, что существует наследственность, поставляющая соответствующий материал для души. Но душа переселяется, обрабатывая тело за телом, и каждая мысль, что мы думаем, и каждое дело, что мы делаем,— запечатлеваются в ней в тонких формах, готовые воспринять (spring up) вновь и принять новую форму»¹.

Вивекананда признает три состояния сознания: инстинкт, разум и сверхсознательность, или: несознательное, сознательное и сверхсознательное состояние; все они принадлежат одному и тому же сознанию². В человеке нет трех сознаний, но одно развивается в другое. Сознание само имеет высшую сравнительно с рассудком форму сверхсознательного состояния. Когда сознание достигает высшего состояния, человек становится обладателем знания высшего, чем рассудочное.

Человек, развивший свое сознание до этого высшего состояния, становится «свободным».

§ 7. Раджа-йога

Раджа-йога — метод «освобождения» путем ряда этических, физических и психических упражнений.

Следуя философии санкхья, раджа-йоги исходят из того, что пракрити и пуруша, т. е. материя и сознание, представляют собой две самостоятельные, независимые друг от друга субстанции. Однако в далеком, незапамятном для человечества прошлом случилась «беда»: пуруша допустил авидью (незнание, невежество, или, по терминологии адвайты, «неистинное знание»), в результате чего произошло смещение и взаимопроникновение этих двух субстанций; пуруша оказался во власти (в оковах, в цепях) пракрити и с тех пор никак не может прийти к своему первоначальному, исходному, независимому состоянию.

Человек, согласно йогам, в том числе и раджа-йогам, представляет собой частный случай «смещения» пракрити и пуруши, т. е. состоит из тела и души. Все, что составляет тело, принадлежит к миру материальному, т. е. к сфере «неистинного бытия». Все, что относится к душе, «сущности человека», связано с «истинным бытием»: абсолютной душой, пурушей, атманом.

Каковы же отношения между этими представителями «истинного» и «неистинного» бытия? «Этот мир,— пишет Вивекананда,—

¹ Ibid. P. 223.

² Сознание — это прослойка между двумя океанами — подсознанием и сверхсознанием.

не наше настоящее местожительство. Это только один из этапов, через который мы должны пройти. Помните великое изречение философии санкхья: «Вся природа для души, а не душа для природы». Природа и существует только для воспитания души; иного смысла в ней нет; она существует потому, что душа должна обладать знанием и через знание освобождаться. Если мы всегда это будем помнить, мы никогда не будем «привязаны» к природе; мы будем знать, что природа — это книга, которую мы должны прочесть, и что, когда мы приобретем настоящее знание, книга потеряет для нас свое значение»¹.

Выступая против «привязанности» человека к физическому миру, йоги ссылаются также на «Бхагавадгиту»:

у того, кто о предметах чувств помышляет, привязанность к ним возникает;

Привязанность рождает желание, желание гнев порождает.

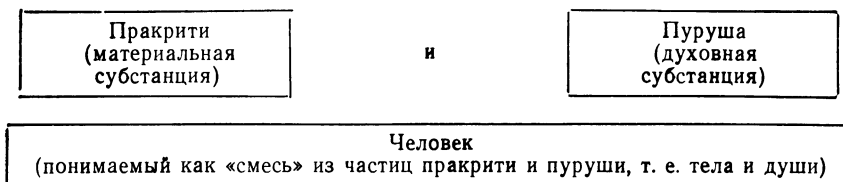
Гнев к заблуждёнью приводит, заблуждение помрачает память;

От этого гибнет сознание; если ж сознание гибнет — человек погибает².

Систематизатором учения раджа-йоги был Патанджали (около II в. до н. э.). Он сформулировал так называемый восьмиступенчатый путь «освобождения» души (см. схему).

СХЕМА

восьмиступенчатого пути освобождения



Для освобождения души от тела человек должен пройти следующие восемь ступеней:

- | | | |
|--|---|-----------------|
| 1. Иама — воздержание | } | Дисциплина |
| 2. Нияма — культура | | нравственности |
| 3. Асана — положение, поза | } | Дисциплина тела |
| 4. Пранаяма — контроль за дыханием | | |
| 5. Пратьяхара — удаление чувств | | |
| 6. Дхарана — внимание | } | Дисциплина ума |
| 7. Дхьяна — созерцание объекта | | |
| 8. Самадхи — сосредоточение или поглощение ума объектом созерцания | | |

¹ Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. I. P. 55.

² Махабхарата, П. Бхагавадгита. С. 91.

На первых двух ступенях (*иама, нияма*) человек должен пройти этическую подготовку.

Иама — воздержание от зла по отношению ко всем живущим творениям, нанесение какого бы то ни было вреда любому виду жизни (*ахимса*); воздержание от лжи, правдивость в мыслях и речи (*сатья*); честность, неворовство, нестяжание (*астейя*); неприятие даров (*апариграха*) и т. д.

Нияма. Если на первой ступени человек должен приучить себя воздерживаться от свершения порочных (преступных, греховных) поступков, то на второй ступени он должен воспитать в себе положительные навыки (привычки, качества); быть опрятным, содержать в чистоте свое тело; быть чистоплотным во время приготовления и принятия пищи; культивировать чувства дружбы, симпатии, бодрости и невозмутимости; соблюдать аскетические обеты, уметь переносить жару, холод и т. д.; довольствоваться тем, что приходит само собой, без излишних усилий; регулярно читать религиозные книги; размышлять о боге и т. д.

На следующих трех ступенях (*асана, пранаяма, пратьяхара*) человек вырабатывает у себя «дисциплину тела», проводит серию физических упражнений, направленных на тренировку и закаливание своего организма в определенных ритуальных позах, так как три высшие ступени (шестая, седьмая и восьмая) требуют большой физической выносливости. Воспитанию «дисциплины тела» посвящена *хатха-йога*.

Три высшие ступени (*дхарана, дхьяна, самадхи*) касаются психических упражнений. «Так как йога настаивает на достижении освобождения через самадхи, — пишет Радхакришнан, — она определяется как самадхи... Это состояние экстаза, в котором связь с внешним миром нарушается. Это — цель дисциплины йоги, так как она поднимает душу из ее временного, обусловленного, изменяющегося существования к простой, вечной и совершенной жизни. Пуруша возвращается посредством нее в вечное состояние»¹.

Таковы исходные позиции, содержание и цель учения раджа-йога.

Прежде всего отметим, что йоги не знают и не понимают подлинной сущности человека. Марксизм, вскрывший законы общественного развития, впервые дал подлинно научное определение сущности человека как совокупности всех общественных отношений. Это значит, что практическая и теоретическая деятельность человека по своему содержанию и по форме, по способу возникновения и развития, а также по стимулам, возникающим из потребностей, носит общественный характер.

Обратимся к исходным методологическим и медицинским принципам, на которых покоится вся система лечения и физического воспитания хатха-йоги.

¹ Радхакришнан С. Индийская философия Т. II. С. 315—316.

Учение о пране. Раджа-йоги придерживаются общего для всех йогов взгляда, что универсум как целое образуется из материи и силы. Все сущее рассматривается как результат первоматерии (акаша) и первосилы (прана). Всякий материальный предмет (явление) есть проявление акаши, равно как и всякая сила (энергия) есть проявление праны.

«Акаша — это то, что стало воздухом, жидкостями, твердыми телами. Это акаша становится солнцем, землею, луной, звездами и кометами. Акаша — это то, что стало телом вообще, телом животного, растением, что принимает все образы, которые мы видим, формы всего, что может быть осязаемо, всего, что существует»¹. Все сущее плавает в акаше, подобно кускам льда на озере. Куски льда образуют воду озера и в то же время плавают в нем. «Подобным образом, все, что существует, образуется из акаши и в то же время плавает в этом океане»². В начале «цикла природы» существует только акаша, в конце «цикла природы» все тела — твердые, жидкие, газообразные — «разлагаются» опять в акашу, в начале нового «цикла» все разовьется из акаши и т. д.

Какова же та «действующая и производящая» сила, благодаря которой совершаются эти «циклы»? Такой силой, согласно йогам, является прана — общая сумма энергии универсума. «Прана есть бесконечная, всюду находящаяся и проявляющаяся сила этой вселенной. В начале и в конце каждого цикла все становится акашей и все силы, которые существуют в этой вселенной, преобразовываются опять в прану. В следующем цикле из праны развивается все, что мы называем энергией, все, что называется силой»³.

Прана, поясняет Вивекананда, проявляет себя в форме различных движений, магнетизма, притяжения, отталкивания и т. д. В теле человека прана проявляет себя в виде обмена веществ, нервных токов, силы мысли. Знание и управление праной и есть на самом деле то, что разумеется под пранаямой.

Озладнение праной, по мысли Вивекананды, открывает человеку путь к почти безграничному могуществу; он сможет, например, сдвинуть солнце и звезды с их мест, управлять всем во вселенной, от атомов до самых огромных солнц... Все силы природы будут повиноваться ему, как рабы.

Но что практически представляет собой прана и каким путем ею можно овладеть? Ведь в самом общем плане эта проблема ставилась еще в Ведах: «Что есть то, зная что, мы будем знать все?» В Ведах вся природа представлена как растворенная в абсолютном бытии. В соответствии с этим утверждается, что тот, кто понял это бытие, понял всю вселенную.

Аналогичным образом рассуждают и раджа-йоги. Для них все силы природы обобщены в пране. Тот, кто овладел праной, овладел всеми силами природы. Тот, кто подчинил себе прану, под-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works* .., Vol. I. P. 147.

² *Ibid.* Vol. VIII. P. 192.

³ *Ibid.* Vol. I. P. 147.

чинил не только свое собственное тело и сознание, но и все тела и сознания, какие существуют, ибо прана есть «обобщенное проявление силы». Всякое проявление силы есть обнаружение праны. Обнаружение происходит как в человеке, так и в окружающей его природе. Соответственно и пранаяма может быть направлена как на внутренний мир человека, так и на природу.

Прана, которая проявляет себя в человеке в виде «умственной силы», может быть управляема, по словам Вивекананды, только внутренними, «умственными» средствами. Чтобы достигнуть господства, приобрести власть над телом и сознанием, считает он, мы сначала должны прибегнуть к некоторым физическим средствам, а когда тело будет достаточно подчинено, можем попытаться обработать и сознание. Посредством обработки сознания мы приобретаем способность управлять им, заставить его работать в желаемом направлении и принудить его сосредоточивать силы, как мы хотим.

Что же касается праны, действующей в природе, то она, говорит Вивекананда, управляется «внешними средствами». В роли пранаямы в данном случае выступает наука физика. «Что приводит в движение паровую машину? Прана, действующая посредством пара. Что как не прана — все эти явления электричества и тому подобные? Что такое наука физика? Пранаяма, действующая внешними средствами»¹.

Во многих книгах, посвященных учению йогов, утверждается, что пранаяма — это управление дыханием. Это утверждение, по словам Вивекананды, не совсем точно выражает суть этой категории. В действительности пранаяма значит управление движением легких, а это движение связано с дыханием. Прана приводит в движение легкие, а те втягивают воздух. Следовательно, пранаяма представляет собой управление той мускульной силой, которая двигает легкие. «Эта же мускульная сила, проходящая через нервы к мускулам и от них к легким и заставляющая последние двигаться известным образом, и есть прана, которой мы должны управлять в упражнениях пранаямы»².

Исходя из этого понимания праны и пранаямы, раджа-йоги считают, что человек способен управлять почти любой частью своего тела — мускулатурой, нервами, группой клеток или даже отдельной клеткой. А раз так, то «все болезни и страдания вашего тела будут вполне подчинены вам, и не только вашего: вы будете в состоянии управлять также телом другого»³.

Такова теоретическая основа знаменитой психотерапии йогов.

Вездесущая прана, согласно йогам, легко и свободно перемещается не только внутри каждого тела, но и из тела в тело. В этом смысле «все в этом мире заразительно, и хорошее, и дурное»⁴. Научившись управлять праной, легко можно лечить себя и

¹ Ibid P. 159.

² Ibid P. 163.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

«передавать здоровье» другому. Это, говорит Вивекананда, можно делать и при помощи слова (внешние), и примером своего личного поведения (бодры видом, опрятностью, жизнерадостностью), и действием (при болезни радикулитом, например, простым прикосновением руки к больному месту можно якобы передать «пучки праны») и т. д.

Итак, раджа-йога ориентирует людей не на познание законов (социальных и биологических) и не на использование их в интересах жизни и здоровья человека, а на поиски и «добывание» праны.

Учение о клетке. Система йога состоит, по Патанджали, из четырех частей. *Первая часть* посвящена природе, целям и формам йоги; *вторая часть* — средствам достижения самадхи; *третья часть* — описанию внутренних аспектов йоги, сверхъестественных сил, якобы приобретаемых посредством применения ее на практике, и т. д.; наконец, четвертая часть содержит описание природы и форм «освобождения».

Йога Патанджали не знает учения о клетке. Нет упоминания о клетке и у других представителей этой системы вплоть до второй половины XIX в. Понятия «клетка» и «учение о клетке» появились в трудах сторонников системы йога совсем недавно, под влиянием европейских клеточных теорий и в первую очередь, по-видимому, под влиянием концепции Р. Вирхова.

Известно, что Вирхов исходил в своей теории из абсолютной автономности каждой клеточки как «причины существования», до конца своей жизни оставался решительным противником идеи единства организма. Человеческий организм, согласно Вирхову, представляет собой простую сумму составляющих его клеток.

В роли глашатая йогического учения о клетке выступил Рамачарака¹. «Хатха-йога,— писал он,— учит, что физическое тело человека состоит из многочисленных клеток, каждая из которых обладает отдельным, независимым от организма в его целом, существованием. Каждая живет своей собственной жизнью, регулирующей все ее действия. Эти жизни являются частью разума, стоящего на определенной ступени развития, что позволяет клеточкам выполнять определенные функции»².

Влияние вирховианства здесь очевидно, хотя структура клетки понимается несколько иначе. Рамачарака утверждает, что клеточка тела, согласно учению хатха-йога, состоит из *трех начал*: 1) материи, которую она получает из пищи; 2) праны, или жизненной силы, которая сообщает клеточкам способность работать; 3) разума, или «умственной стихии», составляющей часть Мирового Разума.

С точки зрения современной науки, клетка — это элементарная система, лежащая в основе строения и жизнедеятельности всех животных и растительных организмов. *Клетка состоит из двух ос-*

¹ Этот псевдоним принял Уильям Аткинсон, судья из Пенсильвании (США).

² Рамачарака. Хатха-Йога, СПб, 1911. С. 27.

новых частей: цитоплазмы и ядра. Цитоплазму и вещество ядра (кариоплазму) в совокупности называют протоплазмой. Главными компонентами протоплазмы являются белки в соединении с различными органическими веществами, а также жиры, липоиды, углеводы, нуклеиновые кислоты, неорганические соли, вода (около 70—80 %). Ядро содержит хроматин. В протоплазме имеются постоянные составные части — органоиды. Жизнь клетки поддерживается непрерывным обменом веществ.

Наряду с микроскопической структурой, выявляемой световым микроскопом, в протоплазме клетки и ее частях с помощью электронного микроскопа, дающего увеличение в сотни раз и больше, выявляется сложная и разнообразная субмикроскопическая структура.

Клетка размножается делением на две дочерние. Клетки зародыша любого многоклеточного организма, первоначально относительно однородные, образуются в результате многократного последовательного деления оплодотворенной яйцеклетки. В дальнейшем они подвергаются специализации. Образуются ткани, выполняющие различные функции.

Несмотря на то, что клетки являются «элементарными» структурными единицами, в которых осуществляются процессы ассимиляции и диссимиляции, — а с этими процессами связаны основные проявления жизни, — жизнедеятельность целостного организма, разумеется, не может рассматриваться как «сумма жизней» составляющих его клеток.

Учение о разумности клеток человеческого организма у современных поклонников учения йога занимает большое место.

Вот, например, что пишет Рамачарака: «Каждая наделенная разумом клеточка выполняет свою строго определенную задачу. Примером разумной деятельности клеток может служить тот факт, что все клеточки питаются, извлекая питание из крови, и извергают все лишнее, все скопляющиеся в них продукты распада. Процесс пищеварения — несомненное доказательство разумной деятельности клеточек»¹.

Никакой способности «самостоятельно мыслить» современная наука у клеток не обнаруживает и не может обнаружить по той простой причине, что такой способности не существует. Органом мышления у человека является мозг. Мысль есть функция мозга и вместе с тем продукт общественного развития. Разум — это высшая ступень познавательной деятельности человека как общественного существа, способность логически мыслить, постигать свойства и смысла явлений. Обращение к «разуму» клеток можно назвать формой психотерапии.

Учение о дыхании. Краеугольным камнем хатха-йоги является учение о дыхании, или, точнее, пранаяма. Место и значение этой категории в системе раджа-йога очень ярко и точно изобразил Вивекананда с помощью следующей притчи.

¹ Рамачарака. Хатха-йога С. 10

Был некогда у одного великого короля министр. Он впал в немилость, и король велел заперег его на вершине очень высокой башни. Это было исполнено, и министр остался там и должен был погибнуть. Но у него была верная жена. Ночью она пришла к башне и крикнула своему мужу, не может ли она чем-нибудь помочь ему. Он сказал ей, чтобы на следующую ночь она опять пришла к башне и принесла с собой длинную веревку, крепкий шнурок, моток ниток и шелковину, таракана и немного меда. Очень удивляясь, добрая жена повиновалась мужу и принесла требуемые предметы. Муж приказал ей крепко привязать шелковину к таракану, потом смазать ему усики каплей меда и посадить его на стену башни головой вверх. Она сделала все это, и таракан отправился в длинное путешествие. Слыша впереди себя запах меда и желая добыть его, он медленно все полз и полз вперед, пока, наконец, не достиг вершины башни, где министр схватил его и овладел шелковинкой. Тогда министр сказал жене, чтобы она привязала другой конец шелковинки к мотку ниток, вытащив и его, он повторил ту же историю с крепким шнурком, и, наконец, с веревкой. Остальное было сделать легко. Министр по веревке спустился с башни и убежал.

В нашем теле дыхательное движение есть шелковинка; овладев и научившись управлять им, мы схватим моток ниток — нервные токи, а за ними крепкий шнурок — наши мысли, и наконец, веревку — прану (жизненные силы тела), овладев которой мы достигнем свободы¹.

Следует обратить внимание на попытку сторонников системы йога придать своей «теории дыхания» определенный социальный аспект. Речь идет о том, что с помощью «правильного дыхания», по мнению йогов, можно дать здоровье не только отдельным людям, отдельным народам, но и всему человечеству. «Одно только поколение правильно дышащих людей, — пишет Рамачарака, — возродит человечество и сделает болезни столь редким явлением, что на них будут смотреть, как на нечто необыкновенное»². Здесь еще и еще раз бросается в глаза то обстоятельство, что йоги совершенно не понимают или не принимают во внимание социальную сущность человека.

А между тем социальные условия имеют решающее значение для здоровья человека, и народ Индии это особенно хорошо понимает. Всему миру известно, что в Индии — на родине йогов — на протяжении последних столетий люди, а среди них и йоги, миллионами преждевременно умирали от различного рода болезней и голода. В этой беде никакое «правильное дыхание» не помогало и помочь не могло до тех пор, пока страна находилась под гнетом английских колонизаторов. Индийцы «правильно вздохнули» лишь тогда, когда добились политической независимости страны.

Здоровье человека зависит не только от уровня постановки физкультуры или здравоохранения в целом, но и от социально-политических причин. Больше того, сама постановка здравоохранения зависит прежде всего от характера общественного строя, господствующего в той или иной стране.

Что же касается «возрождения всего человечества», то оно уже происходит. Но творцами этого возрождения являются не йоги, пытающиеся отделить «душу» от «тела», верящие в сверхъестественные силы, а те, кто строит новую, подлинно счастливую — жизнь без голода и лишений, без рабства и угнетения.

¹ Вивекананда С. Философия йогов. Сосница, 1911. С. 32—34.

² Рамачарака Хагха-йога С. 93.

§ 8. Социологические взгляды Вивекананды

Учение Вивекананды далеко не всегда освещается в достаточной связи с историческими условиями своего времени и развитием национально-освободительного движения в Индии. Для Абхедананды, например, Вивекананда — это «индусский монах санниязи..., проповедник истины, появившийся неожиданно, подобно гигантской комете над горизонтом»¹.

В «Истории философии», изданной под редакцией С. Радхакришнана, Вивекананда рассматривается главным образом как популяризатор учения Рамакришны.

В индийской общественно-политической и философской литературе высказывается также взгляд, будто Вивекананда был далек от политики и отрицательно относился к политической деятельности. Следует, однако, отметить, что термин «политика» у Вивекананды (как, впрочем, и у Рабиндраната Тагора, и у многих других мыслителей Индии) нередко употреблялся для обозначения антииндийской политики английских колонизаторов.

Наоборот, с понятием «религия» или «религиозная жизнь» Вивекананда связывал образ жизни, покоящийся на принципе мирного сотрудничества «всех людей», их равноправия и взаимного уважения. Этот признак, согласно Вивекананде, присущ в первую очередь индийскому народу, ибо этот огромный народ — единственный во всей истории человечества, который никогда не выходил из пределов своей страны для того, чтобы завоевать другие народы, но сам был постоянно объектом грабежа и насилия. В этом аспекте становится понятным истинный смысл часто цитируемого в буржуазной литературе высказывания Вивекананды: «У всякой нации, как и у каждого отдельного человека, имеется в жизни одна-единственная тема, которая служит центром ее существования... У такой нации, как Англия, этим жизненным принципом служит политическое могущество. У другой — это художественный порыв. Для Индии тоникой всего аккорда является религиозная жизнь... Политические и социальные реформы должны всегда осуществляться в Индии, исходя из ее религиозной жизненности»².

Вивекананда был не только философом, но и крупным общественно-политическим деятелем. Социологические взгляды Вивекананды, если их соотнести с индийской действительностью конца XIX в., с учетом исторической специфики подпадают под ту характеристику, которую в 1894 г. В. И. Ленин дал крестьянскому социализму народников, как радикально-демократическому представительству мелкобуржуазного крестьянства³.

¹ *Abhedananda Swami. Vivekananda and His Work. Calcutta, 1950. P. 8—9.*

² *Vivekananda S. The Complete Works..., Vol. III. P. 220.*

³ Нельзя считать достаточно обоснованными утверждения о том, что Вивекананда является идеологом индийского революционного крестьянства, революционным демократом и что некоторые его высказывания якобы совпадают даже с теоретическими положениями марксизма (по вопросу о классах и классовой борьбе, о диктатуре пролетариата и т. д.).

Вивекананда стремился найти правильную теорию общественного развития, обосновывающую закономерность радикальных преобразований общественной жизни, создать новую социологию, отвечающую интересам «народных масс», т. е. прежде всего индийского крестьянства. Но, будучи идеалистом в понимании истории, такой теории он не создал.

Вивекананда не понимал специфики законов общественного развития, точнее — не понимал положения о том, что общественная жизнь развивается по законам, качественно отличающимся от законов природы и человеческого мышления.

Следуя своей исходной философской посылке, согласно которой весь универсум (от песчинок до космических тел, от амебы до человека) подчиняется действию одних и тех же всеобщих законов (закон кармы, движущая сила — прана и т. д.), он считал, что общество развивается циклическим путем: подъем — упадок, снова подъем — снова упадок и т. д. Вместе с тем он признавал, что с каждым циклом общество, как и все сущее, поднимается на более высокую ступень, совершенствуется. «Это действительно и в отношении наций, история которых показывает, что они то возвышаются, то падают, после возвышения приходит спад, а после спада с еще большей силой, чем прежде, наступает возвышение... В духовной жизни каждой нации бывает спад, равно как и возвышение»¹.

Все индийское общество мыслитель делил на два класса: богатые («высший класс») и бедные («низший класс»). Низший класс (шудры) — это и есть народ, массы; им принадлежит будущее. В массах — Вивекананда видел единственную надежду Индии, ибо высшие классы морально и физически мертвы. В европейских странах также существуют классы людей, которые именем политики грабят других и жиреют, высасывая кровь народных масс... Придет время, говорил он, когда поднимутся шудры всех стран, сбросят господство высших классов и всюду установят свое абсолютное главенство.

Вивекананда был одним из первых мыслителей Индии, который под влиянием европейской социалистической литературы открыто называл себя социалистом. «Все говорит о том, — писал он, — что социализм, или некоторая форма народного правления, — назовите так, если хотите, — выходит на (историческую) сцену. И это естественно, ибо народ нуждается в удовлетворении своих материальных потребностей, сокращении рабочего дня, увеличении продуктов питания, ликвидации угнетения и войн»².

Вместе с тем, Вивекананда не понимал подлинного смысла тех глубоких социальных изменений, которые происходили в Индии в конце XIX в. С одной стороны, в связи с тем, что английский капитализм вступил в монополистическую стадию своего развития, резко усилилась колониальная эксплуатация индийского народа.

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. VI. P. 116

² *Vivekananda S. On India and her Problems. Advaita Ashrama 1946. P. 39.*

С другой стороны, с большим трудом, но неуклонно пробивал себе путь новый способ производства — на смену феодальной Индии шла Индия капиталистическая. Шел процесс классовой дифференциации индийской деревни, выросло новое поколение крестьян, побывавших в отхожих промыслах, в городах, научившихся многому из горького опыта бродячей жизни и наемной работы. В крупных городах, на фабриках и заводах неуклонно увеличивалось число рабочих.

Вивекананда не понимал закономерностей и исторического значения всех этих процессов. Он видел одно. Шудрам становилось все хуже и хуже. Поэтому и в социалистической литературе он видел не выражение и продукт определенного исторического движения, а чисто теоретические построения. Его собственные изыскания по вопросам социологии были ограничены пределами «чистой мысли».

Основные положения разработанной им утопической теории преобразования индийского общества сводятся к следующему.

В соответствии с историческими условиями во главе государства может стоять любая из четырех каст: каста жрецов, воинов, торговцев или трудящихся. «Во все времена,— считает Вивекананда,— все цивилизованные общества делились на четыре касты — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры — в соответствии с тем, в какой мере — большей или меньшей — выказывали себя в человеке три качества (гуны) — саттва, раджа и тамас»¹. Именно благодаря соответствующему сочетанию гун якобы образуется та сила, которая определяет характер исторических условий, складывающихся в той или иной стране. Эти условия, в свою очередь, рассматриваются как причина того, что одна каста становится сильнее другой и занимает господствующее положение в обществе. Этот признак он кладет в основу периодизации человеческой истории.

Ссылаясь на «внимательное изучение мировой истории», Вивекананда утверждает, что «в соответствии с законом природы» четыре касты — брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры — имели и имеют место в каждом обществе, причем эти касты — в том порядке, как они названы, — «одна за другой непрерывно правят обществом».

Каждая из форм правления имеет свои преимущества и недостатки².

Среди китайцев, шумерийцев, вавилонян, египтян, халдеев, арийцев, иранцев, евреев, арабов — среди всех этих древних наций верховное руководство обществом в первый период их истории находилось в руках брахманов, т. е. священнослужителей.

¹ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. IV. P. 382—383.

² Объясняя роль и значение каждой касты в жизни общества, Вивекананда прибегает к своеобразному литературному приему. Свои мысли он вкладывает в уста лица, олицетворяющего ту или иную касту. Брахман (жрец) говорит: «Знание — это сила всех сил. Но знания у меня. Следовательно, общество должно развиваться соответственно моим указаниям...» Кшатрий говорит: «Что было

Когда правили жрецы (брахманы), в стране господствовала «ужасная исключительность». Жрецы и их семьи обладали всеми привилегиями¹.

Положительную сторону этой формы правления Вивекананда видит в том, что здесь «мы имеем первую форму цивилизации, первую победу божественной природы над животной плотью, духа над материей, и первое проявление божественной силы, присущей этому самому рабу природы, куску сырого мяса, т. е. человеческому телу. Жрец первый, кто сумел отличить дух от материи»². Основа власти жрецов, по словам Вивекананды, покоится на силе интеллекта, а не на физической силе рук. В этот период «культура носит по преимуществу интеллектуальный и литературный характер», закладывается «фундамент наук».

Однако, согласно «закону природы», считает Вивекананда,— всегда и всюду пробуждается новая и более здоровая жизнь, которая стремится утвердиться и занять место старого, отмирающего. Природа содействует вымиранию негодного и выживанию годного³. Со временем жречество устарело, изжило себя и стало неспособно управлять обществом. Войдя в конфликт с другими классами, оно было сброшено с высоты небес в пучину ада («когда общество пережило свою младенческую пору и достигло поры юности, детское платье начинает трещать»⁴). Каждое общество в определенное время достигает своей возмужалости, и тогда возникает «конфликт между правящей властью и всем народом». Жизнь общества, его развитие и цивилизация, зависит от того, кто победит или потерпит поражение в этом конфликте. Победа новых, прогрессивных сил в значительной мере «революционизирует» общество, так как меняется форма государственного правления. «Такие изменения, революционизирующие общество, в Индии происходили не раз, но особенность их состояла в том,— замечает Вивекананда,— что они могли иметь успех только под флагом религии...»⁵.

Сменившее власть жрецов правление военных (кшатриев) являлось тираническим и жестоким. Но в этот период искусство и общественная культура достигает своих высот.

Установившееся впоследствии правление торговцев (вайшьев) имело то преимущество, что, повсюду разъезжая, они являлись

бы с силой твоего знания, о брахман, без силы моего меча?» Вайшья говорит: «Вы, безумцы! То, что вы называете лучезарным вездесущим божеством,— здесь, в моих руках... Я, как и вы, всемогущ...». И, наконец, о шудрах: «Находится ли руководство обществом в руках тех, кто монополизировал знание, или у тех, кто владеет богатством или оружием, источником его силы всегда являются массы подданных, в массах его сила и слабость» (*Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. IV. P. 401—403.).

¹ Ibid. P. 382—383.

² Ibid. P. 386.

³ Ibid. P. 389.

⁴ Ibid. P. 394.

⁵ Ibid.

распространителями знаний, накопленных в период правления жрецов и кшатриев. Мудрость, цивилизация и искусство, которые наполняли сердце социального организма в период правления брахманов и кшатриев, распространялись во всех направлениях вайшьями¹, — замечает Вивекананда. Результатом правления вайшьев было увеличение богатства общества... Вайшьи командуют с помощью денег.

Среди современных западных наций, по словам Вивекананды, наибольшего успеха «вайшьи» добились в Англии. Именно благодаря «вайшьям» Англия стала экономически сильной и смогла поработить многие страны мира. «Завоевание Индии Англией — это завоевание не с помощью Иисуса или Библии, как мы часто склонны думать... Военный флаг Англии — это фабричные трубы, ее войско — купцы, поле битвы — рынки всего мира»².

Однако господство вайшьев в настоящее время идет к концу. В дальнейшем должно возникнуть правление трудящихся (шудр). При нем произойдет справедливое распределение материальных ценностей, будет установлено имущественное равенство всех членов общества, сотрутся кастовые различия. Однако Вивекананда пессимистически смотрит на перспективы развития культуры в этот период. Он заявляет, что в этот период получит широкое распространение «ординарное образование», но высокоодаренных, гениальных людей будет все меньше и меньше.

Так, Вивекананда приходит к представлению об «идеальном обществе». «Если бы было возможно, — считает он, — создать государство, в котором знания жреческого периода, культура периода правления военных, распределяющий дух периода правления торговцев и идеал равенства последнего периода (правление шудр. — В. Б.) были бы сведены в единое целое, за вычетом недостатков, присущих каждой из этих форм правления, — это было бы идеальное государство»³. Три первых периода, согласно Вивекананде, уже имели место в истории Индии. Настало время для четвертого периода, в процессе которого должна быть построена «Новая Индия»⁴.

Каким образом Вивекананда представлял себе это строительство?

Настаивая на конкретном подходе к явлениям общественной жизни⁵, в качестве первой задачи он ставил выяснение действительного положения Индии в системе наций и государств конца XIX в.

¹ Ibid. P. 399.

² Ibid. P. 385.

³ Ibid., Vol. VI. P. 343.

⁴ Датта весьма произвольно толкует значение этой формулы об «идеальном государстве». Он даже склонен приписать Вивекананде «предвидение» современных социальных преобразований.

⁵ Надо строить Новую Индию, писал Вивекананда, исходя из того, как сложилась ее фактическая история, т. е. используя уже сложившиеся общественные институты, религию, привычки, характеры людей и т. д.

Прежде всего, он считал, что Индия — колыбель общечеловеческой (по преимуществу духовной) культуры и что все народы мира в этом отношении в высшей степени обязаны народам Индии. «Изучите историю всего мира, и вы увидите, что любой высокий идеал, который вы где-либо встретите, уходит своими корнями в Индию... Мир перед нашей родиной находится в неоплатном долгу»¹.

С другой стороны, современная Индия, замечает он,— это головная неграмотность, нищета, безраздельное господство безжалостных иностранных поработителей, политическое бесправие. «Индия ни в коей мере не представляет собой политической силы; это угнетенная раса. Индийцы не могут выступить, не имеют голоса в своем правительстве; это три сотни миллионов рабов, и ничего больше»².

Как же могло случиться, что столь древний, талантливый и свободолюбивый народ попал в кабалу и оказался «на грани уничтожения»? Где причина? Кто в этом виноват? Мы, индийцы, сами виноваты, говорит Вивекананда. Дело в том, что мы неправильно вели себя в предыдущих рожденьях, а потому, согласно закону кармы, сейчас пожинаем то, что «тогда» посеяли. «Мы, как ведантисты, определенно знаем, что нет силы в универсуме, которая нанесла бы нам вред, если мы не нанесем сами себе вреда первыми. Никого не упрекайте, упрекайте нашу собственную карму»³.

Каким же образом и через какие «грехи» индийский народ снискал себе столь жестокую карму? Главные причины, по мнению Вивекананды,— это извращение религии; тирания в отношении народных масс; отсутствие должного воспитания и образования; недооценка роли женщин; физическая и духовная слабость и инертность.

Говоря о том, что в прошлом было допущено извращение религии, Вивекананда отмечает, что вместо того, чтобы с помощью религии решать назревшие социальные проблемы, руководители страны, а ими были ведантистские лидеры, на протяжении последних «шести или семи веков... дискутировали. При этом в центре их внимания часто были такие вопросы: в какой руке надо держать стакан во время питья воды в правой или в левой; сколько раз надо мыть руки в день — три или четыре раза и т. д.». Разумеется, нельзя было многого ожидать от людей, которые проводили свою жизнь в дискуссиях по таким «важным» вопросам, как эти, и посвящали им наиболее серьезные философские труды.

Религия, по мнению Вивекананды, должна стать основной, ведущей силой в осуществлении всех социальных преобразований в Индии. Только религия, по его словам, способна разбудить и поднять индийский народ, ибо нельзя забывать, что «индус религиозно пьет, религиозно спит, религиозно гуляет, религиозно женится,

¹ *Vivekananda S. On India and Her Problems. P. 3.*

² *Vivekananda S. My Life and Mission. Advaita Ashrama. Calcutta, 1957. P. 2.*

³ *Vivekananda S. On India and Her Problems. P. 20.*

религиозно ворует»¹. Если вы хотите говорить о политике в Индии, вы должны говорить языком религии»².

Иначе говоря, Вивекананда считал, что угнетенное, рабское положение индийского народа, его забитость, сплошная неграмотность, с одной стороны, и фанатическая религиозность — с другой, не позволяют думать ни о каком подходе к его уму и сердцу, кроме подхода через религию.

Вивекананда подчеркивал, что к религии, как к средству пробуждения национального сознания, он прибегает потому, что иного средства он «пока» не видит и не знает. Цели социально-политических преобразований, говорил он, требуют своих, специфических средств их достижения, но в условиях Индии выбора нет. «Меня часто спрашивают: почему вы пользуетесь этим старым словом — бог. Да потому, что в наших условиях — это лучшее слово. Вы не можете найти более лучшего слова, чем то, потому что все наши человеческие надежды, упования и счастье сконцентрированы в этом слове. Сейчас нет возможности заменить это слово»³.

Следующей причиной многострадальной «кармы» индийского общества Вивекананда называет «тиранию в отношении народных масс», низведение их до уровня бесправного, нищенского и полуголодного существования. На протяжении многих веков, пишет он, правители и господствующие касты пренебрегали интересами и участью простых людей, и это было одним из величайших социальных зол. «Пренебрежительное отношение к массам я рассматриваю как величайший национальный грех, являющийся одной из причин падения масс»⁴.

Правители и угнетатели, замечает философ, умножали свои материальные богатства, забывая, что создателями этих богатств являются люди. Но дело не только в этом. Еще в Упанишадах было записано: то, что называют богатством, преходяще. Постоянным невозможно достичь постоянного. Главное, — заключает Вивекананда, — это люди. «Люди более ценны, чем все богатства мира»⁵.

Выдвигая свою программу работы по подъему масс, мыслитель в качестве первого пункта называет лозунг Рамакришны: «Религия — не для пустых желудков». Иначе говоря, прежде чем «пробуждать духовное начало в сердце народа», надо позаботиться о том, чтобы народ был сыт. И недостаточно доставить народу пропитание — надо научить его добывать это пропитание, обеспечить его работой, создать условия для работы. Но это целая программа социальных реформ.

Последние три четверти XIX в., по словам Вивекананды, Индия кишмя кишела реформами и реформаторами, но все они страдали крайней ограниченностью и нисколько не выражали корен-

¹ *Vivekananda S. My Life and Mission* P. 3

² *Ibid* P 8.

³ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. II. P. 210.

⁴ *Vivekananda S. On India and Her Problems*. 37.

⁵ *Ibid*.

ных интересов народных масс. Например, пропаганда вторичного замужества вдов, эмансипации женщины и т. д. В принципе Вивекананда не возражал против реформ, но считал, что Индия нуждается в «коренной реформе». В работе «Индия и ее проблемы» он писал: «Помните, что наша нация живет в лачугах. Но, увы, никто ей не помогает. Наши современные реформаторы очень заняты проблемой вторичного замужества вдов. Конечно, я не против каких-либо реформ, но судьба нации зависит не от количества мужей, обретенных вдовами, а от условий, в которых живут массы»¹.

В противоположность упомянутым «социальным реформаторам», Вивекананда стремился разработать широкую программу действий, в которой учитывались бы интересы «всей нации» и в первую очередь народных масс. Без поддержки со стороны низов, говорил он, ни о каких серьезных преобразованиях и речи быть не может. Но поднять низы в такой стране, как Индия, можно, по его мнению, только с помощью религии, воспитания и образования.

Отсутствие должного воспитания и образования народных масс рассматривается Вивеканандой как третья основная причина тяжелой «кармы» индийского общества. Трагедия простых индийцев именно в том и состояла, что они в массе своей всегда были неграмотными, а поэтому не могли раскрыть свою подлинно человеческую сущность. Исходя из этого факта, продолжает Вивекананда, можно понять и сформулировать цель воспитания и образования. Она состоит в том, чтобы сформировать человека как личность.

Однако образование, считает Вивекананда, отнюдь не равнозначно информации, которая закладывается в наш мозг и поднимает там бунт, хаос, делящийся всю нашу жизнь. Мы должны быть способны строить жизнь, формировать человека, его характер, и добиваться того, чтобы он усвоил те или иные идеи. Если вы усвоили пять идей и сделали их достоянием вашей жизни и характера, вы являетесь более образованным, чем человек, который выучил наизусть целую библиотеку. Осел, везущий поклажу из сандалового дерева, знает только тяжесть, но не знает ценности сандалового дерева. Идейность и строгое следование своим идеям в практической жизни — таков идеал ведантистского воспитания и образования.

Большое внимание Вивекананда уделял выбору и выработке средств для достижения идеала. По его мнению, наиболее распространенное и досадное из всех упущений, которые люди допускают в своей жизни, состоит именно в том, что они много времени уделяют разработке идеалов, формулированию целей и задач, но слишком мало думают о средствах достижения этих идеалов.

Вот почему в своей практической деятельности в 99 % случаев люди терпят поражение (вернее, из всех случаев поражения 99 %

¹ Ibid P 72.

приходится за счет недооценки средств достижения цели). «Если будет все в порядке со средствами достижения цели,— подчеркивал Вивекананда,— цель будет достигнута. Все дело в нашем заблуждении того, что причина вызывает следствие; следствие не может возникнуть само по себе... Достижение идеала есть следствие. Средства достижения — причина; поэтому должное внимание к средствам достижения идеала есть великий секрет жизни»¹.

Раскрывая свое понимание «секрета жизни», Вивекананда отмечает, что средством построения Новой Индии являются народные массы, средством пробуждения и подъема народных масс является образование, средством образования — хождение в народ.

Необходимость хождения в народ он объясняет теми большими затруднениями в деле образования, которые вызываются бедностью, материальной нуждой народных масс Индии. Предположим, говорит он, мы найдем в себе силы и средства, чтобы открыть школу в каждой деревне. Будет ли это выходом из положения? Вероятнее всего, нет. Бедность в Индии настолько велика, что «дети бедняков предпочтут помогать своим родителям в поле или в чем-либо другом, чем идти в школу. Но если гора не идет к Магомету, Магомет должен идти к горе. Если бедняк не может идти к образованию, то образование должно идти к нему»².

В Индии тысячи санньязи (монахов) ходят из деревни в деревню, проповедуя религию. Это хорошее дело, говорит Вивекананда, его надо развивать, расширять, совершенствовать. Вместе с тем философ настаивал на том, чтобы в соответствии с требованием времени было организовано также обучение «светским вещам». Надо, чтобы санньязи ходили от дома к дому не только в качестве проповедников, но и в качестве учителей. «Идут, скажем два человека в деревню вечером и несут с собой фотоаппарат, глобус, какие-нибудь географические карты и т. п. Они могут просветить людей в области астрономии и географии. Своими рассказами о жизни других наций они могут дать беднякам сведений в сто раз больше, чем те получили бы со временем из книг»³.

Подчеркивая важное практическое значение светского образования, Вивекананда в то же время высказывал тревогу и озабоченность тем, что массы находятся в неведении относительно мирских дел, т. е. не знают причин своего бедственного положения; не знают, что их судьба находится в их собственных руках и что надо действовать; не знают, что им надо делать для того, чтобы коренным образом изменить в лучшую сторону условия своей жизни. Отсюда его наказ санньязи и учителям ходить из одной части страны в другую, из деревни в деревню и помочь людям понять, что больше сидеть сложа руки нельзя.

Движению за просвещение и подъем масс Вивекананда стремился придать определенную организационную форму. С этой це-

¹ *Vivekananda S. The Complete Works* ., Vol. II. P. 1.

² *Ibid.* Vol. IV. P. 309.

³ *Ibid.*

лю он подбирал наиболее активных деятелей из числа своих приверженцев и с их помощью создавал по всей стране «общества»¹. Вивекананда ориентировался по преимуществу на молодежь, призывал работать среди тех молодых людей, которые могут посвящать свое сердце и душу подъему масс Индии.

Особое внимание он уделял работе среди женщин. Женщины, по его словам, представляют собой величайшую силу социальных преобразований вообще.

Вивекананда настойчиво повторял мысль о том, что Индию можно поднять и перестроить с помощью небольших групп энтузиастов-патриотов, обязательно мужественных и сильных, у которых были бы «железные мускулы, стальные нервы, огромная негибкая воля, способность проникнуть в таинства и секреты универсума и желание достичь цели во что бы то ни стало, даже если это будет означать спуск на дно океана и встречу лицом к лицу со смертью»². «Дайте мне сотню таких, и мир будет революционизирован»³.

Слабости нет места ни здесь, в этой жизни, ни в какой-либо другой жизни, говорил Вивекананда. Слабость ведет к рабству, ко всякого рода нищете, физической и духовной. Слабость — это смерть. Свободу и независимость надо взять силой, а не выпрашивать, ибо «проситель никогда не бывает счастливым. Проситель получает лишь выделенную ему долю, с ее жалостью и презрением»⁴.

Огромное значение Вивекананда придавал воспитанию у индийцев чувства патриотизма, человеческого достоинства и национальной гордости. Особые опасения вызывало у него преклонение части индийского населения перед капиталистическим Западом. Вивекананда выступал с идеей равенства всех людей, вселял в индийцев веру в способность к свершению прогрессивных исторических акций.

Живя в Соединенных Штатах Америки, он писал о том большом впечатлении, какое произвело на него применение машин в труде («всюду машины») и высокий уровень заработной платы.

Но несмотря на то, что в США жизненный уровень несравненно выше, чем в Индии, «борьба между трудом и капиталом здесь происходит постоянно»⁵, — отмечал Вивекананда.

Высокоразвитое производство и материальное благополучие, по словам Вивекананды, сами по себе не могут сделать людей счастливыми, если у этих людей низка «духовная цивилизация». Но именно так обстоит дело в Америке бизнесменов — «им не хвата-

¹ В мае 1897 г. недалеко от Калькутты Вивекананда основал большой религиозный орден Ramakrishna Mission, в который входили благотворительные, миссионерские и воспитательные учреждения. В начале XX в. орден издавал более десяти журналов на английском и на индийских языках.

² *Vivekananda S. On India and Her Problems.* P. 41.

³ *Ibid.* P. 33.

⁴ *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. II. P. 4.

⁵ *Ibid.* P. 307.

ет духовной цивилизации»¹. Люди, которые способны видеть внешние аспекты вещей, заявлял Вивекананда, «не способны понять, что в области духа Индия покоряет мир»².

Таковы основные положения разработанной Вивеканандой неоведантистской социологии в ее применении к Индии.

* *
*

Подводя итоги исследованию философских и социологических взглядов Вивекананды, мы приходим к следующим выводам.

Вивекананда был сторонником объективно-идеалистической философии веданта. Но он поднял ведантизм на новую, более высокую ступень, сделав при этом ряд уступок материализму.

Вивекананда выступил с открытым призывом к завоеванию национальной свободы и сознательно связывал задачи национально-освободительной борьбы с вопросом о положении народных масс. По справедливому замечанию Дж. Неру, «он был одним из великих основателей — если хотите, можете употребить какое-либо другое слово — современного национального движения Индии. И то огромное количество людей, которое более или менее активно включалось в это движение позднее, обязано своим воодушевлением Свами Вивекананде... Прямо или косвенно он оказывает большое влияние на современную Индию»³.

Вивекананда осуждал капиталистический строй. Будущее Индии он представлял себе социалистическим, хотя его социализм был мелкобуржуазным, утопическим. Такого рода социализм, говоря словами К. Маркса, по своему положительному содержанию «стремится или восстановить старые средства производства и обмена, а вместе с ними старые отношения собственности и старое общество, или — вновь насильственно втиснуть современные средства производства и обмена в рамки старых отношений собственности, отношений, которые были уже ими взорваны и необходимо должны были быть взорваны»⁴.

* *
*

Своеобразие исторических условий Индии второй половины XIX в. определялось такими факторами, как поражение национального восстания индийского народа 1857—1859 гг., усиление колониального и феодального гнета, крайне сложный и тяжелый путь становления капиталистических отношений, стихийные выступления крестьянских масс, малочисленность и неорганизован-

¹ Ibid. P. 308.

² *Vivekananda S. The Complete Works...*, Vol. I. P. 282

³ *Nehru I Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda. Advaita Ashrama. Calcutta, 1960 P. 6—7*

⁴ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. С. 450*

ность рабочего класса. Все это сказалось не только на содержании и форме развития философских и социологических учений, но и на всей идеологии индийского национально-освободительного движения в целом.

Передовые представители индийской национальной буржуазии (Вивекананда, Дайянанда Сарасвати, Сайид Ахмад-хан и др.) искали выход из создавшегося положения в реформе традиционных религий (индуизма, ислама) и феодальных социально-политических институтов, используя при этом достижения современной науки и некоторый опыт буржуазной демократии Запада. Реформаторы своеобразно комментировали религиозные каноны и догматы указанных религий, отстаивая буржуазные по своему существу социально-политические воззрения и пропагандируя религиозно-идеалистическую философию веданты.

Социологические и философские взгляды прогрессивных индийских мыслителей второй половины XIX в., несмотря на их неизбежную историческую и классовую ограниченность, сыграли положительную роль в развитии патриотического и национального самосознания народов Индии, внесли серьёзный вклад в историю национально-освободительной борьбы этих народов.

Раздел второй

ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИНДИИ С НАЧАЛА XX в. И ДО КОНЦА ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Введение

В конце XIX — начале XX в. Индия продолжала оставаться английской колонией. В этот период Англия использовала Индию не только в качестве источника сырья и рынка сбыта, но прежде всего как сферу приложения капитала.

Если в 1899 г. доходы Англии от внешней торговли выражались в сумме 18 млн. фунтов стерлингов и доходы от заграничных инвестиций — в сумме — 90—100 млн. фунтов стерлингов, то в 1912 г. эти цифры возросли, соответственно, до 33 и 176 млн. Таким образом, в то время как торговые прибыли возросли за эти годы лишь на 15 млн. фунтов стерлингов, прибыли, полученные от экспорта капитала, увеличились за тот же период на 76—86 млн. фунтов стерлингов.

Анализируя статистические данные, относящиеся к 1914 г., Пальм Датт отмечал, «что в 1914 г. проценты и прибыль с капиталовложений и прямая дань значительно превысили общую прибыль британских торговых, промышленных и судовладельческих кругов, полученную ими из Индии. Таким образом, эксплуатация

Индии английским финансовым капиталом стала главной характерной чертой экономики Индии в XX веке»¹.

Это обстоятельство оказывало решающее влияние на положение и исторические судьбы всех классов индийского общества.

Огромная тяжесть бремени колониальной и феодальной эксплуатации легла на плечи индийского крестьянства. Сохранившиеся сильные пережитки феодализма и крайне медленное развитие капитализма в сельском хозяйстве страны привели к тому, что процесс разложения крестьянства шел по наиболее мучительному пути.

Крестьянин-земледелец, если он еще не попал в ряды безземельного пролетариата, страдал от непомерных поборов. Из своего скудного дохода, который ему удавалось получать с помощью устарелых орудий труда с небольшого участка земли и которого далеко не хватало даже на то, чтобы кое-как просуществовать самому и содержать семью, он должен был часть отдать правительству в виде налога, часть — помещику в виде ренты и часть — за долг ростовщику.

Резко ухудшилось положение рабочего класса Индии. Рабочие на протяжении всего рабочего дня (13—15, а в отдельных случаях и 17 часов) в условиях тропической индийской жары почти без отдыха находились у станков в плохо вентилируемых помещениях с неогражденными машинами. Жилищные условия их были столь же невыносимыми, как и условия работы на фабриках. Семьи рабочих ютились в крошечных, душных каморках, среди разлагавшихся отходов и открытых каналов для стока нечистот. Все это создавало большой процент заболеваемости и смертности, особенно среди детей.

В условиях существования колониальной структуры экономики перед индийской национальной буржуазией были по сути дела лишь два пути увеличения промышленных прибылей: с одной стороны, усиление эксплуатации рабочих, с другой — уменьшение доли прибыли, изымаемой империалистами у национальной промышленности. Поэтому любое наступление колонизаторов на прибыли национальной буржуазии почти тотчас же усиливало ее давление на рабочий класс, и, наоборот, растущее сопротивление рабочего класса принуждало национальную буржуазию более решительно отстаивать свои экономические интересы от натиска английского капитала.

Таким образом, даже чисто экономическая борьба индийского рабочего класса на национальных предприятиях объективно носила антиимпериалистический характер, ибо в известной мере сдерживала натиск империализма на национальную промышленность и обостряла противоречия между индийской буржуазией и английским империализмом.

Крупная индийская буржуазия стремилась сотрудничать с английским капиталом. Но это «сотрудничество» было для нее

¹ Датт П. Индия сегодня. М., 1948. С. 143.

неравноправным и бесперспективным, ибо колонизаторы практически не считались с интересами своего младшего «партнера». Более того, используя политическую, экономическую и техническую зависимость Индии, они сознательно тормозили развитие ее национальной промышленности. Средняя же и мелкая буржуазия Индии не имела общих интересов с английским капиталом, но ей с самого начала своего зарождения пришлось вести жестокую конкурентную борьбу против английского импорта.

Объективно для всех классов индийского общества в тот исторический период главным противником был колониализм. Конечно, это не означало, что все эти классы совместно выступали против колониализма. Напротив, с усилением империалистической эксплуатации между ними обострялись противоречия, нередко доходившие до открытых столкновений. Тем не менее противоречие между тенденцией самостоятельного развития Индии и колониальным господством английского империализма оставалось главным, основным противоречием, без разрешения которого не могла быть удовлетворительно решена ни одна социальная проблема внутри страны.

Обострение основного противоречия находило свое выражение в бурном росте национально-освободительного движения. В этот период народные выступления получили широкий размах и начали приобретать невиданную ранее организованность и демократический характер, обнаружив тенденцию к слиянию в могучий всеиндийский поток.

Характеризуя освободительное движение в странах Востока в первом десятилетии XX в., В. И. Ленин называл его революционно-демократическим движением. Вместе с пролетариатом и широкими массами крестьянства шла буржуазия. «Буржуазия там *еще* идет с народом против реакции»¹, — подчеркивал В. И. Ленин.

В Индии того времени фактическое руководство национально-освободительной борьбой осуществляла партия Индийский национальный конгресс, в частности ее левое крыло во главе с выдающимся политическим деятелем Бал Гангадхаром Тилаком.

Основными лозунгами национально-освободительного движения в Индии были: *сварадж* (свое правление; политическая независимость), *свадеш* (свое производство; экономическая независимость), национальное образование (создание школ и высших учебных заведений, независимых от английских властей) и бойкот английских товаров.

Большое влияние на подъем и развитие национально-освободительного движения в Индии оказала русская революция 1905 года.

В 1905—1908 гг. «движение *свадеш*»² резко обострилось и достигло своего наивысшего подъема. Непосредственным толчком

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 167.

² Так в индийской литературе принято называть национально-освободительное движение в Индии первого десятилетия XX в.

к этому был раздел Бенгалии¹. Этот акт колонизаторов, действовавших по принципу «разделяй и властвуй», вызвал широкую волну протестов. С ноября 1903 г. до октября 1905 г., т. е. со времени, когда правительство объявило о своем намерении, до того момента, когда раздел стал совершившимся фактом, в обеих частях разорванной провинции состоялось около 2 тыс. митингов, собиравших от 500 до 50 тыс. участников, как индусов, так и мусульман.

Среди индийских патриотов-демократов все большее и большее распространение получала идея вооруженной борьбы за свержение чужеземного господства. Тилак и его последователи резко критиковали «мужественную бездеятельность» индийских либералов (Гокхале, Наороджи и др.) с их петициями и просьбами, обращенными к колонизаторам. «В конечном счете,— писал Тилак,— меч должен быть обнажен». Во многих провинциях (Махараштра, Бенгалия, Пенджаб и др.) возникли многочисленные «тайные общества» — подпольные организации, ставившие своей целью подготовку вооруженного восстания.

В этот период в Индии деспотизм английского правительства часто сравнивался с деспотизмом русского царя. Широкий интерес вызывала деятельность русских революционеров, изучалась история народовольчества, его борьбы с царским режимом. Восторженно встречались вести о военных поражениях царского правительства в войне с Японией, рассказы об этом доходили до глухих деревень. «Посмотрите, как быстро растет движение индусов к национальной свободе и против жестокой опеки Англии», — писал в этот период выдающийся русский писатель и общественный деятель А. М. Горький.

В борьбе за свободу и независимость своей родины активное участие принимали индийцы-эмигранты, проживавшие в странах Европы. Индийская эмиграция состояла преимущественно из представителей состоятельных классов, средней и отчасти мелкой буржуазии; встречались студенты, врачи, юристы и т. д., но рабочих не было.

Накануне первой мировой войны роль вождя индийской революционной эмиграции в Европе принадлежала индианке Б. Р. Кама. Она не только принимала деятельное участие в издании заграничного революционного журнала «Банд Матарам», но и поддерживала самые деятельные сношения с Индией, руководила отправкой нелегальной литературы и стояла во главе всей активной революционной эмиграции в Европе и Америке. Б. Р. Кама читала марксистскую литературу, проявляла живой интерес к революционным событиям в России, особенно к революции 1905—1907 гг., интересовалась ролью рабочего класса в движении. Она высоко ценила творчество А. М. Горького.

¹ Стремясь ослабить национальное движение путем разжигания религиозной розни между индусами и мусульманами, английские власти в 1905 г. разделили Бенгалию на две самостоятельные провинции. Раздел был проведен по религиозному признаку, т. е. таким образом, чтобы в одной провинции подавляющее большинство населения составляли индусы, а в другой — мусульмане.

Революционно настроенная часть индийской эмиграции горячо поддерживала идею вооруженного восстания.

К числу прогрессивной индийской молодежи, проживавшей в то время в Англии, принадлежал Джавахарлал Неру. В своей «Автобиографии» он вспоминает: «Почти все мы поголовно были приверженцами Тилака, или экстремистами, как называли сторонников этой новой партии в Индии»¹. Экстремисты отрицали возможность успешного вооруженного восстания против британского владычества. Наиболее действенным оружием борьбы они считали всеобщий бойкот всего английского и террористические акты против английских чиновников.

Правое крыло эмиграции составляли идеологи буржуазного либерализма. Их главой был Кришнаварма. Он издавал в Париже журнал «Индусский социолог». Главной темой журнала было изобличение грабительской политики англичан и призывы к сопротивлению, которое, правда, принималось крайне ограниченно, как мирные выступления против колониализма. По своим философским и социологическим взглядам Кришнаварма был эпигоном английского позитивизма, прямо утверждая, что все его доводы заимствованы у Спенсера.

Реакционный лагерь в идеологической борьбе представляли идейные прислужники колонизаторов, индийских феодалов и компрадорской буржуазии. Философы, принадлежавшие к консервативной верхушке индийской интеллигенции, выступали в защиту наиболее реакционных сторон веданты и других систем идеалистической философии.

Характерными представителями реакционного лагеря в индийской философии были Д. Кришнамурти, Браман Чаттерджи и др. Стремясь отвлечь своих соотечественников от борьбы за «интересы земные», они положили в основу своей философии религиозно-мистический тезис о том, что целью жизни человека является постижение бога. Исходя из этого, они призывали овладеть мудростью индуистских доктрин кармы, перевоплощения, бессмертия души, йоги и т. д., проповедовали идеи самоотречения и аскетизма. Особенно вредна была их пропаганда безразличия к «мирскому» прогрессу — к научным открытиям и изобретениям.

Восхваляя «цивилизаторскую» миссию колонизаторов, эти философы содействовали распространению в Индии различных тенденций идеалистической философии империалистического Запада, в частности, абсолютного идеализма Ф. Г. Брэдли, прагматизма У. Джемса, интуитивизма А. Бергсона и т. д. Буржуазные идеологи Запада, в свою очередь, распространяли представление о том, что религия и мистика якобы выражают собой «истинный дух» индийского народа.

Что касается передовых индийских ученых, то они делали шаг за шагом в развитии науки и техники. В 1897 г. Джагдиш Чандра Бос сделал выдающееся открытие в области ботаники, которое

¹ Неру Д. Автобиография М., 1955. С. 31.

было воспринято прогрессивной индийской общественностью как свидетельство того, что наука вовсе не является монополией европейцев. В 1902 г. Прафулла Чандра Рой написал историю развития индийской химии. В 1911 г. в Бангалоре был основан Индийский научно-исследовательский институт для исследовательской работы в области физики, химии и т. д. В 1914 г. было создано общество Индийский научный конгресс, в задачу которого входили организация и поощрение научно-исследовательских работ, а также пропаганда научных знаний.

Таковы общие черты той политической и идеологической борьбы, которая развернулась в индийском обществе в первые два десятилетия XX в., явившиеся эпохой пробуждения Азии.

Глава I

БАЛ ГАНГАДХАР ТИЛАК

Б. Г. Тилак (1856—1920) был выдающимся деятелем национально-освободительного движения в Индии последней четверти XIX — начала XX в. «Локманья» (избранник народа) — так называли его в передовых кругах индийской общественности.

Родился Тилак в небогатой брахманской семье. Его отец был преподавателем санскритского языка и математики в школе. Мать хорошо знала ведическую литературу. Родители воспитывали своего сына на прогрессивных традициях маратхского народа, в духе борьбы за свободу и независимость.

Весь период общественно-политической жизни и деятельности Тилака можно разделить на три главных этапа.

Первый этап (1879—1890) — формирование радикальных политических взглядов и общего мировоззрения Тилака. Организованное политическое движение в Индии тех времен еще не существовало, а современные методы политической борьбы только зарождались. К 1879 г. страна оправилась от сокрушительного поражения 1857 г. и в Махаращтре вспыхнуло вооруженное восстание, не принесшее, однако, результатов. Жестокий голод собирал тяжкую дань жизнями людей. Критика британских властей носила робкий и косвенный характер, ограничиваясь мелкими жалобами на административные порядки.

В эти годы Тилак и его единомышленники осуществляют ряд мероприятий просветительского и пропагандистско-политического характера: создание в г. Пуне — историческом и культурном центре Махаращтры — независимых от официальных английских учреждений средней школы, Деканского просветительского общества (Deccan Education Society) и, наконец, высшей школы университетского типа.

В 1881 г. Тилак приступил к изданию двух еженедельников: «Махратта» на английском языке (для более образованной части общества) и «Кесари» на языке маратхи (для широких масс).

Эти издания первыми начали смелую борьбу за независимость. На их страницах Тилак неустанно разоблачал все зло чужеземного владычества, призывал своих соотечественников не доверять тем индийским руководителям, которые в обмен на привилегии готовы были служить британскому правительству. В июле 1882 г. за свои публицистические выступления, пришедшиеся не по вкусу колонизаторам, Тилак был приговорен к четырем месяцам тюрьмы.

На этом этапе взгляды Тилака были еще довольно противоречивы и двойственны. Признавая в принципе необходимость бескомпромиссной борьбы за политическое освобождение Индии, Тилак вместе с тем, будучи убежденным и последовательным сторонником единства действий, мирился с политикой соглашательства во взаимоотношениях с английскими властями и тем самым не отделял себя от умеренного крыла индийского национального движения. Если принять во внимание неразвитость классовых антагонизмов в молодом буржуазном обществе Индии, а также наличие колониальной зависимости, от которой в той или иной мере страдали все классы общества, можно считать эту двойственность Тилака в известном смысле оправданной. Но она неизбежно приводила к утрате принципиально важных позиций, нанося в конечном счете вред борьбе за достижение поставленной цели.

Второй этап (1891—1897) характеризуется решительным выступлением Тилака против умеренного национализма, во главе которого стояли такие умудренные политическим опытом лидеры, как М. Г. Ранаде, Г. К. Гокхале и др. Объективной причиной разрыва Тилака с «умеренными» явилось усиление стихийного недовольства народных масс, охватившего в конце 80-х — начале 90-х годов XIX в. почти всю Индию. «Умеренные» возлагали все надежды на социальные реформы, считая их предпосылкой политической независимости. Социальные реформы, по словам Тилака, практически означали бытовые реформы: «...бей сколько хочешь в звучный барабан домашних преобразований. Но что ты скажешь человеку, у которого нет дома? Сперва дай ему дом, а потом предложи ему заниматься реформами»¹. Тилак и его единомышленники (пенджабец Лала Ладжпат Рай, бенгальцы Бипин Чандра Пал, Ауробиндо Гхош и др.) перешла к активной политической борьбе с колониальным режимом, к широкому применению средств и методов, рассчитанных на вовлечение в борьбу широких народных масс.

В годы *третьего этапа* (1898—1908) деятельность Тилака достигает своего апогея. По образному выражению Джавахарлала Неру, Тилак в эти годы становится подлинным символом новой эры, главным руководителем демократического крыла национального движения не только в Махараштре, но и в Индии в целом.

¹ Цит. по кн.: *Kelkar N. C. Life and Times of Lokamanya Tilak*. Madras, 1928. P. 525—526.

Перу Тилака помимо многочисленных публицистических статей и заметок принадлежит ряд солидных исследований исторического и философского характера.

В своей ранней работе «Orion, Studies in the Antiquity of the Vedas» Тилак доказывал, что Ригведа была составлена около 4500 лет до н.э. Эту точку зрения он обосновывал, опираясь на свои «астрономические подсчеты», исходя из санскритских текстов. Первый труд Тилака встретил признание со стороны научной общественности, а сам автор стал известен как знаток восточных учений.

Следующая большая работа Тилака — «The Arctic Home of the Vedas» (1898), — также посвященная Ведам, среди санскритологов снискала себе репутацию одной из наиболее оригинальных работ.

В июле 1908 г. Тилак снова был арестован и приговорен к шести годам ссылки в Бирму, в Мандалейскую тюрьму. Ему вменялись в вину две его статьи в газете «Кесари», направленные против раздела Бенгалии и репрессий колониальных властей. Британские власти в Индии, предъявляя Тилаку обвинение в терроризме, в действительности стремились удалить с политической арены борца за освобождение страны.

Известие о заключении Тилака в тюрьму вызвало взрыв негодования среди жителей Бомбея. С 23 июля 1908 г. закрылись рынки и магазины, учащиеся перестали посещать школы, рабочие выходили на демонстрации протеста. За шесть дней забастовки, по официальным данным, было убито 14 и ранено 30 человек; неофициальные цифры еще более высоки: 30 убитых и 100 раненых. Выступления индийского народа в связи с осуждением Тилака получили сильный отклик далеко за пределами Индии. В. И. Ленин писал в то время: «Но за *своих* писателей и политических вождей начинает заступаться в Индии улица. Подлый приговор английских шакалов, вынесенный индийскому демократу Тилаку... эта месть демократу со стороны лакеев денжного мешка вызвала уличные демонстрации и стачку в Бомбее. Пролетариат и в Индии дорос уже до сознательной политической массовой борьбы...»¹

Шесть лет провел Тилак в одиночке Мандалейской тюрьмы, где изучал философские труды индийских и европейских ученых, в том числе Вольтера, Канта, Гегеля, занимался немецким и французским языками. Там же он написал книгу «Настоящее учение Гиты», в которой доказывал, что «Бхагавадгита», священная книга индусов, учит не уходу от жизни, как утверждали некоторые религиозные философы, а, наоборот, призывает к активной борьбе за правое дело, против социального зла.

В книге «Gita-Rahasya» Тилаку удалось наиболее полно и систематически изложить свои философские взгляды.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17 С. 178—179.

Из всех йог¹, или, точнее сказать, «йогических наставлений», содержащихся в «Бхагавадгите», Тилак выдвигает на первый план карма-йогу, йогу действий.

В «Бхагавадгите» записано:

«2. К высшему благу ведут отрешение и йога действий.

Но из двух карма-йога превосходит отречение от действий...»

«3. В этом мире есть две точки зрения, как Я безупречный сказал уже раньше:

Размышляющих — йога познания, йогинов — йога действий.

4. Неначинающий дел человек бездействия не достигает...

5. Ведь никто, никогда, даже на миг не пребывает без действий...

8. Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело;

Бездействуя, даже отпавлений тела тебе не удастся исполнить...

20. ...И ты должен действовать ради целокупности мира.

21. Как поступает наилучший, так и другие люди;

Какой он выполняет устав, такой и народ выполняет»².

Подлинная философия «Бхагавадгиты», ее «настоящее учение», согласно Тилаку, — это философия действия, философия борьбы.

Применительно к практике национально-освободительного движения эта философия, как ее понимал Тилак, означала: освобождение от колониального рабства, успешное решение политических и экономических проблем страны возможно только при активном, деятельном участии *всего* индийского народа; политическая борьба не должна быть делом только имущих классов; необходимо вовлечь в нее *всех* простых людей; «образованная верхушка» (имеется в виду прежде всего национальная буржуазия) должна понять, что собственное ее спасение зависит от спасения народа.

Так формулировал Тилак программу действий «для всех индийцев», т. е. для всех классов индийского общества.

Величие Тилака состоит, в частности, в том, что он своим устным и письменным словом умело внедрял в сознание «всех индийцев» идею общенационального единства и с этих позиций намечал по сути дела революционно-демократическое решение насущных проблем национально-освободительной борьбы. Только одно лекарство может излечить народы Индии, — считал он, — это лекарство — политическая власть. Ее надо взять в свои руки. Без нее индийская промышленность не будет развиваться, без нее мы не можем дать юношеству действительно нужное ему образование. Мы не можем обеспечить ни социальные реформы, ни материальное благополучие народа, не разрешив предварительно вопроса о политической власти.

¹ «Йога отречения от действий», «йога самообуздания», «йога благоволения (любви)» и т. д.

² Махабхарата П. Бхагавадгита. С. 101, 93, 94.

Захват власти, или полное освобождение от английской власти над Индией, можно было осуществить, согласно Тилаку, только с помощью насилия, причем это насилие должно было быть не индивидуальным (террористические акты со стороны отдельных патриотов)¹, а массовым, в форме вооруженного выступления всего индийского народа. Вместе с тем Тилак подчеркивал, что выступление народа может быть успешным лишь в том случае, если он в достаточной мере вооружен и организован.

Захват власти, действия по изгнанию колонизаторов приравнивались им к социальной революции. Тилак писал о том, что приближается время для действия, призванного осуществить гармонию. Это действие — революция. Это время революции еще не пришло в Индии, но оно должно настать в будущем.

Тилак тщательно и энергично готовился к ожидаемой революции. Однако, будучи идеалистом в понимании явлений общественной жизни, он не мог четко и ясно разобраться ни в характере, ни в движущих силах этой революции и в своих практических действиях допускал серьезные ошибки. Так, стремясь склонить под свои знамена широкие народные массы, пытаясь, как он любил говорить, «взять низшие классы за руку», Тилак обращался не к их классовому сознанию, а к религиозному чувству. Он исходил при этом из факта, который резко бросается в глаза, — из огромного значения религии в жизни индийского народа. Любой индеец — грамотный или неграмотный, богатый или бедный — не только в определенной степени знает догматику индуизма, помнит наизусть те или иные гимны из Вед, сказания или притчи из эпоса, но и в какой-то мере строит свою личную жизнь и ведет себя в обществе в соответствии с идейным содержанием этих произведений. Поэтому всякий призыв к действию, обращенный к индийцам, согласно Тилаку, ни в коем случае не должен находиться в противоречии с их религиозным чувством. Мало того, этот призыв должен быть освящен религиозным чувством.

На одном из празднеств в честь народного героя Шиваджи он говорил о том, что законы, связующие общество, созданы для обыкновенных людей. Великие люди стоят выше принципов обычной морали. Таким принципам недостает размаха, чтобы возвыситься до подножия великих людей. Совершил ли Шиваджи грех, умертвив Афзал-хана? Ответ на этот вопрос можно найти в самой Махабхарате. Достопочтимый Кришна учит в Бхагавадгите убивать даже наших учителей и нашу родню. Нет вины на человеке, если он совершает действие, не побуждаемый желанием пожать для себя плоды своего действия. Достопочтимый Махараджа Шиваджи ничего не совершал по соображениям корысти. Он умертвил Афзал-хана с благожелательным намерением, ради добра

¹ Акты индивидуального террора, убийства высокопоставленных английских чиновников как одно из средств борьбы Тилак долгое время признавал, но в годы своей зрелой политической жизни он называл их нелепыми действиями, которые не могут привести к намеченной цели, ибо если убрать одного, на его место придет другой, если убрать другого — придет третий.

другим. Если воры проникли в наш дом и нам недостает силы, чтобы изгнать их, мы должны без колебаний запереть за ними двери и сжечь их живьем. Бог не дал млечхам¹ начертанной на медных скрижалях дарственной грамоты на царство Хиндустан. Махараджа стремился изгнать их со своей родной земли; он не согрешил, так как не домогался того, что принадлежит другим.

Из этой речи, облеченной в религиозно-философскую форму, следовал вполне определенный политический вывод: действие, и только действие, не считающееся с реакционными законами колонизаторов, а продиктованное моралью и потребностями национально-освободительной борьбы, — только оно могло спасти родину от физической и нравственной гибели и открыть путь к полному освобождению Индии.

Итак, если попытаться сформулировать в наиболее общей и краткой форме философскую концепцию Бал Гангадхар Тилака, то можно заключить, что философия Тилака — это философия действия. Однако в целях сохранения в самом названии специфических свойств этой философии было бы, пожалуй, лучше придерживаться индийской терминологии и называть ее традиционно карма-йога. Требование строгого учета специфики терминологии индийской философии, как уже отмечалось нами в предыдущих главах, диктуется характером специфики ее содержания.

Сейчас перед нами стоит вопрос: не будет ли ошибкой назвать карма-йогу (в истолковании Тилака) философской основой революционного демократизма в Индии?

Трудности в решении этого вопроса носят объективный характер. Действительно, с одной стороны, Тилак и его соратники ориентировались на народ, на «низшие классы», которым, согласно их убеждению, принадлежит последнее и решающее слово в борьбе за освобождение Индии от гнета колонизаторов. С другой стороны, народ, в их представлении, — это ребенок, которого надо «вести за руку». При этом роль «поводыря» отводится образованным, «высшим классам», точнее — интеллигенции.

Непонимание подлинной роли народных масс в истории привело Тилака и его единомышленников к тактической ошибке. Вместо того, чтобы создать политическую партию из лучших представителей рабочего класса и беднейшего крестьянства, партию, которая могла бы выработать конкретную программу национально-освободительной борьбы, организовать, вдохновить и повести народ на выполнение этой программы, они отдавали все свои силы, в первую очередь, на призывы к «духовному переустройству» человека («всех индийцев») и на организацию такого переустройства по принципу: «сначала в сердце, а потом — во всем бытии мира».

Эта ошибка в той или иной мере и форме присуща почти всем прогрессивным мыслителям Индии второй половины XIX — нача-

¹ Млечха (санскр.) — варвар, чужеземец; нечестивец.

ла XX в. На нее мы указывали, в частности, в главе, посвященной философии Вивекананды. Допускал эту ошибку и Ауробиндо Гхош, философские взгляды которого излагаются в следующей главе.

Глава 2

АУРОБИНДО ГХОШ

§ 1. ИНТЕГРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ауробиндо Гхош (1873—1950), крупнейший философ, объективный идеалист, был одним из выдающихся деятелей национально-освободительного движения в Индии конца XIX — начала XX в. Его философское учение получило известность под названием «интегральная веданта»¹. Существуют три основных течения внутри индийской философской системы веданта — так называемый неограниченный монизм (адвайта), ограниченный монизм (випшиштадвайта) и плюрализм, или дуализм (двайта). Однако эти течения, по мнению Гхоша, страдали односторонностью, ибо материализм и идеализм, рационализм и мистицизм, монизм и плюрализм выступали в них как противоположности и находились в состоянии непримиримой борьбы между собой. В интегральной веданте, с точки зрения Гхоша, все эти противоположности полностью примиряются.

Поясняя свои исходные философские позиции, Ауробиндо Гхош указывал, что в качестве первоосновы всего сущего он, как и все ведантисты, признает Брахман. Расхождение между ним и другими ведантистами начинается с ответа на вопрос: что такое Брахман и каковы отношения между Брахманом, с одной стороны, и разумом — с другой².

Основной недостаток всех прежних форм веданты, согласно Гхошу, состоял в том, что в них Брахман или рассматривался в отрыве от материи, жизни и разума и противопоставлялся им как истинно реальное бытие бытию неистинному, иллюзорному, или же сущность Брахмана сводилась к какому-либо одному из его атрибутов.

В соответствии с учением Упанишад и Бхагавадгиты Ауробиндо Гхош признает существование трех неразрывно связанных между собой и в равной мере реальных форм Брахмана: неопределенный Брахман (*nirguna brahman*), определенный Брахман (*saguna brahman*) и Брахман как дух, абсолютное сознание, душа (*atman*). Собственно Брахман существует один — это неопределенный Брахман; он есть субстанция. Как субстанция Брахман

¹ Иногда это учение называют «интегральный идеализм», «интегральная йога» или «интегрализм»

² В философской системе веданта по традиции «материя» означает неорганический мир, «жизнь» — органический мир, «разум» — сознание, мышление, которое рассматривается не как продукт материи (мозга), а как определенная, независимая от материи объективная сущность, атрибут Брахмана.

есть одно, вне которого нет никакого существования. Он существует сам в себе и представляется сам через себя, т. е. он не нуждается в какой-либо другой вещи, чтобы обнаружить свое существование. Он не материален и не идеален, к нему неприменимы категории пространства, времени, движения, количества, качества, причины. Он «выше» всего этого, о нем можно лишь сказать, что он существует, т. е. констатировать его бытие.

Его сущность нельзя выразить или определить, указывая на какой-либо конкретный предмет или явление, ибо он — ни та вещь, ни другая, ни третья и т. д. до бесконечности (*neti, neti*), но, несмотря на то, что «все есть Брахман», мы не можем его зафиксировать в какой-либо конкретной вещи даже с помощью бесконечного ряда: он есть то, он есть другое (*iti, iti*) и т. д.

Брахман — абсолют, который «не может быть выражен в каком-либо количестве или количествах, он не может быть составлен из какого-либо качества или комбинации качеств. Он не агрегат форм или номинальный субстрат форм. Если бы все формы, количества, качества исчезли, он остался бы. Существование без количества, без качества, без форм не только невыразимо, но это единственная вещь, которую мы можем представить себе по ту сторону явлений»¹. Брахман как абсолют, как чистое существование есть факт, а не просто понятие, он есть основа реальности: все зависит от него, он — ни от чего.

Реальность Брахмана, его сущность обнаруживает свое бытие, проявляет себя в двух основных формах, или атрибутах — материи и духе. Брахман-материя — это и есть «определенный Брахман», материальная причина мира, которая «вызывает все вещи». Брахман-дух — это абсолютное сознание, абсолютный разум, абсолютная душа. Оба эти атрибута взаимопроникают или взаимопронизывают друг друга в такой степени, что весь феноменальный мир — мир единичных вещей и явлений — «изнутри освещен сознанием», т. е. каждому предмету или явлению природы в той или иной мере присуще сознание.

Те ведантисты, а также другие философы, полагал Ауробиндо Гхош, которые за основу всего сущего брали не самого Брахмана, а тот или иной его атрибут, впадали в «крайности» — материализм или идеализм.

Современные материалисты, по мнению Гхоша, «отрицая дух», рассуждают примерно так, как рассуждал древнеиндийский материалист Бхригу²: «Материя вечна, ибо из материи рождаются все вещи, благодаря материи все вещи существуют, и в материю все вещи возвращаются»³. Однако, выступая против «материализма вообще», Гхош в действительности имел в виду вульгарный ма-

¹ *Sri Aurobindo. The Life Divine. Pondicherry, 1955. P. 90.*

² Бхригу — один из семи «великих риши» (мудрецов) ведического периода. Некоторые его философские мысли материалистического содержания записаны в гимнах Вед. По некоторым сведениям, он был законодателем, астрономом и врачом.

³ *Sri Aurobindo. The Life Divine. P. 886.*

териализм, представители которого отождествляют материю и сознание¹. Современные идеалисты, по его мнению, ведут себя примерно так же, как индийские аскеты: они всячески третируют материю, как «механическую иллюзию», отказывают ей в истинности. «В Европе и в Индии соответственно, — писал Гхош, — отрицание материалиста и отказ аскета привели к тому, что они стали утверждать себя в качестве единственных представителей истины и правильного понимания жизни»². А между тем, по убеждению Гхоша, истина заключена в «третьем», в интегрализме, философское кредо которого состоит в том, что материя («немыслящая механическая субстанция») и сознание («чистый дух») находятся в неразрывной связи между собой как две стороны единого целого. Гхош высказывает опасение, что если мы признаем существование или одного только чистого духа, или только мыслящей механической субстанции, то есть энергии, называемых, в первом случае, бог или душа, а во втором — природа, то в результате мы неизбежно будем отрицать бога или отвергаться от природы. Под предлогом борьбы с «односторонностью» Ауробиндо Гхош пытался «снять» основной вопрос философии, подняться «выше» материализма и идеализма, а свою интегральную веданту выдать за «третью» линию в философии, за учение, в котором якобы синтезируются все частные точки зрения.

В сущности же основной вопрос философии Гхош решал с позиций объективного идеализма. Его «неопределенный Брахман» есть на деле не что иное, как абсолютный дух, бог, который существовал до того, как смог появиться окружающий нас мир. Все предметы и явления природы существуют в боге, который и есть причина их существования. «Бог выходит из одной формы вещей только для того, чтобы войти в другую»³. Из бога (Брахмана) происходят все вещи, им все вещи поддерживаются, и в нем все вещи растворяются. Только через бога природа обретает способность одновременно проявлять себя во множестве свойств и качеств, быть гармонической и закономерно развиваться.

Вся система интегрализма Гхоша сводится к своеобразной трактовке и описанию известных ведантистских положений о субординации, взаимопереходах и взаимосвязях между Брахманом, его атрибутами и феноменальным миром. Для описания отношений между Брахманом и его атрибутами Гхош использовал традиционную индуистскую формулу: «Сат — Чит — Ананда», т. е. бытие — сознание — блаженство. Иными словами, единственные свойства Брахмана следующие: 1. Он есть. 2. Он знает. 3. Он исполнен блаженства.

Категория блаженства призвана ответить на вопрос: почему Брахман — совершенный, абсолютный, бесконечный, ни в чем не нуждающийся, ничего не желающий — всюду и везде выказывает

¹ Ibid. P. 101.

² Ibid.

³ Aurobindo Sri. *Thoughts and glimpses*. Pondicherry, 1950. P. 12.

силу своего сознания и создает себе миры материальных форм. Дело в том, пояснял Гхош, что существование Брахмана как субстанции — это сознательное существование. Но сознание предполагает блаженство: «Абсолютность сознательного существования есть неограниченное блаженство сознательного существования; это две формы, выражающие одно и то же»¹. Однако самонаслаждение Брахмана не сводится к безмолвному и неподвижному обладанию своим абсолютным бытием. «Блаженствуя», Брахман дает толчок становлению феноменального мира.

Таким образом, ананда (блаженство, наслаждение) есть существование, секрет творения, корень рождения и то, во что все творения возвращаются. «Из ананды, — ссылаясь на Упанишады, писал Гхош, — родилось все существующее, через ананду все остается в бытии и развивается, к ананде все возвращается»². Ананда — та всеобщая внутренне присущая Брахману причина, благодаря которой Брахман порождает из себя путем эманации все сущее в пространстве и времени.

Что же представляет собой это пространственно-временное сущее? Какие процессы совершаются в нем? Существуют ли закономерность и цель движения и развития единичных предметов и явлений? Какова конечная судьба всего сущего? — таковы вопросы, на которые отвечал Ауробиндо Гхош, излагая свою философскую систему.

Все сущее делится на два основных ряда: мир идеальных (духовных, сознательных, разумных) явлений; мир материальных предметов или явлений.

Материя и сознание всегда взаимосвязаны между собой как на уровне двух атрибутов Брахмана, так и в любом элементарном — живом или неживом — предмете или явлении окружающего мира. Имеющееся здесь различие равнозначно различию между целым и его частью: если сознание как атрибут — это абсолютное сознание (целое), то в единичном предмете содержится лишь частичка этого абсолюта³.

Отношение между материей и сознанием, составляющими ту или иную вещь, Гхош рассматривал как отношение между формой и содержанием: «Дух есть душа и реальность того, что нами воспринимается как материал. Материя есть форма и тело того, что мы постигаем как дух»⁴.

Итак, согласно Гхошу, все сущее в пространстве и во времени представляет собой бесконечное количество качеств, форм, видообразований из материи и сознания. Имя этому сущему — феноменальный мир, природа. Сущность мира — вечное течение. Все

¹ *Sri Aurobindo. The Life Divine.* P. 109.

² *Ibid.* P. 120.

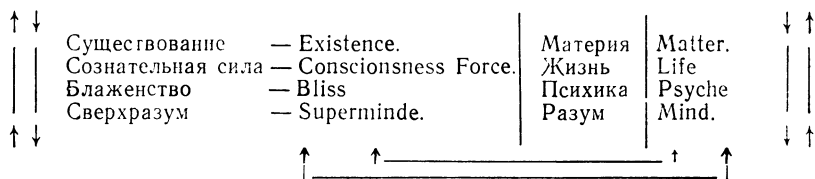
³ Важно отметить, что речь идет не о степени сознательности материи, ибо, согласно Гхошу, материя ни в каких ее формах, в том числе и мозг человека, не мыслит и не может мыслить, а о количестве объективного сознания, содержащегося в том или ином предмете.

⁴ *Ibid.* P. 288.

вытекает из Брахмана, все возвращается в Брахман. Иных путей нет. Путь из Брахмана рассматривается как «спуск» высшего бытия в природу низшего бытия. Возвращение в Брахман рассматривается как «восхождение» низшего бытия в природу высшего. Субъектом движения является дух: «Духовная эволюция, эволюция сознания в материи... вот квинтэссенция, главный мотив земного существования»¹.

Имея в виду дарвинизм, Ауробиндо Гхош писал, что наука признает эволюцию земного существования, но «теория духовной эволюции не идентична научной теории эволюции», ибо «если факты, с которыми имеет дело наука, достоверны, то их научные обобщения преходящи»². Интегрализм же претендует на открытие «вечных истин».

Под этим углом зрения Гхош рассматривал жизнь человека, жизнь вообще. Наше существование, считал он, есть вид рефракции божественного существования в обратном порядке, т. е. возвращение (восхождение) в Брахмана. Гхош приводит схему рефракции в обоих направлениях:



Эта схема призвана пояснить, что «божественное бытие через игру сознания-силы и блаженства и творческое посредничество сверхразума опускается из чистого существования в космическое бытие (материю); мы же через развивающиеся жизнь, душу (психику) и разум и просветленное посредничество сверхразума поднимаемся из материи к божественному бытию»³. На стыке этих двух процессов — там, где божественное существование «спустилось» до сверхразума, а мы из материи «поднялись» до уровня разума, — существует своего рода занавес, скрывающий от нас субстанцию. «Разрыв этого занавеса, — писал Гхош, — является условием божественной жизни в человечестве, ибо посредством этого разрыва, путем просветленного спуска высшего в природу низшего бытия и мощного восхождения низшего бытия в природу высшего, разум может вернуть свой божественный свет во всеохватывающем сверхразуме, душа — постичь свое божественное Я во всеобладающей и всеблаженствующей ананде, жизнь — обрести божественную силу в игре всемогущего сознания — сила и материя — открыть свою божественную свободу как форму божественного существования»⁴.

¹ Ibid. P. 983.

² Ibid. P. 987.

³ Ibid. P. 316.

⁴ Ibid.

В приведенной формуле Гхош дает ответ на традиционный «вопрос вопросов» индийской идеалистической философии, сформулированный еще в «Катха-упанишаде»: что будет «после». Речь идет о судьбе человека после смерти. Некоторые утверждают, записано в «Катха-упанишаде», что человек после смерти продолжает существовать, другие же говорят, что тело разлагается и от человека не остается ничего. Здесь изложены две диаметрально противоположные позиции: религиозно-идеалистическая и материалистическая. Гхош стоит на первой позиции. Он развивает мысли, записанные в следующих шлоках:

То, что поистине (существует) здесь, существует и там.

То, что (существует) там, (существует) и здесь.

От смерти к смерти переходит тот,

Кто как бы видит здесь различия¹.

Иначе говоря, жизнь и смерть — две фазы единого целого. Переход от одной фазы к другой — из мира земного в потусторонний мир и обратно — чисто количественный процесс увеличения или уменьшения («эволюция», по терминологии Гхоша). Только тот, кому кажется, что между жизнью и смертью существует качественное различие, переходит «от смерти к смерти». В действительности, согласно «Катха-упанишаде», имеет место переход «от жизни к жизни».

Итак, что было до рождения и что будет после смерти — таковы основные вопросы, подчеркивал Ауробиндо Гхош. Философы прошлых веков — Шанкара (VIII в.), Рамануджа (XII в.), Рамакришна (XIX в.) — отвечали на эти вопросы «неудовлетворительно». Общим их недостатком, по мнению Гхоша, было отсутствие «интегрального» подхода к явлениям феноменального мира, а также к взаимоотношениям между этими явлениями и их субстанцией, Брахманом.

Интегральный подход, согласно Гхошу, предполагает, что все сущее, в том числе феноменальный мир (материя, природа), необходимо рассматривать как объективную — от человеческого сознания независимую — реальность, закономерно из Брахмана «рождающуюся» и так же закономерно в Брахмана «возвращающуюся». А между тем Шанкара, например, считал, что материя — это «иллюзия», которой «грезит» Брахман. Иными словами, он отказывался признавать материю в качестве реально существующей. Эта «односторонность» Шанкары, как, впрочем, и многих других ведантистов, исключала возможность дать правильный ответ на вопрос: что будет «после». Признание «иллюзорным» того, что происходит «здесь», закрывает путь к истинному познанию того, что происходит «там», ибо, став на точку зрения Шанкары, философы рвут все нити, связывающие этот мир с потусторонним миром, и становится практически невозможным постижение сущности Брахмана. Но ведь именно постижение Брахмана — и в этом

¹ «Катха-упанишада», II, I, 10.

сходятся ведантисты всех направлений — является целью и смыслом жизни человека.

Излагая свою теорию познания, Ауробиндо Гхош исходил из общеведантистского положения о том, что человек — это «синтез вселенной» (или «вселенная в малом виде»): он содержит в себе физическую материю минерального царства, жизненную силу растительного, способность чувствовать и желать животного, простой интеллект, соответствующий высшим животным, и, наконец, душу, которая только и образует «настоящего человека». Таким образом, игнорируя социальную сущность человека, Гхош не поднимается выше традиционной веданты, рассматривающей все сущее, в том числе и человека, как «смесь» из частиц «спутившегося» Брахмана. Важно отметить, что, перечисляя «все», из чего состоит вселенная и человек, он исходил из того, что каждая форма движения материи («универсума») существует изолированно и содержит в себе самостоятельный источник движения в виде особой силы. Следовательно, человек — это не только комбинация из «элементов универсума», но и своего рода узел переплетения и действия различных сил. Главные силы — духовная (душа) и материальная (прана).

«Сознание-сила, внутренне присущая существованию, действующая даже тогда, когда она скрыта, — писал Гхош, — есть творец миров, сокровенная тайна природы»¹.

Прана — это всеобщая космическая, астральная жизненная сила, или энергия, действующая во всем сущем «от амебы до человека». Благодаря наличию праны каждый организм есть то, что он есть, т. е. остается самим собой; при недостатке же в организме соответствующего количества праны он теряет свое качество, гибнет, разрушается.

Человек получает или добывает себе прану главным образом через пищу, воду или воздух. Методы приема пищи, питья и дыхания Гхош заимствует у йогов. Поддержание здоровья, соответствующая физическая тренировка организма и выполнение определенных ритуальных поз (асан) входят в процесс познания как совершенно необходимый момент. Организм человека — всего лишь обиталище духовной силы, а здоровье организма — условие для познавательной деятельности этой силы.

Процесс познания Ауробиндо Гхош представлял себе как последовательное погружение человека в свою духовную сущность, раскрытие в себе «божественного содержания». «Чтобы познать, — писал он, — мы должны войти в себя и внутренне созерцать»². Только через познание самого себя человек познает подлинную сущность вещей окружающего мира, ибо в основе человека и всего окружающего лежит Брахман. Только познав себя, человек может «подняться» до уровня Брахмана, слиться с ним и, таким

¹ *Sri Aurobindo The Life Divine* P. 352.

² *Ibid.* P. 621.

образом, достичь «божественной жизни». «Вся духовная жизнь в своей основе есть перерастание в божественную жизнь»¹.

Но кто же именно познает? Кто вообще может познавать? Субъект познания, собственно, один, утверждал Гхош, — это только частица Брахмана; душа обладает сознанием, разумом, который есть особое действие божественного сознания. С помощью разума душа должна не только понять, что она является частицей божества, Брахмана, «спустившегося» благодаря «блаженству» в феноменальный мир и стремящегося «вернуться к себе», но и активно содействовать этому возвращению.

Гхош признает ведантистское учение о перевоплощении человеческой души. Суть этого учения состоит в том, что человек периодически возвращается на землю в новых воплощениях до тех пор, пока путем различного рода «опытов» (религиозные опыты, опыты йоги и др.) не разовьет до полноты якобы скрытые в нем «зачатки божественных свойств».

Согласно учению о перевоплощении, человек после смерти остается тем же самым, со всеми своими страстями и желаниями, лишаясь только «физической оболочки». Иначе говоря, те, кого мы называем умершими, живут, существуют, но только в более тонкой форме, недоступной для восприятия человека, живущего в физической среде.

Потусторонняя жизнь человека, по мнению Гхоша, находится в причинно-следственной связи с жизнью земной, которая определяет всю последующую жизнь. Отсюда следует, что надо не сидеть сложа руки, не прожигать время, а жить с пользой для себя, заниматься полезными делами, ибо что «здесь» посеешь, то «там» пожнешь².

Такова вкратце система философии интегрального идеализма.

Подводя итог своим философским изысканиям, Ауробиндо Гхош отмечал, что наши усилия были направлены к тому, чтобы открыть, что представляет собой реальность и какое значение имеет наше существование как сознательное бытие в материальном универсуме, в каком направлении и к чему все это (т. е. наше «сознательное бытие». — В. Б.) ведет нас, к какому человеческому или божественному будущему.

Гхош пришел к следующим выводам:

1. Все возникает из Брахмана, все возвращается в Брахман, это вечный цикл;
2. Жизнь и смерть — две фазы единого цикла; происходит лишь «перевосплащение души»;
3. Карма — вечный нравственный закон универсума — определяет судьбу человеческой души, равно как и судьбу всей природы;
4. Цель человека — «божественная жизнь», слияние с Брахма-

¹ Ibid. P. 1211.

² Речь идет о законе Кармы, в основе которого, согласно Гхошу, лежат два принципа: 1) всякое существование равнозначно деятельности; 2) благодаря деятельности видоизменяется существование.

ном. Путь к божественной жизни лежит через познание самого себя.

Итак, мы видим, что, решая основной вопрос философии Ауробиндо Гхош не поднялся «выше» объективного идеализма ведантистов. Однако для периода первых двух десятилетий XX в. исторически прогрессивным в его философии было, во-первых, то, что он признавал реальность материального мира, положительно оценивал успехи материалистической философии и естествознания, хотя и считал их выводы «односторонними». В данном случае в полной мере действительно положение Ф. Энгельса о том, что «философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи»¹.

Исторически прогрессивным в философии Ауробиндо Гхоша было, во-вторых, то, что он критиковал индийский аскетизм за пренебрежительное отношение к материальным условиям жизни человека, за «чрезмерный» мистицизм.

§ 2. ИНТЕГРАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Социологические взгляды Ауробиндо Гхоша находятся в прямой связи с его философским видением. Как уже отмечалось, по мнению Гхоша, существуют два основных свойства (атрибута), через которые неопределенный Брахман проявляет себя в феноменальном мире: материя («природа») и сознание («чистый дух», атман). Оба атрибута неразрывно связаны друг с другом. Каждый из них являет собой бесконечный ряд единичных — соответственно материальных и духовных — предметов и явлений, которые, находясь в непрерывном движении, входят в различного рода комбинации, сочетания, образуя определенные «агрегатные состояния».

Природа состоит из бесконечного количества агрегатов, вся совокупность которых делится на два основных вида: «физические» и «человеческие». Главным и единственным компонентом человеческих агрегатов является индивид, человек как суверенная личность. И физические, и человеческие агрегаты возникают в соответствии с объективными законами природы, причем «в сознании человеческих агрегатов природа руководствуется теми же общими принципами, теми же самыми законами, что и при создании физических агрегатов»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 285.

² Sri Aurobindo. The Ideal of Human Unity. Pondicherry, 1950. P. 60.

Индивид у Гхоша — основа основ человеческого общества, тот центр, вокруг которого и ради которого создаются и существуют все человеческие институты. Семья, различного рода общественные организации, нации и другие «агрегаты» — все это лишь «средства для большого удовлетворения потребностей живущего индивида»¹. В семье он испытывает духовные и физические удовольствия. В общественных организациях существует «менее интимное, но более широкое» поле деятельности для индивида и его инстинктов — удовлетворение эмоций, связанных с общественной жизнью, общение в коллективе, совместные усилия, обмен и т. д. В нации он находит средства удовлетворения для еще более «отдаленных» чувств и интересов — власть, политика и т. д.

Таким образом, человек для Гхоша — не общественное существо, а автономный, обособленный индивид, рассматривающий свою жизнь как центр мировоззрения. Индивидуальное бытие человека, его материальную практику и мышление Гхош понимал не как конкретное проявление общественного бытия, а как «частное существование», в основе которого лежит развитие его жизни, удовлетворение его интеллектуальных склонностей, эмоциональных и жизненных потребностей, физическое бытие в соответствии с его желанием, подсказанным его личным разумом»².

С этих позиций вся история человеческого общества представляется философу как история отдельных индивидов и их «агрегатных состояний». В 1916—1918 гг. в ежемесячном журнале «Арья» он напечатал серию статей под общим названием «Психология социального развития»³. В первых же статьях он объявил себя решительным противником материалистического понимания истории. В связи с успехами естествознания, в частности в связи с великими открытиями в области физики, писал он, весьма распространена попытка объяснить развитие человеческого общества материальными факторами; существует даже наука, которая склонна «объяснять все в истории и общественном развитии экономической необходимостью, или мотивом, — экономикой, понимаемой в широком смысле слова»⁴. Однако нужно видеть, считал он, «и хорошую, и плохую сторону» материализма. Нельзя, например, пройти мимо того исторического факта, что девятнадцатый век — «век господства материализма» — был эпохой «наивысшего подъема человечества»⁵. Материализм основывает свои выводы на данных науки, а «наука дает правильные знания»⁶. Но научные знания, полагал Гхош, односторонни, они недостаточны для познания истины, которая находится «по ту сторону». «Истина, —

¹ *Sri Aurobindo. The Human Cycle. Pondicherry, 1949. P. 197.*

² *Ibid. P. 64.*

³ В последующие годы эти статьи издавались отдельной книгой под названием «*The Human Cycle*».

⁴ *Ibid. P. 1.*

⁵ *Sri Aurobindo. Evolution. Pondicherry, 1950. P. 32.*

⁶ *Ibid. P. 34.*

считал он, — наиболее легко доходит до нас через религию и искусство»¹.

Развитие общества, согласно Гхошу, приходит от менее сложных форм «агрегатных состояний» к более сложным (стадо, племя, раса, класс, государство, нация, империя, а в будущем — Мировой Союз). Периоды истории человеческого общества, уклады экономической жизни его «агрегатов» изменяются в соответствии с периодами развития сознания индивидов (естественное сознание, символизм, типизм, конвенционализм и субъективизм). Периодизация истории человеческого общества, используемая Гхошем, говорит о большом влиянии на него немецкого историка либерального направления Карла Лампрехта (1856—1915).

Двадцатый век, по Гхошу, «век субъективизма», или индивидуализма. Наивысшей формой агрегатного состояния в этот период является нация, ибо она наилучшим образом обеспечивает «устойчивое психическое единство» индивидов, физически и политически сплачивает народ на защиту своих интересов. Более того, появление нации есть результат действия объективного закона природы. Поэтому все современные попытки уничтожить силой или подорвать нацию являются глупым и тщетным.

По убеждению Гхоша, разработанная им теория складывания индивидов в «агрегаты — нации», теория национально-освободительного движения этих «агрегатов» за свою политическую свободу и экономическую независимость имеет всеобщее значение, т. е. касается всех стран и народов мира, особенно поработанных стран и народов Востока. Практическая трудность, однако, состоит в том, что эту теорию трудно довести до сознания всех людей. А между тем все люди должны понять, что каждый индивид, независимо от цвета кожи, религиозных убеждений или уровня материальной обеспеченности, имеет право на жизнь. По закону природы все люди равны, ибо у каждого индивида горит в груди один и тот же «божественный огонь», джива, частица Брахмана.

Что же касается фактического неравенства людей, то это есть результат несовершенства «агрегатных» форм (экономических, политических и других ассоциаций), в которые индивиды до сих пор объединялись для достижения своих личных целей. Именно в условиях несовершенных агрегатных состояний возникло такое нетерпимое зло, как угнетение, расовая дискриминация, бесправие, нищета и т. п.

Таким образом, заключал Гхош, основным противоречием человеческой жизни является противоречие между личностью (индивидом) и обществом (агрегатом). Разрешение этого противоречия представлялось ему возможным лишь в том случае, если всем людям станет известен «идеальный закон общественного развития», если каждый индивид перестроит свою практическую жизнь в соответствии с этим законом.

¹ Sri Aurobindo. The Human Cycle. P. 180.

Сущность «идеального закона общественного развития» состоит в следующем. В *отношении личности*: надо не только «совершенствовать свою индивидуальность путем свободного внутреннего развития», но и проявлять уважение и оказывать помощь другим, себе подобным, индивидам, организованным в те или иные «агрегаты». «Его (индивида. — В. Б.) закон: гармонично сочетать свою жизнь с жизнью социального агрегата»¹. В *отношении общества*: надо «продолжать эволюцию (имеется в виду «духовная эволюция» к Брахману и слияние с ним. — В. Б.) в таком направлении, чтобы найти и выразить божество в сущности рода человеческого»².

Овладеть «идеальным законом» очень трудно. Этого можно добиться лишь путем всестороннего развития индивида. Однако «век субъективизма» только начинается, и, кроме того, большая часть человечества — многомиллионные массы простых людей — до сих пор пребывает в состоянии «крайнего невежества». Вот почему «человечество еще никогда не постигало идеального закона, и, может быть, пройдет еще много времени, прежде чем оно сможет постичь его»³.

Таким образом, будучи идеалистом, Ауробиндо Гхош не понимал и не мог понять, что в основе отношений между людьми лежат отношения, определяемые развитием материального производства.

В противоположность материалистам, Гхош был убежден, что историческое развитие человечества, переход от одного (менее совершенного) агрегатного состояния к другому (более совершенному) определяется уровнем сознания индивидов; что, чем выше сознание индивидов, тем совершеннее формы общественных отношений. Основное средство всестороннего развития индивида он усматривал не в изменении условий материальной жизни общества, не в изменении способа производства материальных благ, а в пропаганде и распространении общего образования. Это, «во-первых, обучать людей, как правильно наблюдать и познавать факты, о которых они должны выработать суждения; во-вторых, приучать их думать плодотворно и здраво; в-третьих, добиваться, чтобы они использовали знания и мысли эффективно в своих и общих интересах»⁴.

Всеобщим торжеством рационализма, т. е. развитием индивидов до необходимого уровня грамотности в духе перечисленных трех требований, согласно Гхошу, завершается «век ментального субъективизма» (age of mental subjectivism) и начинается «духовный век» (Spiritual age). Характеристикой и описанием этих двух «веков», или «человеческих циклов», по сути дела исчерпывается основное содержание интегральной социологии.

¹ Ibid. P. 84.

² Ibid.

³ Ibid. P. 85.

⁴ Ibid. P. 246.

Что представляет собой век ментального субъективизма? По определению Гхоша, это такой период в истории человечества, когда сознание — сила поднимается на новую, высшую ступень развития в человеке. Если в предшествующий период — период так называемого конвенционализма — сознание обнаруживает себя и действует по преимуществу в форме религиозных догм, которые, по сути дела, являются условными соглашениями, или конвенциями, и имеют признак «коллективности», то теперь оно обретает форму ментальной (интеллектуальной) способности индивида как самостоятельной и в известной мере обособленной личности (субъекта).

Век ментального субъективизма, или индивидуализма и разума, наступает тогда, когда «старые истины» (old truths) потеряли свое значение в душе человека и в практике общественной жизни. И если общество еще продолжает жить «старыми истинами и порядками», то лишь в силу инерции, привычки, привязанности к традиционным формам. «Индивидуализм нового века — это стремление отвернуться, уйти от конвенционализма веры и практики и перейти — неважно к каким — но к каким-то фундаментальным принципам, незаслуживающим доверия и являющимся основой реальной и осязаемой истины»¹.

В Европе, отмечал Гхош, век индивидуализма уже наступил. Восток еще только вступает в него. Поэтому индийцам, как и другим народам Востока, пребывающим в «рутине конвенционализма», следовало бы внимательно изучить опыт европейцев, ибо никто этого пути не минет. «Индивидуалистический век Европы поначалу был восстанием разума, в кульминационный период — триумфальным прогрессом физических наук. Такая эволюция исторически была неизбежной»², — писал Гхош. С этих позиций он приветствовал развитие естествознания, хотя и считал этот процесс лишь моментом или ступенькой сознания на пути его движения к Брахману.

В век ментального субъективизма развитие сознания характеризуется, по Гхошу, двумя моментами: развитие как формирование индивидуального эго и развитие как формирование коллективного эго. Если первый процесс происходит в организме индивида, то второй — в общественном организме³. На этой ступени общественной лестницы, по мысли Гхоша, происходит всестороннее развитие личности и общества на уровне «разума». Соответствующим образом изменяется и уклад экономической жизни народов, который покоится теперь на частнокапиталистической форме собственности.

Наивысшая ступень общественной лестницы — «духовный век». На этой ступени сознание—сила завершает свою эволюцию в «фе-

¹ Ibid. P. 14.

² Ibid. P. 15—16.

³ «Нация, или общность, — писал Ауробиндо Гхош, — подобно индивиду имеет тело, органическую жизнь, нравственный и эстетический темперамент, развивающийся разум и душу» (Ibid. P. 39—40).

номенальном мире». «Разумный» индивид постепенно становится «духовным». Аналогичную метаморфозу претерпевает и общество. Духовному обществу должен соответствовать и экономический уклад, для характеристики которого Гхош употреблял слово «социализм».

«Духовное общество», — писал он, — будет жить, подобно его духовным индивидам, не в эго, а в духе, не как коллективное эго, а как коллективная душа. Свобода от эгоизма будет первой и наиболее существенной характеристикой этого общества»¹.

Вопросам теории «духовного общества» Гхош посвятил серию статей². Его исходные позиции были основаны на общефилософской идее о том, что Брахман «спускается» в природу, в том числе и в тело человека, чтобы вновь вернуться («подняться») к себе.

Под этим углом зрения Гхош прослеживает историю («эволюцию») человеческого общества (на примерах отдельных стран Европы и Азии) от первобытных «индивидов» и их примитивных «социальных агрегатов» до наших дней.

В главе «Несовершенство агрегатов прошлого» философ пишет, что в обществе имеет место постоянное противоречие «между двумя полюсами жизни — индивидуальным и целым». Но «объективная цель природы» именно в том и состоит, чтобы все и всякие противоречия были примирены и стали «совершенно гармоничны». Поэтому одна из главных задач каждого индивида состоит в том, чтобы сознательно и всемерно содействовать достижению этой гармонии, ибо «совершенным является то общество, которое создает условия для совершенства индивидуальности. В свою очередь совершенство индивида не будет полным, если оно не помогает совершенствованию того социального агрегата, к которому он принадлежит»³.

История повсюду оставила нам «мучительные явления» упадка и подъема, замечает Гхош: «борьбу агрегатов племен среди семитских наций, евреев и арабов», факты падения государств-городов и целых народов. Особенно жестоко «природа» обошлась с народами Индии. «Быть может, мы можем сказать, что в этом случае природа проделала своего рода эксперимент беспримерной сложности и потенциального богатства, собрав воедино всевозможные трудности»⁴. Много усилий пришлось приложить индийскому народу, чтобы преодолеть все трудности внутри своей страны. «Но в конце концов, — пишет Гхош, — проблема оказалась неразрешимой или, по крайней мере, не была решена, и природа должна была прибегнуть к ее обычному *deus ex machina*, — к инструменту иностранного господства»⁵.

¹ Ibid. P. 316.

² Эти статьи печатались в журнале «Арья» с сентября 1915 г. по июль 1918 г. («Арья», Vol II № 2; Vol. I. № 12). В 1919 г. они были изданы в Мадрасе отдельной книгой («The Ideal of Human Unity»).

³ Sri Aurobindo. The Ideal of Human Unity. P. 8.

⁴ Ibid. P. 10.

⁵ Ibid.

Почему же все это происходит в человеческом обществе? Почему так многострадальна история индийского народа? Всеми причиной, по мнению Гхоша, все тот же разлад между обществом и личностью.

Ауробиндо Гхош, как мы уже отмечали, не разделял материалистического понимания истории, а поэтому истинная причина социальных явлений — как внутренних, так и внешних для той или иной страны — осталась скрытой от него. Средства решения реальных общественных противоречий философ искал в сфере сознания.

Движение человечества к конечной цели — «духовному обществу» — Гхош представлял себе как эволюцию на основе решения («гармонии») противоречий между тремя постоянными факторами: индивидом, различного рода общностями (communities), человеческим родом (mankind). При этом каждый из факторов «находится в поисках своего удовлетворения, но каждый вынужден развиваться не изолированно, а в определенном отношении друг к другу»¹.

«Духовное общество», согласно Гхошу, может и должно быть построено только в масштабе всего человечества. С этой целью все нации — как наиболее устойчивые «психические общности» индивидов — должны объединиться в Мировой Союз. Вопрос лишь в том, каков будет статус наций в этом Союзе: будут ли они представлять собой провинции централизованного Мирового Государства или органически связанные между собой равноправные части единого целого, т. е. будет ли представлять это объединение наций «механический агрегат» в виде Мирового Государства или же «Мировой Союз, основанный на принципе свободы и различия общественных укладов в свободном и разумном единстве»². Сам Гхош склонялся к идее Мирового Союза.

Каковы же практические пути и средства построения этого Союза? Во-первых, считал Гхош, необходимо постоянно «сближать общественные интересы»; во-вторых, следует ликвидировать причины слабости и отсталости многих народов; в-третьих, надо энергично использовать силу общественного мнения; в-четвертых, путем нравственного воздействия на индивидов необходимо ликвидировать «психологические силы», отделяющие сильных и передовых от слабых и отсталых; наконец, в-пятых, нужно более эффективно использовать философию, «синтезировать» ее с религией. «Философия, — по определению Гхоша, — это интеллектуальные поиски фундаментальной истины вещей; а религия — попытка сделать истину динамичной в душе человека. Они дополняют друг друга. Религия, которая не выражает философской истины, вырождается в суеверие и обскурантизм, а философия, которая лишена динамизма религиозного духа, бесплодна, ибо она не может найти себе практического применения»³.

¹ Ibid. P. 178.

² Ibid. P. 234.

³ Sri Aurobindo. *Ideal and Progress*. P. 814.

Таковы основные положения и идеи интегральной социологии, созданной Ауробиндо Гхошем еще в первые два десятилетия нашего века. В условиях Индии того периода она имела объективно прогрессивное значение по следующим причинам.

1. Гхош стремился «переориентировать», «спустить на землю» традиционную веданту, связав ее с жизнью, с практикой национально-освободительной борьбы.

2. Проповедуя равенство людей «в плоскости духа», Гхош доказывал, что угнетенные и обездоленные индийцы являются такими же полноценными людьми, как и все люди на земле, и что борьба индийского народа за свободу и независимость — его естественное право.

3. Критикуя так называемый конвенционализм, Гхош по сути дела выступал против феодализма и его идеологии.

4. Он защищал тезис о том, что индеец, независимо от ценза, должен быть грамотным.

5. Гхош учил, что все народы мира должны быть объединены в свободные и независимые в экономическом и политическом отношении нации и что свобода и равноправие всех наций — необходимое условие общественного прогресса.

Однако субъективные стремления Гхоша и методы их осуществления находились в серьезном противоречии.

В то время как объективные законы общественного развития требовали всемерного развития исторической инициативы трудящихся масс, борьбы за освобождение от колониального ига и за революционно-демократические преобразования в стране, Гхош призывал каждого индивида «совершенствовать самого себя» с целью преобразовать мир до совершенства. Идя по этому пути, считал он, индийское общество может обрести политическую свободу и добиться материального прогресса. Но и то, и другое он рассматривал лишь как средства для «духовного совершенствования» и достижения Брахмана.

Все это свидетельствует о том, что буржуазная идеология национально-освободительного движения, типичным представителем которой был Ауробиндо Гхош, имела очень много слабых сторон. Сказывался также значительный разрыв между стремлением народных масс к борьбе против гнета и деспотизма колонизаторов и крайне слабой их организованностью, низким уровнем общественного сознания.

Второй период жизни и деятельности Ауробиндо Гхоша (20—40-е годы) в творческом отношении оказался почти бесплодным. Повторяя в различных вариантах наиболее слабые положения своей философской системы, он все более склонялся к мистике. Его внимание занимала «интегральная йога», разработка наиболее совершенных методов самопознания во имя достижения Брахмана.

Как политический борец Ауробиндо Гхош уже не стоял на передовых позициях идеологического фронта. И хотя время от времени он откликался на наиболее крупные события внутренней

и международной жизни, но это уже был голос старого либерала. Позиция Ауробиндо Гхоша была непоследовательной, двойственной. Так, он одобрял применение насилия в борьбе за национальную независимость, он был против организованного движения масс; выступал против фашизма и одновременно против коммунизма и т. д. Судьба Ауробиндо Гхоша в данном случае не оригинальна: подобной же была участь многих либералов как в Индии, так и за ее пределами.

* *

*

В 1947 г. Индия вступила на путь самостоятельного политического развития. Это огромной важности историческое событие отразилось на всех сферах жизни индийского общества, в том числе и на идеологии. Перед современной индийской философией встали следующие вопросы. Какую роль может играть философия в возрождении страны? Способна ли индийская философия в современном ее виде (имеется в виду мировоззрение господствующих классов) эффективно служить прогрессивному развитию общества? Нуждается ли она в реориентации, т. е. в коренном пересмотре методологических позиций? Какому из многочисленных философских течений (школ, систем, направлений) отдать предпочтение? ¹

В этой обстановке обращает на себя внимание попытка некоторых философов поднять на щит учение Ауробиндо Гхоша и сделать его чуть ли флагом общественного прогресса современности. Гхош объявляется создателем «универсальной системы», в которой якобы содержатся ответы на все современные «индивидуальные и общие» вопросы не только индийского народа, но и всего человечества. По словам современного индийского философа Харидаса Чаудхури, Ауробиндо Гхош дал миру всесторонне разработанную философскую систему и интегральную социологию, указывающую человечеству истинный путь к постижению «интегральной жизни», т. е. высшей формы земной жизни вообще ². По поводу подобных заявлений можно сказать, что они беспочвенны. Поскольку интегральная философия и социология Ауробиндо Гхоша была ориентирована на все времена и на все народы, постольку она неприменима нигде и никогда.

¹ См. сборники материалов ежегодных сессий Всендийского конгресса философов (The Indian Philosophical Congress)

² См.: Chaudhury H. The Philosophy of Integration the Metaphysical Synthesis Inherent in the Teaching of Sri Aurobindo. Calcutta, 1954.

Глава 3

РАБИНДРАНАТ ТАГОР

Большую роль в истории индийской философской и социологической мысли сыграл Рабиндранат Тагор (1861—1941).

Тагор родился в Калькутте, столице Бенгалии. Его дед и отец — Дзарканат и Дебендранат Тагоры — были видными общественными деятелями Индии, активными участниками религиозно-реформаторского движения Брахмо Самадж. Рабиндранату не удалось закончить высшее учебное заведение. Зато много ему дал «домашний университет». В доме Тагоров часто собирались писатели, художники, артисты, религиозные и политические деятели. «Во всем нашем доме царила атмосфера, проникнутая духом творчества»¹. Рабиндранату очень рано довелось быть слушателем, а позднее и участником бесед и споров по актуальнейшим проблемам искусства, философии и политики.

В автобиографической статье «Вспоминание художника» Тагор отмечал, что он родился в ту «великую эпоху», когда в жизни страны слились могучие потоки трех движений: религиозно-реформаторское, начатое Раммохон Раем. Движение «было революционным... Я горжусь тем, что мой отец был одним из великих руководителей этого движения...»²; движение против «теологизма и безжизненности» в индийской художественной литературе, начатое Бонкимчондро Чаттерджи. Это была «литературная революция...» — писал Тагор. — Бонкимчондро отважно восстал против ортодоксальной веры в вечность надгробий и в совершенство, свойственное лишь тому, что мертво. Он освободил наш язык от безжизненного груза тяжеловесных форм... пробудил нашу литературу от векового сна»³; «национальное движение»⁴, поднявшее голос протеста «против оскорблений, которым подвергали нас пришельцы с Запада, по привычке, особенно сильной в те времена, разделявшие все народы на хорошие и плохие в зависимости от того, в каком полушарии они обитают»⁵.

Мировоззрение Тагора формировалось прежде всего под влиянием индийской действительности, в том числе этих трех движений. Теоретическими источниками мировоззрения писателя были «ортодоксально» интерпретируемые Упанишады и веданта, а также вишнуитское учение о бхакти⁶. Он также изучал труды Ж. Ла-

¹ Тагор Р. Собр. соч., т. II М., 1965 С. 348

² Там же С. 343.

³ Там же. С. 344.

⁴ Имелся в виду восстание индийского народа 1857—1859 гг. против английских колонизаторов.

⁵ Тагор Р. Собр. соч. Т II С. 344

⁶ Согласно этому учению, первичная реальность, действующая и материальная причина всего сущего есть Вишну, личный бог любви и милосердия, обладающий атрибутами: сат (бытие), чит (сознание) и аянда (блаженство). Главное качество Вишну — любовь и сила радости. Вишнуитские категории бхакти (любовь к божеству) и радость Р. Тагор использовал в своих трудах для обозначения интуитивной формы познания.

марка, Ч. Дарвина, Т. Гексли и других естествоиспытателей, под влиянием которых написал школьное пособие по естествознанию, поставив перед собой задачу сообщить индийской молодежи необходимые сведения о современных достижениях «европейской науки».

Что же касается литературных влияний, то здесь следует указать прежде всего на индийский эпос («Рамаяна» и «Махабхарата»), творчество Калидасы и выдающегося бенгальского писателя XIX в. Бонкимчондро Чаттерджи.

Творческий гений Рабиндраната Тагора многогранен; это был поистине энциклопедический ум «великого периода Культурного Возрождения Индии XIX — начала XX века». Вслед за Раммоном Раем он «глубоко погрузил свой плуг в почву Индии», пахал («взрыхлял») затвердевшее в веках национальное самосознание индийского народа и щедро сеял «разумное, доброе, вечное» как просветитель и философ, поэт и прозаик, драматург и литературовед, историк и публицист, педагог и живописец, музыкант и композитор, актер и режиссер.

Через все творчество Тагора проходит идея национально-освободительного движения, борьбы за духовное и политическое освобождение от ига колониализма и феодальных пережитков.

Влияние Тагора на современную Индию настолько велико, что его с полным правом называют «создателем современной Индии».

Рабиндранат Тагор снискал высокое уважение к себе именно потому, писал Джавахарлал Неру, что «стал для всех нас маяком, указывающим путь к прекрасным и благородным вершинам жизни... не давая нам идти по проторенным дорогам, что губит отдельных людей и целые нации. Национализм, когда он призывает нас бороться за свободу, благороден и живителен. Но часто он превращается в узкий символ веры, ограничивающий и связывающий его сторонников и заставляющий их забыть все многообразие жизни. Рабиндранат Тагор придал нашему национализму некоторые черты интернационализма и обогатил его своей живописью, музыкой и волшебством своего слова, так что он стал полнокровным символом пробудившегося духа Индии»¹.

В 90-е годы прошлого века Тагор пишет серию рассказов, в которых выражает свое сочувствие народным массам и ненависть к угнетателям. В журнале «Шадхана»² он печатает ряд публицистических статей по актуальным политическим вопросам. В статьях «Англичане и индийцы» и «Опасения англичан» он призывает крепить единство индусов и мусульман в борьбе против общего врага — английских колонизаторов.

В социально-психологических романах первых лет XX в. («Песчинка», «Крушение») Тагор проводит идею неизбежности и не-

¹ The Golden book of Tagore. A Homage of Rabindranath Tagore from India and the World in celebration of his seventieth birthday. Calcutta, 1931. P. 183.

² Этот журнал Тагор начал издавать в 1895 г.

обходимости разрушения старого, феодального мира, показывает реакционную роль феодальной идеологии, особенно морали.

В период подъема национально-освободительного движения (1905—1908 гг.) Тагор принимает активное участие в движении *свадеш* и *сварадж*¹, издает общественно-политический журнал «Бхандар», на страницах которого публикует антиколониалистские статьи и выдвигает план проведения аграрных реформ в интересах индийского крестьянина-земледелца. Так, в статье «Король и подданные», он разоблачает экономическую эксплуатацию Индии Англией, а в статье «Болезнь и ее лечение» формулирует свою точку зрения на достижение независимости Индии путем социальных реформ.

Жестокая расправа колонизаторов с индийскими патриотами — участниками движения *свадеш* и *сварадж* — уничтожила «добрые иллюзии» Тагора в отношении английского правительства. Он временно отошел от активной общественной деятельности и отдался творчеству.

За четыре года (1909—1912) из под его пера вышел ряд выдающихся произведений: исследование древнейших философских текстов Упанишад, драма «Раджа» («Король темного покоя»), стихотворный сборник «Гитанджали»; драмы «Крепость консерватизма» и «Почта». 27 декабря 1911 г. он выступил на заседании Национального конгресса и исполнил свою песню «Джана гана Мана», ставшую национальным гимном независимой Индии.

Творчество Тагора получило высокую оценку как в Индии, так и далеко за ее пределами. В 1913 г. ему была присвоена ученая степень доктора литературы (в Калькутском университете), а затем присуждена Нобелевская премия по литературе.

К этому времени у писателя созревает убеждение, что индийская проблема (вопрос об исторических судьбах Индии) может быть успешно решена только в том случае, если произойдут соответствующие изменения в культуре (т. е. в экономике и политике) всех или по крайней мере большинства стран мира². В поисках «общего языка» с другими «мировыми культурами», чтобы лучше ориентироваться в коренных проблемах современности, Тагор предпринимает ряд длительных поездок по странам Востока и Запада. Во время пребывания в США (1912 и 1917 гг.) он прочитал цикл лекций, в которых более или менее систематически изложил свои философские и общественно-политические взгляды.

Историки индийской философии не без оснований называют Тагора ведантистом. Действительно, он признавал ведантистское учение о Брахмане, вишнуитское — о бхакти и т. д. Нередко он обращался к религиозным исканиям, к далекому прошлому (Упа-

¹ Свадеш — движение за экономическую независимость Индии; сварадж — движение за политическую независимость Индии.

² Нелегко найти в бенгальском языке точный эквивалент для перевода английского слова «цивилизация». Обычно мы переводим его словом «культура», — считает Р. Тагор.

нишады). Но не этим характеризуется историческое значение Тагора как писателя и мыслителя. По справедливому замечанию Джавахарлала Неру, то было лишь данью времени. «Поднимающаяся буржуазия, — писал он, — проявляла склонность не столько к религиозным исканиям, как к политике, но ей нужны были какие-то культурные корни, на которые она могла бы опереться, что дало бы ей уверенность в своей собственной ценности и уменьшило бы чувство отчаяния и унижения, вызванное чужеземным завоеванием и господством. В каждой стране растущего национализма, помимо религии, имеют место эти искания, эта тенденция обращаться к прошлому»¹.

Величие Тагора состоит в том, что в своих произведениях он отразил настроения и чаяния, сложившиеся у миллионов индийских крестьян в период национально-освободительного движения конца XIX и первой четверти XX в. Демократизм и патриотизм пронизывали все сочинения Тагора, определяя направление и развитие его мировоззрения.

Поэтому его «ведантизм» по своему содержанию весьма существенно отличается от того, что в индийской традиции принято называть философией веданты. Так, например, традиционное учение о том, что первооснова всего сущего имеет три атрибута — сат (бытие), чит (сознание) и ананда (блаженство), — Тагор, по сути дела, истолковывает с уступкой материализму, точнее — «в духе Дайянанды Сарасвати».

Эта «тримуртия», по его словам, означает, что, во-первых, природа, весь окружающий нас мир предметов и явлений существует объективно (сат); во-вторых, все предметы и явления природы и законы, по которым они существуют, познаваемы (чит); в-третьих, все, что познано, может и должно быть использовано в интересах жизни народа (ананда). «Мир таков, — пишет Тагор, — каким мы его воспринимаем»². «Вещи есть то, что они есть... познание есть один из каналов нашего сообщения с тем, что вне нас»³.

При изучении явлений природы Тагор требует учитывать их изменчивость, текучесть и противоречивость, ибо «в мировоздании мы имеем то, что по-санскритски называется dvandva — ряд противоположностей; таковы положительный и отрицательный полюсы магнита, центростремительная и центробежная сила, притяжение и отталкивание...», причем «эти противоположности вносят в мир не беспорядок, но гармонию»⁴. Тенденция диалектического подхода к предметам познания сказывается и на понимании Тагором самого процесса познания.

Тагор считал, что в процессе познания мир воспринимается нами в противоречивом единстве, так как он подвижен и неподви-

¹ Неру Дж. Открытие Индии. С. 366—367.

² Тагор Р. Личное. С. 51.

³ Тагор Р. Постигание жизни. С. 83.

⁴ Там же. С. 124.

жен, прерывен и непрерывен, далек и близок и т. д.¹. Поэтому степень точности знаний во многом зависит от нашего положения в пространстве и времени. Так, например, чем дальше мы находимся от движущегося предмета, тем медленнее будет казаться его движение, вплоть до ощущения полной неподвижности. Если бы невооруженному глазу были доступны молекулы куска железа, мы увидели бы их находящимися в движении.

В отличие от приверженцев аскетизма, неоиндуизма и других религиозно-мистических течений ведантизма того времени, Тагор придавал большое значение познанию природы, овладению ее законами. Если, например, сторонники аскетизма во имя «постижения бесконечного» (Брахмана) проповедовали отречение от всего «конечного» (чувственного, земного), то Тагор, напротив, выдвигал на первый план необходимость познания окружающих человека предметов и явлений («конечного»). Еще в 90-е годы прошлого века в пьесе «Возмездие природы», высмеивая «отшельника» (аскета) за то, что тот «хотел познать бесконечное в совершенно чистом виде», Тагор писал: «...в малом скрывается великое, в конечном — бесконечное...». В конечном можно обрести бесконечное. «Я выразил эту мысль в строке одного из своих последних стихотворений:

«Свобода от страстей — это свобода не для меня».

В природе «конечное не ограничено, в каждом его атоме скрываются бездонные глубины»².

Стремление к познанию законов природы, по словам Тагора, вытекает из «жизненной необходимости для нас возделывать землю, отыскивать пропитание, шить одежду и добывать у природы всякого рода средства к существованию»³. Процесс познания есть отражение окружающего мира в органах чувств человека. «Контакт интеллекта с внешним миром и есть знание». Восприятие — единственный канал, по которому мы получаем знания о природе и достигаем истины. «Посредством восприятия мы истинно существуем, приобщаемся к истине»⁴.

Тагор различает «три способа восприятия истины в жизни». *Первый способ* — интеллектуальное восприятие; происходит осмысление чувственных данных; оно внутренне противоречиво. Интеллект, с одной стороны, воспринимает истину, а с другой стороны, испытывает ее «на прочность», на достоверность. «Вернее, интеллект как бы помещает истину на им самим же примысленное свидетельское место и сам, подобно адвокату, учиняет

¹ При этом «для связи с традицией» Тагор ссылается на афоризм из Ишаупанишады (5): «Оно движается. Оно не движается. Оно далеко. Оно близко».

² Тагор Р. Соч. В 8 т. Т. 3 М., 1957 С. 144—145

³ Тагор Р. Личное. С. 9

⁴ Тагор Р. Соч. Т. 8. С. 304; см. статью «Отражение вселенной в литературе».

истине перекрестный допрос, по частям вырывая у нее признание»¹.

Второй способ восприятия — практический. Человек, овладев знаниями предметов и явлений природы, стремится поставить их на службу своим интересам. «Мы, облегчая себе работу знанием истины, думаем, что достигли господства над миром! Говорим же мы, что природа — наш раб, что вода, ветер, огонь — наши бесplatные слуги»².

Третий способ восприятия — эмоциональное восприятие, или восприятие красоты. Когда наступает момент этого вида восприятия, по словам Тагора, интеллектуальное восприятие покидает нас, отсутствует и какой-либо расчет или «тайные мысли». Человек занят самим собой, как своим домом. «Короче говоря, наше восприятие истины посредством интеллекта — это как бы наша школа; практическое восприятие — место, где мы работаем; а эмоциональное восприятие — это наш дом. Мы не всю жизнь проводим в школе, мы не постоянно находимся на работе, дома же мы живем, оставив все заботы за порогом. Мы не украшаем свою школу, нет украшений и там, где мы работаем, однако свой дом мы стараемся украсить всем, чем можем»³.

Сущность эмоционального восприятия состоит в том, чтобы ощущать другого, как себя, и себя видеть глазами другого. По мере развития человека возрастает его стремление познать свою собственную сущность. Это естественно. Но недостаточно познавать свое «я» только в самом себе. Необходимо также познавать себя самого и в других.

Тагор ставил и пытался решить вопрос об отношении между эмпирическим описанием фактов и познанием закона. Взятый сам по себе отдельный факт или даже множество фактов, писал он, еще не истина. Истину мы получили бы лишь в том случае, если пронизали бы пониманием толщу чистого числа и количества, т. е. открыли закон. Так, можно наблюдать тысячу случаев падения яблока с дерева, но если мы не знаем закона всемирного тяготения, эти факты не дают нам истины и не имеют для нас никакого смысла, кроме самого факта, что яблоко упало с дерева. Развивая эту мысль в другом произведении, Тагор писал о том, что дети, когда они начинают изучать отдельные буквы алфавита, не находят в этом никакого удовольствия, потому что они упускают из виду реальную цель обучения. Действительно, когда буквы привлекают наше внимание только сами по себе, как что-то отдельное, они утомляют нас. Они становятся для нас источником радости только тогда, когда они складываются в слова и изречения и выражают мысль.

Тагор придавал большое значение развитию науки, с помощью которой, познавая законы природы, мы приобретаем власть над

¹ Тагор Р. Соч. В 8 т. Т. 8. С. 304; см. статью «Отражение вселенной в литературе».

² Там же. С. 305.

³ Там же.

природой. Следует, однако, отметить, что под влиянием традиционного ведантистского деления знания на *avidya* и *vidya* Тагор придерживался своеобразной концепции двойственной истины. Кроме «истины природы», достигаемой с помощью научного знания, он признавал «истину в нашей душе», постигаемую интуицией,— «постижение души душой» через радость и любовь (бхакти).



Философские размышления Тагора нашли наиболее полное выражение в эстетике, где его отклонения от идеализма, колебания между идеализмом и материализмом особенно сильны. Если оставить в стороне «общие цели и задачи» во имя «единства и слияния с Брахманом», мы увидим, что Тагор признает объективное существование природы и источником (средством) ее познания считает человеческие восприятия и логическое мышление. Тагор считал, что искусство в конечном счете имеет объективный источник. Природа «стучится» в «потайную комнату» сердца художника, проникает в нее и в горниле творческого гения соответствующим образом преобразуется. «...Там пламя ее работы преобразуется в праздничные светильники, шум ее труда становится музыкой. Железная цепь причин и следствий звенит тяжелым звоном в природе, но в человеческом сердце ее радость раздается как звук золотых струн арфы»¹.

Основной вопрос эстетики — об отношении искусства к действительности — Тагор решает с позиций художника-реалиста. Он как бы «забывает» свой философский тезис о Брахмане как первопричине всего сущего. Художественный образ для него — это отражение внешнего мира («аспект природы») в сознании человека.

«Вот пример — цветок растения. Каким бы изящным и нежным он ни выглядел, он должен вести большую службу, и все его краски и очертания принимают участие в его работе. Он должен дать плод, иначе непрерывность жизни растения будет нарушена и земля надолго обратится в пустыню. Окраска и аромат цветка служат этой цели; он не может быть оплодотворен пчелой и дожить до времени созревания плодов раньше, чем он раскроет свои очаровательные лепестки, и жестокая необходимость заставляет его изливать свой сладкий запах.

У него нет времени чваниться своим изяществом, потому что он безмерно занят... Но когда к этому цветку обращается человеческое сердце, он теряет аспект деловой практичности и является лучшей эмблемой досуга и отдыха. Тот самый предмет, который во внешнем мире является воплощением бесконечной деятельно-

¹ Тагор Р. Постижение жизни. С. 133.

сти, во внутреннем мире служит самым совершенным выражением красоты и мира»¹.

Ученый и художник, согласно Тагору, имеют дело с одной и той же природой. Различие между ними состоит в том, что «человек науки ищет безличного начала единообразия, которое может быть приложено к любым вещам. Например, человеческое тело, которое лично, он разлагает на части в целях физиологии, чего-то безличного и общего. Но художник находит единственное, индивидуальное... ему нужно найти внутреннее соответствие этой отдельной вещи с ее внешним окружением из этих вещей»².

У Тагора нет специальных трактатов по эстетике, но его взгляды в этой области более или менее систематически изложены в его учении о прекрасном.

Он решительно выступает против сторонников «чистого искусства», защищавших тезис: «Прекрасное — цель искусства». Этот тезис, по его словам, свидетельствует о неправильном понимании и прекрасного, и искусства, что ведет к безыдейности, формализму и другим порокам в художественном творчестве. Главный недостаток теории «чистого искусства» Тагор видел в ее антидемократичности, в игнорировании человека. А ведь именно человек с его повседневными жизненными потребностями должен находиться в центре внимания художника. Искусство сугубо человеческо в том смысле, что в нем «человек обнаруживает себя, а не свои объекты. Его объектам место в ученых книгах и справочниках, где сам о себе человек должен молчать»³. Подлинное искусство должно быть помощником в решении задач, стоящих перед человеком, перед обществом, а не просто служить отвлеченной идее прекрасного. Иначе говоря, прекрасное есть средство, а не цель. Признание прекрасного конечной целью искусства, по мнению Тагора, ведет к забвению того, что искусство должно служить человеку, народу.

Недостаток классической литературы древности Тагор видел в том, что она «была полна только святыми, царями и героями. Но она оставляла в тени людей, которые любили и страдали в неизвестности»⁴. Художник может выполнить свое истинное назначение лишь в том случае, если он кровно связан с жизнью народа и служит его интересам. С особой силой эта мысль выражена в стихотворении Тагора «Мировая гармония»:

Если с жизнью народа твоя не сольется,
То от песни фальшивой народ отвернется.

Тот, кто дышит с народом дыханьем одним,
Тот и станет народу любимым, родным⁵.

¹ Тагор Р. Постижение жизни. С. 128—130.

² Тагор Р. Личное С. 31.

³ Там же С. 19.

⁴ Там же С. 36.

⁵ Тагор Р. Соч. Т. С. 173.

Прекрасное, по мнению Тагора,— это полное соответствие идеалов человека с действительностью¹. Стимулом художественной деятельности должна быть эстетическая потребность человека, стремление к совершенной красоте.

Тагор верил, что усилиями народа, людей-тружеников на земле можно построить счастливую и прекрасную жизнь. Он обращался к деятелям искусства со страстным призывом глубже всматриваться в жизнь, а не парить над землей в мечтах о небесном рае. «Я верю,— писал он,— что рай можно видеть в солнечном свете и в зелени земли, в красоте человеческого лица, в богатстве человеческой жизни...».

Значение эстетических идей Тагора состояло прежде всего в том, что они обращали внимание людей к земной жизни, пробуждали активное отношение к общественным делам.

Интерес Тагора к жизни человека, стремление отдать свои силы служению индийскому народу обусловили материалистическую тенденцию в его творчестве. При этом он был очень чувствителен ко всякому отступлению от индуистской традиции, от веры в Брахму (которого он персонифицировал), от бхакти (принявшей у него форму интуиции) и т. д. Мировоззрение и творчество Тагора внутренне противоречивы. Но через ведантистскую форму его творчества со все нарастающей силой пробивалось демократическое содержание.

Начало «постепенного перелома» в общественно-политических взглядах Тагора совпадает с эпохой, когда капитализм вступил в высшую и последнюю стадию своего развития — империализм. Капитализм из прогрессивного стал реакционным. Реакция усиливалась по всем линиям. Резко обострилось противоречие между горстью господствовавших «цивилизованных» наций и сотнями миллионов колониальных и зависимых народов мира, которые эксплуатировались и угнетались при империализме самым бесчеловечным образом. Именно в этот период закончилась «первая часть» жизни Тагора (1901 г.). Именно тогда, по его словам, ему довелось «увидеть своими глазами» резкое ухудшение условий жизни индийского народа. Тагор и раньше общался с крестьянами, ему были известны все их трудности. Но то, что теперь он увидел, его потрясло: «Передо мной открылась картина, больно ранившая мое сердце,— картина ужасающей нищеты родного народа, лишенного всего, что необходимо для физического и духовного развития: пищи, одежды, образования, медицинской помощи и т. п. Ни в одной другой стране с современной формой правления не было ничего подобного. А ведь Индия долгое время служила источником обогащения англичан. Слепленный величием цивилизации, я и представить себе не мог, что ее гуманные идеалы могут быть так бесчеловечно извращены. Я понял свое заблуждение лишь после того, как увидел своими глазами, с каким безграничным

¹ «Прекрасное становится явным для нас, если мы видим полное соответствие идеалов Счастья с действительностью» (*Тагор Р. Соч. Т. 8. С. 376*).

равнодушием, даже уничтожающим презрением относится нация, считающая себя цивилизованной, к нашему многомиллионному народу»¹.

С той поры в мировоззрении и творчестве Тагора начинается стремительный поворот к демократизму. Тагор всегда всем сердцем любил человека, человечность. Уже в самых ранних стихах он возвысил свой поэтический голос о том, что хотел бы «слиться с человечеством». Но то был абстрактный гуманизм, любовь к человеку вообще. Теперь же для него человек — это прежде всего индеец, индийский труженик, страдающий под гнетом феодалов и колонизаторов. Теперь Тагор в своих произведениях стремится выразить в более конкретной форме жизнь, думы и чаяния индийского народа. Его работы «История Индии» (1902) и «Историческое развитие Индии» (1912) отмечены печатью творческого воображения, гениальности и прозорливости относительно прошлого Индии, ее миссии в настоящем и будущем.

В стихотворном сборнике «Гитанджали» (1910) Тагор высказывает уверенность, что страна пробудится, народ обретет свободу и установится общественный строй:

«Где мысль бесстрашна и чело гордо поднято;
Где знание свободно;
Где мир не разбит на клетки перегородками;
Где слова исходят из глубин истины;
Где неустанное стремление стирает руки к совершенству;
Где светлый поток разума не блуждает в бесплодной
и мертвой пустыне песков;
Где разум направлен к высоким помыслам и деяниям,—
В этих небесах свободы, отец мой, да пробудится

страна моя»².

В общественных взглядах Тагора центральное место занимал вопрос о «национализме». Понятие «нация» он, по существу, отождествлял с понятием «капитализм», понятие «национализм» — с империалистической политикой колонизаторов. Он не рассматривал нацию как исторически сложившуюся общность людей, а видел в ней «специальную организацию», созданную определенной группой авантюристски настроенных элементов для грабежа народов как внутри своей страны, так и за ее пределами. Поэтому нация, по его словам, — это величайшее зло для народа.

Тагор настаивал на проведении различия между «нацией» и народом. Он писал, что испытывает глубокую любовь и большое уважение к британскому народу, но заявлял, что управление при помощи «нации» не должно быть свойственно ни Великобритании, ни какой-либо другой стране. С тех пор, как Индия стала жертвой английских, французских, португальских и прочих колонизаторов, развитие индийской промышленности фактически было приостановлено. «Нации-государства (т. е. колонизаторы. — В. Б.) — писал Тагор, — декретировали необходимость для нас остаться

¹ Тагор Р. Собр. соч. В 12 т. Т. 11. С. 377.

² Тагор Р. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. С. 242.

народом хлебопашцем... Так Индия превратилась в уже заранее приспособленные для пищеварения кусочки питательного вещества, которые в любой момент могли быть поглощены всякой нацией, в самом зачаточном виде обладающей челюстями»¹.

Колониализм, писал Тагор, — это не только «всеобщее обеднение страны, народа, но и полное подавление личности, разорение и нищета, невежество и забитость, бесправие и унижение — другими словами, низведение сотен миллионов людей до уровня «рабочего скота». Особенно ненавистным для индийского народа был английский колониализм. Именно из-за английского господства в Индии систематически повторялись голодные годы, когда миллионы индийцев умирали от истощения. С возмущением Тагор писал о том, что голодная Индия вскормила разжиревшую Англию.

Тагор верил, что недалек тот день, когда цепи колониализма будут сброшены. Конечно, трудно, очень трудно разорвать эти цепи, говорил он, обращаясь к своим соотечественникам, но иного пути к освобождению нет.

Завоевание политической независимости, неоднократно подчеркивал Тагор, будет очень важным, но далеко не главным шагом на пути к подлинной свободе и независимости страны. Решающее значение он придавал экономической независимости и именно в этой связи предупреждал: будь бдительна, Индия! В наши дни, когда Индия завоевала политическую независимость, когда десятки других стран сбросили с себя цепи колониального рабства, когда под ударами национально-освободительных революций рухнула система колониализма, в целом, призыв Тагора к бдительности обретает новую силу.

Рабиндранат Тагор оставил огромное литературное наследство: стихи, повести, романы, пьесы, публицистические статьи, учебники для школ и т. д. В своих произведениях он затрагивал вопросы философии и религии, науки и естествознания, языка и литературы, этики и эстетики... При этом все его творчество было подчинено одной идее — идее борьбы угнетенных народов, и прежде всего народов Индии, против колониального рабства, за свое освобождение и завоевание независимости. Как общественный деятель, Тагор, называл себя «строителем нового общества». И хотя он не знал, каким должно быть это общество, какова будет его общественная и государственная организация, ему было ясно одно — это общество должно быть построено самим народом и в интересах народа.

«...Если мы действительно хотим политического подъема нашей страны,— писал он,— то мы прежде всего должны поднять со дна наш народ»².

У всякого человека бывают в жизни моменты, когда он — вольно или невольно — с предельной откровенностью и страст-

¹ Тагор Р. Национализм С. 88.

² Тагор Р. Соч. Т. 8. С. 181—182.

ным воодушевлением высказывает свое жизненное кредо, личные убеждения, основы своего мировоззрения. Обычно это происходит при чрезвычайных обстоятельствах, в исключительных или, как теперь принято говорить, экстремальных условиях. Нечто подобное произошло с Рабиндранатом Тагором 20 сентября 1930 года, когда он приехал в Советский Союз. Свидетельство тому — его «Письма о России». Первое письмо начинается с возгласа: «Наконец я в России! Все что вижу, поражает, как чудо». Эмоциональное «Наконец-то!» говорит о том, что писатель с большим волнением ждал этого момента. Он много слышал, много читал о России, об Октябрьской революции. Однако то, что он увидел своими глазами, превзошло все его ожидания, превысило даже его высокое поэтическое воображение. Что же восхитило в советской действительности? Ответ был коротким: «Они разбудили и подняли на ноги весь народ»¹. Иначе говоря, он увидел те реальные исторические процессы, где воплощались в действительность его заветные мечты о социальной справедливости.

«Испокон века человеческая цивилизация держалась на простых безымянных людях; их было большинство, они несли на себе всю тяжесть, но им даже не хватало времени подумать о себе. Такие довольствуются крохами общественного достояния; мало едят, хуже всех одеваются, меньше всех образованны и при этом обслуживают всех остальных. Они больше всех работают и больше всех унижены; мрут с голоду и глотают оскорбления, лишены всех жизненных благ и удобств. Они держат на своих головах светильник цивилизации — тем, кто наверху, светло, а на них только стекает горелое масло.

Я долго думал над этим, и мне казалось, что тут ничего не поделаешь»².

Здесь, как и во всем своем творчестве, Рабиндранат Тагор предельно честен и откровенен. Он признает, что несмотря на свои долгие раздумья, ему не удалось найти реальные пути и средства освобождения народа. В то время ему, по-видимому, еще не было в достаточной мере известно учение о том, что «разбудить и поднять на ноги весь народ» и добиваться социального освобождения возможно только через борьбу за ликвидацию частной собственности и установление общественной собственности. Необходимо уничтожить классы. «Уничтожить классы,— учил Ленин,— это значит поставить *всех* граждан в *одинаковое* отношение к *средствам производства* всего общества, это значит — все граждане имеют *одинаковый* доступ к работе на общественных средствах производства, на общественной земле, на общественных фабриках и так далее»³.

Тагор не знал этой теории вопроса, он знал (видел) практику революционных преобразований в нашей стране, ее глубину и раз-

¹ Тагор Р. Письма о России. Собр. соч. В 12 т. С. 222.

² Там же.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24 С. 363.

мах. «То, что мы хотели сделать в Шриникетоне, они осуществляют в масштабах всей страны»¹. Не знал писатель и того, что построение основ научного социализма представляет собой далеко не то, что он хотел «сделать в Шриникетоне», полагая, что освобождение общества возможно через освобождение личности. Вместе с тем он хорошо знал и понимал, что «русская революция» — это особая революция в сравнении со всеми революциями, имевшими когда-либо место во всемирной истории. Вспыхнул, — писал он, — «свет самого яркого жертвенного пламени на алтаре истории»². Власть взял в свои руки народ — бывшие угнетенные, обездоленные и бесправные. В этом вся суть. В этом заключается причина, обуславливающая характер и направление революционных преобразований. «Старое окутывает мозг и душу... А они вырвали его с корнем, без всякого страха, сомнений и сожалений. Старое смели с лица земли, чтобы дать место новому... Но еще больше меня восхищает грандиозность того, что я вижу здесь... они полны решимости построить на месте развалин новую жизнь. Им приходится торопиться, ибо весь мир им враждебен, все против них. Им нужно как можно скорее доказать, что то, к чему они стремятся, не ошибка и не обман. Десятилетие бросает вызов тысячелетиям — и уверено в победе! Экономически они еще очень слабы, но зато их духовная мощь неизмерима»³.

Время визита в Советский Союз явилось кульминационным пунктом эволюции в общественно-политических взглядах Тагора. Направление и содержание этой эволюции очень точно, на наш взгляд, охарактеризовал Джавахарлал Неру: «аристократ-художник, обратившийся в демократа, сочувствующего пролетариату»⁴.

7 мая 1941 г., в день своего 80-летия, окидывая беспристрастным взглядом свою жизнь, с восхода и до заката, Тагор выразил глубокое беспокойство не только за свободу своего народа, но и за судьбу всего человечества, полностью и окончательно убедившись в том, что Европе не суждено «стать колыбелью цивилизации».

Беспокойство великого писателя не было случайным. К тому времени Европа уже содрогалась от ужасов гитлеризма. Из Советского Союза просачивались и расползались по всему миру тревожные вести о жертвах сталинской тирании.

* *
*

Развитие философской и социологической мысли в Индии в начале XX в. происходило под знаком острой борьбы прогрессивных и реакционных идей.

¹ Тагор Р. Соч., т. 12. С. 237.

² Там же С. 241

³ Там же

⁴ Неру Дж. Открытие Индии. С. 366.

Основной тенденцией передовых течений было стремление связать философию с реальной жизнью, с практикой национально-освободительной борьбы, «переориентировать» традиционную веданту таким образом, чтобы она была более тесно связана с жизнью во всех ее сферах — частных, общественных и международных.

Однако прогрессивные стремления передовых мыслителей, с одной стороны, и методы их осуществления — с другой, находились в серьезном противоречии. Объективные законы общественного развития требовали всемерного развития исторической инициативы трудящихся масс и на этой основе — борьбы за освобождение от колониального ига и за революционно-демократические преобразования в стране, а мыслители призывали каждого индивида «совершенствовать самого себя» с целью поднять мир до совершенства. Именно на этом пути они мечтали обрести политическую свободу и добиться материального прогресса индийского общества. Но и свободу, и прогресс они рассматривали лишь как средства для «духовного самосовершенствования».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ прогрессивных течений в истории индийской философии нового времени показывает, что развитие философских взглядов в Индии, как и в любой другой стране, — явление закономерное, обусловленное в конечном счете развитием и изменением экономического базиса общества. Полностью подтверждается известное марксистское положение о том, что в условиях классового общества философия всегда была и остается мировоззрением отдельных классов или общественных групп.

Для прогрессивной мысли в Индии середины XIX — начала XX в. характерны следующие черты.

Непосредственная связь с историческими судьбами своей родины, с поисками решения политических и экономических проблем, путем демократического преобразования страны (Дайянанда Сарасвати, Свами Вивекананда, Бал Гангадхар Тилак, Ауробиндо Гхош и др.).

Антиколониализм. Связь теории и практики национально-освободительной борьбы с положением народных масс (С. Вивекананда, Б. Г. Тилак).

Ярко выраженные зачатки идей мелкобуржуазного, утопического социализма (С. Вивекананда).

Борьба двух исторических тенденций, либеральной и демократической, как выражение двух путей капиталистического развития страны: реформистского и радикального.

Борьба между материализмом и идеализмом внутри господствующих философских школ (систем). Идеалистические системы, говоря словами Энгельса, все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи.

Философское наследие Индии чрезвычайно богато. Из глубины многовековой истории живым ключом бьет прогрессивная мысль. Современным индийцам есть чем гордиться, им есть что свято хранить.

Но хранить наследство, отмечал В. И. Ленин, вовсе еще не значит ограничиваться наследством.

Хранить наследство — это значит беспощадно разоблачать лжеисториков типа Гарри Барнеса¹ или Жака Шевалье², вся-

¹ An Introduction to the History of Sociology / H. E. Barnes. Chicago, 1950.

² Chevalier J. Histoire de la pensee. P., 1955.

чески принижающих и третирующих духовную культуру народов стран Востока, в том числе индийцев.

Хранить наследство — это значит очищать его от наслоений религиозной мистики, от всего реакционного, антинародного.

Хранить наследство — это значит, опираясь на лучшие традиции, идти вперед по пути общественного прогресса.

Полны глубинного значения слова Неру о том, что индийская философия должна спуститься с высот сверхъестественных и метафизических спекуляций на землю, войти в прочный союз с наукой и всецело служить интересам практической жизни людей. «Нам надо освободиться, — писал он, — от этого узкого религиозного мировоззрения, от этой безумной склонности к сверхъестественным и метафизическим спекуляциям, от этого расслабляющего влияния религиозно-обрядового и мистического эмоционализма на дисциплину ума, которые мешают нам понять самих себя и весь мир. Мы должны вплотную заняться настоящим, этой жизнью, этим миром, этой природой, которая окружает нас в своем бесконечном разнообразии. Некоторые индусы поговаривают о возвращении к Ведам; некоторые мусульмане мечтают об исламистской теократии. Досужие мечты, ибо возврата к прошлому нет; поворота назад не может быть даже в том случае, если это было бы признано желательным. Время течет лишь в одном направлении»¹.

Эти мысли созрели в сознании великого индийца не только под влиянием назревших потребностей соответствующих преобразований в стране, но и благодаря его глубоким философским познаниям. Известно, что Неру испытал на себе благотворное влияние марксизма-ленинизма. «Изучение Маркса и Ленина, — отмечал он, — оказало огромное влияние на мое сознание и помогло мне увидеть историю и современную жизнь в новом свете. В длинной цепи исторических событий и общественного развития обнаружился некий смысл, некая последовательность, а будущее уже не казалось таким неясным. Практические достижения Советского Союза также производили чрезвычайно глубокое впечатление»².

Теперь уже общепризнано, что жизнь и деятельность Неру — это целая эпоха в истории Индии. При жизни Неру Индия превратилась из политически бесправной, угнетенной британским империализмом колонии в одну из крупнейших держав, оказывающую большое влияние на судьбы современного мира.

Без преувеличения можно сказать, что проблемы, вставшие перед независимой Индией в 1947 г., были по своему характеру чрезвычайно сложными, а по масштабам — поистине колоссальными. Экономическая отсталость страны, забитость и ужасающая нищета широких масс населения — таковы были лишь некоторые из этих проблем. Если достижения независимой Индии перевести на язык цифр и фактов, то картина получится внушительной. Так,

¹ *Неру Дж.* Открытие Индии С 572.

² Там же. С. 24.

только за 1951—1961 гг. промышленное производство в стране увеличилось почти вдвое, национальный доход вырос на 42%. За годы независимости были построены тысячи новых школ, и больниц, много колледжей и университетов. Осуществлен ряд мероприятий по улучшению рабочего законодательства, социального страхования трудящихся и т. д.

Работа по преобразованию Индии, начатая при Джавахарлале Неру, продолжается. Пройден по существу лишь первый этап «незавершенной революции» — завоевана политическая независимость. Второй этап — борьба за экономическую независимость и построение новых производственных отношений — характеризуется резким обострением классовых противоречий внутри страны. Выступая на митинге индийско-советской дружбы в Дели (1980 г.), премьер-министр Индии Индира Ганди обратила на это обстоятельство особое внимание, подчеркнув, что такое положение неизбежно в этом быстро меняющемся мире, в особенности потому, что народы Индии продолжают бороться в условиях незавершенной революции. Наше освободительное движение, продолжала она, которое очень отличалось от вашей революции, т. е. Великой Октябрьской социалистической революции, было тем не менее революцией, хотя и мирной, ненасильственной. С самого начала мы осознали, что политическая независимость будет наполнена содержанием и прочна лишь при условии экономической самостоятельности. Второй этап этой незавершенной революции... — процесс борьбы с экономическим неравенством и социальной несправедливостью...»¹.

Новое неодолимо. Общественный прогресс нельзя остановить. Идеалы переустройства общества на социалистических началах нерушимы.

«Мы можем с гордостью заявить,— сказала Индира Ганди,— что не отказались ни от одного из наших основополагающих принципов, от приверженности независимой внешней политике и подъему жизненного уровня нашего народа. Невзирая на трудности и опасности, мы продолжаем идти по своему пути к светлому будущему»².

Признание права всех стран и народов жить по своему выбору Индира Ганди назвала первым необходимым условием мира.

Со времени завоевания независимости Индия добилась внушительных успехов в развитии экономики. Страна, которая практически не имела промышленности, сейчас стала крупной индустриальной державой, достигла полного самообеспечения в производстве зерна. Работы индийских исследовательских лабораторий над рядом важных проблем снискали им уважение ученых всего мира. В торговле и в экономических отношениях, в науке и технике, в области культуры и в общих усилиях современная Индия успешно продвигается вперед.

¹ СССР — Индия. дружбе крепнуть. М., 1980. С. 31—32.

² Там же. С. 32.

Поистине можно сказать, что Индия — это страна древних памятников, но не менее многочисленны и современные храмы прогресса. Успеха тебе, Бхарат Мата! Бхарат Мата ки джан! («Победы тебе, Матерь-Индия»).

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|----------------------------------|----------|
| Предисловие | 8 |
| Вместо введения | 4 |

ЧАСТЬ I.

| | |
|---|----|
| <i>Глава I. Литература, источники, проблематика</i> | 24 |
| § 1. Ведический период (приблизительно XV—V вв до н э) | 24 |
| § 2. Период философских сутр и формирования философских школ (систем) | 49 |
| Материализм чарваков-локаятиков | 50 |
| Элементы материализма в философии ньяя | 54 |
| Элементы стихийного материализма и диалектики у вайшешиков | 56 |
| Материализм философии санкхья | 57 |
| Элементы материализма в джайнизме | 62 |
| Философия буддизма | 64 |
| Йога | 69 |
| Веданта | 75 |
| <i>Глава II. Развитие философской и социологической мысли в Индии в период разложения и кризиса феодализма (конец XVIII — середина XIX вв.)</i> | 80 |
| Рам Мохан Рай | 85 |
| Дебендранат Тагор | 89 |
| Генри Дерозо | 90 |

ЧАСТЬ II.

| | |
|--|-----------|
| Раздел первый. Развитие философской и социологической мысли в Индии в период формирования капиталистического уклада и усиления колониального гнета (60-е — 90-е годы IXI в.). | 95 |
| Введение | 95 |
| <i>Глава I. Дайянанда Сарасвати</i> | 104 |
| <i>Глава II. Сайид Ахмад-хан</i> | 109 |
| <i>Глава III. Рамакришна</i> | 115 |
| <i>Глава IV. Вивекананда</i> | 125 |

| | |
|--|-----|
| § 1. Исходная философская позиция | 127 |
| § 2. Брахман и природа | 130 |
| § 3. Природа и человек | 132 |
| § 4. Карма-йога | 141 |
| § 5. Бхакти-йога | 150 |
| § 6. Джнана-йога | 153 |
| § 7. Раджа-йога | 156 |
| § 8. Социологические взгляды Вивекананды | 164 |

Раздел второй. Философская и социологическая мысль в Индии с начала XX в. и до конца первой мировой войны

| | |
|---|------------|
| Введение | 175 |
| <i>Глава I. Бал Гангадхар Тилак</i> | <i>180</i> |
| <i>Глава II. Ауробиндо Гхош</i> | <i>186</i> |
| § 1. Интегральная философия | 186 |
| § 2. Интегральная социология | 194 |
| <i>Глава III. Рабиндранат Тагор</i> | <i>203</i> |
| Заключение | 217 |

Бродов Василий Васильевич
ИСТОКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ИНДИИ
ЙОГА: МЕТОДОЛОГИЯ ПРАКТИЧЕСКИХ ЗАНЯТИЙ

Редактор **Г. П. Баркова**
Технический редактор **Н. И. Смирнова**
Корректор **Т. И. Алейникова**

ИБ № 3494

Сдано в набор 28.03.90. Подписано в печать 25.12.90. Формат 60×90/16. Бумага
тип. № 2. Гарнитура литературная. Высокая печать. Усл. печ. л. 14,0. Уч.-изд.
л. 16,3. Тираж 30 000 экз. Заказ № 0-331. Цена 6 руб.

Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета,
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.
Киевская книжная типография научной книги.
252004, Киев, ул. Репина, 4

• В. В. БРОДОВ •