

Свами Вивекананда

Жизнь и наследие

Свами Вивекананда - один из крупнейших индийских мыслителей Нового времени, человек, имя которого сотни миллионов индийцев знают с детского возраста, как и имя "отца нации" Махатмы Ганди. И его личная судьба, и судьба его идей удивительны. Малоизвестный в самой Индии и совершенно неизвестный за ее пределами в первые тридцать лет своей жизни, в последнее ее десятилетие - после блистательного выступления на Всемирном конгрессе религий (1893) - он становится живым воплощением надежд и чаяний многомиллионного народа, предметом национальной гордости своих соотечественников, их "путеводной звездой".

Его дела - образец для подражания, его слова ценятся на вес золота, его мысли оказывают воздействие на самые разные стороны индийской жизни, да и за пределами Индии находят отклик в умах и сердцах многих представителей мировой культуры. Не будучи профессиональным философом, он, как никто другой, определил судьбы современной индийской философии, главные направления ее развития; не создав специальных трудов по истории индийской культуры, он стал одним из самых полномочных представителей этой культуры в диалоге Восток - Запад; не являясь профессиональным политиком и даже относясь к политике чаще всего отчужденно и иронически, он оказал громадное влияние на процесс пробуждения национального самосознания в своей стране, что с благодарностью отмечали лидеры национально-освободительного движения в XX в. Быть может, секрет уникальной значимости жизни Вивекананды и его наследия в том, что в этом человеке органически сочетались глубокое знание национальных религиозно-философских традиций, открытость по отношению к традициям иных культур, чувство сопричастности судьбам не только Индии, но и всего человечества и высокая духовность.

При всей нетрадиционности многих своих высказываний (нередко крайне враждебно воспринимавшихся представителями индуистской ортодоксии) Вивекананда вполне традиционен как воплощение лучших качеств столь ценимого в Индии во все времена учителя жизни, гуру, для которого непреложный закон - единство мысли, слова и дела, предельная искренность, бескорыстность и самоотверженность. Главные идеи Вивекананды всегда связаны не только с тем, что продумано, но и с тем, что пережито и прочувствовано им.

Нарендранатх Датта (получивший впоследствии имя Свами Вивекананда) родился 12 января 1863 г. в семье зажиточного калькутского адвоката Вишванатха Датты.

Юный Нарен - любимый сын Вишванатха Датты, которому отец уделял особое внимание и дома, и во время поездок по стране, получает воспитание, побуждающее его думать, а не слепо следовать тем или иным авторитетам, проявлять терпимость, быть чуждым фанатизму, лицемерию, обскурантизму. Впоследствии представители ортодоксии, обвиняя Вивекананду в "модернизме", будут писать: "Каков отец, таков и сын".

В 1879 г. шестнадцатилетний Нарендранатх Датта поступает в колледж. Студенческие годы - годы сомнений, поисков, надежд. Нарендранатх много читает, в особенности по любимым предметам: литературе, истории, философии. Среди прочитанных книг - произведения Канта и Шопенгауэра (впоследствии Вивекананда будет неоднократно ссылаться на них - ему будет импонировать сопоставление идей веданты и Канта, произведенное учеником Шопенгауэра Дойсеном). Но наибольший интерес вызывают у него в этот период работы английских позитивистов (Дж. Ст. Милля, Г. Спенсера), а также их предшественника Д. Юма (впоследствии его отношение к ним резко изменится он сделает позитивистские и утилитаристские идеи одной из главных мишеней своей критики).

Но пока - он сомневается в бытии Бога, однако, не будучи в силах ни окончательно отказаться от этой идеи, ни принять ее, ищет убежище в философском агностицизме. Его

неприятие индуистской ортодоксии сказывается и в присоединении к религиозно-реформаторскому "брахмаистскому" движению. Впрочем, одобряя программу реформ, предложенную брахмаистами, он мечтает о большем. Как вспоминает один из его друзей этих лет, Бражендранатх Сил, молодой Нарендра считает своим "евангелием" идеалы Великой французской революции. Не случайно любимой книгой Нарендранатха на многие годы становится книга Томаса Карлейля, содержащая мастерски написанную хронику этой революции. Таковы были умонастроения молодого индийского студента в столь знаменательном для него 1881 г. - году, когда произошла его встреча с человеком, коренным образом изменившим течение его жизни, - Рамакришной Парамахамсой (1836 - 1886).

Впервые Вивекананда услышал о нем в колледже. Одним из предметов увлечений Нарендранатха была английская поэзия: Уордсворт, Теннисон, Шелли. Чита написанные в романтическом духе предисловия Уордсворта к сборникам его стихов, Нарендранатх наталкивается на места, в которых говорится о таинственной связи всего существующего, о единстве поэта и мира, о возвышенном чувстве слияния с мировым бытием в минуты вдохновения. Он просит преподавателя прокомментировать соответствующие места, тот отвечает, что лучше всего это смог бы сделать такой человек, как Рамакришна.

Ответ звучит удивительно, даже парадоксально, ибо Рамакришна в высшей степени далек от колледжа, ученых диспутов и тем более - от английской литературы. Это всего лишь полуграмотный жрец при храме богини Кали в Дакшинешваре, в предместье Калькутты.

Впоследствии ученики Рамакришны сделают его имя известным всему миру, появится множество его биографий, будут расцвечены самыми яркими красками мельчайшие детали его жизни. Напишет о Рамакришне и Вивекананда. В чем же состояло учение этого человека? Оно никогда не было изложено им систематически, в письменном виде, и его можно лишь реконструировать, исходя из дошедших до нас пересказов его поучений и притч.

Постоянная тема этих притч - единство; един Бог, предстающий перед сторонниками разных вероисповеданий в изменяющихся формах, подобно хамелеону на дереве; едины в сущности своей все виды религиозного поклонения, подобные разным способам приготовления одной и той же рыбы', едины, наконец, и философские основы религий - так, сторонники разных видов веданты, спорящие о соотношении Бога и мира, подобны человеку, который не понимает, что во фрукте равным образом реальны и важны все его составные части, от семечек до кожуры.

Другая тема - бедствия "железного века" (кали-юга), вызванные господством в душах людей мировой иллюзии - майи. При этом о майе идет речь у Рамакришны отнюдь не для уточнения средневековых различий, касающихся соотношения бытия и небытия, для него это психологическая реальность, определяемая через такие ее "приманки", как "женщины и деньги"; иногда дается и более развернутая формула: "женщины, деньги, земля". И сама эта формула, и примеры, поясняющие ее (прежде всего речь идет о бедствиях многодетных и малоимущих, но постоянно увеличивающихся семей), прямо связаны с тем простирающимся вокруг Рамакришны морем нищеты, бедствий, отчаяния разоряющихся ремесленников и крестьян, которое было столь характерно для Индии XIX в.

И наконец, третья, постоянная тема бесед Рамакришны - поиск путей освобождения от бедствий кали-юги. Он отнюдь не считает необходимым для этого уход от мира. С его точки зрения, следует лишь умело сочетать бхукти и мукти - наслаждение и свободу, жить в мире, но не быть привязанным к нему (излюбленный пример Рамакришны, обычно приводимый в качестве иллюстрации к этому положению, - как живет служанка в доме своих господ, будучи далека от него мысленно), бескорыстно выполнять свои обязанности. И наконец, самое главное, самое необходимое в "железный век" - любовь (бхакти), видящая Бога во всех людях, независимо от их положения в обществе. Характерны его высказывания об относительности кастовых различий, об исчезновении их для достигшего совершенства человека. И это не были лишь слова, это была норма поведения самого Рамакришны; всю

Индию облетел рассказ об одном из его самых необычных поступков: ночью, пробравшись в хижину неприкасаемого, он подмел пол хижины своими длинными волосами.

Рамакришна выступает с проповедью единого Бога (в качестве высшей реальности), считает относительными кастовые различия, отстаивает идею упрощения и удешевления обрядов: подобно тому как рыбу удобнее есть, удалив хвост и голову, так и поклоняться Богу лучше, по его словам, в самых простых формах.

И вот этого-то человека встречает Нарен в один из ноябрьских вечеров 1881 г. Нарен, обладавший прекрасным слухом и довольно сильным голосом, исполняет для присутствующих на вечере несколько песен. Пение молодого студента приводит в восторг Рамакришну, тот выводит его на балкон, кланяется ему, называя его Нараяной (одно из имен Вишну), и просит посетить его в Дакшинешваре. "Жестокий! Как ты мог не приходить так долго! Именно тебя я ждал все эти долгие годы!" - восклицает он патетически. Нарен смущен и озадачен, в голове его мелькает мысль, что перед ним - сумасшедший. И все же в декабре он приходит - главным образом из любопытства - в Дакшинешвар. Во время визита Рамакришна легким прикосновением погружает его в состояние транса (у Нарендранатха это вызывает ужас - ему кажется, что он умирает). Нечто подобное происходит и во время второго визита Нарена в Дакшинешвар (причем на этот раз Рамакришна беседует с погруженным в транс Нареном и узнает от него разные детали его жизни). Впрочем, хотя все это и производит известное впечатление на молодого студента, вначале он далеко не склонен к мистическому объяснению происшедшего: он объясняет его вполне рационалистически - как гипнотическое внушение. Это стремление к естественному объяснению событий, которые расценивались окружающими как сверхъестественные, сохранилось у Нарендранатха и в последующие годы. В этом смысле его продолжавшийся около 5 лет (1881 - 1886) посещения Рамакришны наполнены непрерывной внутренней (с самим собой) и внешней (с учителем и его окружением) полемикой. Но Нарендранатх не уходит от Рамакришны, а остается - несмотря на все свои сомнения - возле него и становится в конце концов одним из самых преданных его учеников.

Окончательный поворот Нарендранатха к учению Рамакришны происходит в трагическом для него 1884 г., когда от сердечного приступа умирает его отец и он становится единственным кормильцем большой семьи. Имущественные дела отца оказываются в запущенном состоянии, семью осаждают кредиторы, дом угрожают продать с молотка, а Нарендранатх тщетно пытается что-то исправить и наладить, найти хоть какой-то заработок. Вот как он описывает свое состояние в те дни: "Я умирал с голоду. Босой, я ходил из конторы в контору, и повсюду мне отказывали. Я узнал на опыте, что такое человеческое сочувствие. Это было мое первое соприкосновение с действительной жизнью. Я открыл, что в ней нет места слабым, бедным, покинутым... Свет казался мне порождением дьявола. В знойный день, держась с трудом на ногах, я присел на площади под тенью какого-то памятника. Тут же было несколько моих друзей. Один из них пел гимн в честь безграничной милости Божьей. Это был для меня как бы удар дубиной по голове. Я подумал о плачевном состоянии моей матери и моих братьев. Я закричал: "Прекратите эту песню! Подобные фантазии могут быть приятны только тем, кто родился с серебряной ложкой во рту..." Такого рода речи становятся достоянием гласности, Нарендранатх приобретает дурную славу "атеиста", пускаются в обращение слухи о его аморальном поведении, посещениях мест, пользующихся сомнительной репутацией, "разгуле". Когда некоторые из его знакомых пересказывают ему содержание слухов, он в гневе заявляет, что в этом злосчастном мире человек может себе позволить утешаться, как найдет нужным, а ханжи-моралисты просто трусы. Все это подливает масла в огонь. И только у одного человека - Рамакришны - дурные слова о Нарене вызывают гнев. Впоследствии Вивекананда напишет: "Шри Рамакришна был единственным, кто полностью и неизменно сохранял веру в меня, даже мать и братья не сохранили ее. Именно его незыблемое доверие и любовь привязали меня к нему навсегда". В этих условиях многое, что раньше представлялось Нарендранатху достойным предметом жизненных устремлений диплом юриста, карьера, положение в обществе, - становится глубоко чуждым

ему. В новом свете предстают перед ним слова Рамакришны о мае, мир кажется жестоким, бесчеловечным, и он ищет убежища возле учителя. Его настроения в этот период ярко выразились в следующем эпизоде: готовясь однажды дома к экзамену в колледже, он вдруг почувствовал такой ужас и отвращение в своему будущему ремеслу, что бросил книги и побежал к Рамакришне, потеряв по дороге сандалии. Нарендранатх принимает решение стать саньяси и вскоре после смерти Рамакришны, наступившей 16 августа 1886 г., реализует свое намерение. Вместе с другими учениками Рамакришны он поселяется в заброшенном полуразрушенном доме в Баранагоре (вблизи Дакшинешвара). В доме почти никогда не бывает вдоволь ни еды, ни одежды, по стенам ползают ящерицы, скорпионы и змеи, но зато есть обширная библиотека, и молодые саньяси проводят дни в бесконечных спорах - речь идет отнюдь не только о религиозных сюжетах, но и о литературе, искусстве, философии и истории.

Вскоре начинаются странствия Нарендранатха по стране, вначале сравнительно непродолжительные, прерываемые возвращениями в Баранагар. Но в июле 1890 г. он уходит из Баранагара навсегда (он вернется к своим верным соученикам лишь после поездки в США, и местом их совместного проживания будет уже не Баранагар). В течение примерно трех лет Нарендранатх, постоянно смен имени, проходит, большей частью пешком, всю Индию от Гималаев до мыса Коморин. Это путешествие становится его вторым "университетом", именно здесь он приобретает столь удивлявшие потом его современников своей обширностью познания из области быта различных слоев индийского общества, этнографии, лингвистики, фольклора и т.д. В 1892 г., достигнув самой южной точки Индии - мыса Коморина, он мысленно дает клятву посвятить свою жизнь возрождению Индии посредством улучшения условий жизни и пробуждения национального самосознания индийского народа. В 1893 г. он принимает решение отправиться на открывающийся в Чикаго Всемирный конгресс религий с целью не столько религиозного, сколько светского характера привлечь внимание мировой общественности к бедствиям миллионов индийцев и побудить ее оказать им действенную помощь.

Через полтора месяца после отплытия из Бомбея он прибывает в Ванкувер. В конце июля Вивекананда уже в Чикаго. Здесь его ждет неприятный сюрприз: открытие конгресса состоится лишь в сентябре. Между тем имеющиеся у него средства уже на исходе, а жизнь в Чикаго дорога. Вивекананда принимает решение отправиться в Бостон (где, по слухам, стоимость жизни дешевле) и пробыть там до открытия конгресса. В поезде он знакомится с богатой американкой, решившей оказать ему покровительство, - некой Кэтрин Эббот Санборн, и отправляется в ее поместье с романтическим названием "Лука, овеванные ветром". Здесь случай сводит его с профессором Гарвардского университета Генри Райтом, который, в свою очередь, приглашает его погостить.

К началу сентября Вивекананда возвращается в Чикаго. На сей раз у него в руках рекомендательное письмо профессора Райта в адрес оргкомитета конгресса. Письмо составлено в самых восторженных выражениях: Райт характеризует Вивекананду как человека "более ученого, чем все наши профессора, вместе взятые". 11 сентября он выступает на открытии конгресса и вскоре привлекает к себе всеобщее внимание, его выступления и доклады на различных секциях конгресса неизменно становятся "гвоздем программы".

На десятый день работы конгресса Вивекананда выступает со своим знаменитым (и получившим немало откликов в его собственной стране) заявлением, озаглавленным "Религия - отнюдь не насущная необходимость для Индии". Он заявляет: "Вы воздвигаете церкви по всей Индии, но вопиющее зло на Востоке - не недостаток религии, религии у нас вдоволь; страдающие миллионы пылающей Индии своими иссохшими глотками зывают о хлебе. Они просят хлеба, а мы даем им камни". После закрытия конгресса Вивекананда заключает контракт с лекционным бюро и совершает ряд поездок по стране, во время которых выступает с многочисленными лекциями (порой число их доходит до 14 в неделю). Поездки (нередко ночные) изнурительны, публика разношерстна, обстановка, в которой приходится читать лекции, мягко говоря, не вполне академическая - так, на одной из лекций

(в небольшом городке на "Диком Западе") слушатели "развлекаются" стрельбой, стараясь, чтобы пули пролетали как можно ближе к Вивекананде, дабы можно было "испытать" его восточную невозмутимость (последний, впрочем, с честью выходит из подобного рода испытаний). Все это Вивекананда стоически переносит ради того, чтобы собрать деньги в фонд помощи голодающим в Индии.

В течение 1894 г. Вивекананда выступает с лекциями в ряде американских городов, в том числе и самых крупных. Темы его лекций весьма разнообразны; они посвящены не только религиозным и философским вопросам - индуизму и веданте, но и истории, искусству, литературе Индии, обычаям индийцев, их образу жизни. Вивекананде приходится постоянно бороться с двоякого рода искаженными представлениями о своей стране. Во-первых, он сталкивается с мнениями, возникшими под влиянием деятельности теософов и их учения ("блаватскофтии", как впоследствии иронически будет говорить Вивекананда). Это мнения, согласно которым "индийское" приравнивается к "чудесному", "сверхъестественному", "окультному". Но больше всего хлопот доставляет Вивекананде тот односторонний и во многом искаженный образ Индии, который в течение многих лет создавался усилиями миссионеров. Миссионеры всячески стремились (в целях вящего самовозвеличения) изобразить индийских "язычников" в самых мрачных красках - как людей глубоко аморальных, практикующих преимущественно изуверские обряды и т.д.

Под влиянием миссионерской пропаганды его засыпают после лекций записками с весьма типичными вопросами: правда ли, что в Индии мужья сжигают жен; правда ли, что в Индии детей приносят в жертву крокодилам и хищным птицам и т.д.

Но не все американцы были настроены по отношению к Индии так, как того хотели бы миссионеры. Уже в начале XIX века многие из них с большой симпатией к индийцам, вспоминая о недавно отгремевших в собственной стране сражениях с англичанами, следят за борьбой индийских княжеств с Англией. Популярности индийской философии и индийской культуры в целом в демократически настроенных кругах американской интеллигенции способствовала деятельность так называемых трансценденталистов - философской школы, наиболее видными представителями которой были Ралф Уолдо Эмерсон (1803-1882) и Генри Дэвид Торо (1817-1862). Выступая с романтических позиций против господства принципа "чистогана" в человеческих взаимоотношениях, против иссушающего души утилитаризма и сгибающего их конформизма, трансценденталисты считали ряд важнейших идей индийской философии созвучными собственным идеям. Им импонировали мысли "Бхагавадгиты" о необходимости бескорыстной деятельности (в противовес утилитаризму!), равно как и мысли Упанишад о Брахмане и Атмане (наличие общей духовной основы мира и людей трактовалось как подтверждение тезисов о всеобщем братстве и единении с природой), а также о мировой иллюзии - майе, понимаемой в данном случае как начало, разъединяющее людей, заставляющее их углубляться в собственные, узкие, искусственно созданные "мирки".

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

В декабре 1896 г. Вивекананда отплывает в Индию. Каковы же были итоги его пребывания за океаном? Разумеется, оказалась во многом утопической идея "духовного завоевания" Запада: основанное Вивеканандой "вендатистское общество", хотя и просуществовало до наших дней и включало в свой состав таких людей, как Лютер Бербанк,

Иегуди Менухин, Бэтт Дэвис, Кристофер Ишервуд, никогда не было многочисленным (любопытно, что в 1968 г. в США было 100 тысяч буддистов и лишь тысяча ведантистов). И все же деятельность Вивекананды была отнюдь не безрезультатной. Прежде всего именно в этот период он впервые делает достоянием широкой общественности собственные взгляды. Его многочисленные лекции, доклады, выступления появляются в печати - вначале на страницах газет, а впоследствии преимущественно в записи учеников (в особенности Дж. Гудвина) и отдельными изданиями (наибольшую известность получают его лекции о йоге - "Раджа-йога", "Карма-йога", "Бхакти-йога" и "Джняна-йога"). Во многих отношениях его взгляды представляют собой концептуализацию и систематизацию того, что в художественной форме было высказано в притчах Рамакришны (это относится, например, к концепции "универсальной религии" и синтеза различных видов веданты). Но его учение не просто "рамакришнаизм". Во-первых, Вивекананда выступает как ярчайший выразитель основных, наиболее влиятельных прогрессивных тенденций в индийской философии прошлого века. Некоторые из них почти не прослеживаются у Рамакришны, но весьма ярко выражены у его талантливого ученика. Такова просветительская тенденция: борьба Вивекананды с оккультизмом, равно как и с традиционными предрассудками и суевериями, высокая оценка роли наук, светского образования.

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

Наконец, в-третьих (и это, пожалуй, самое главное), у Вивекананды произошло весьма характерное изменение акцентов по сравнению с Рамакришной: социальные вопросы все более выдвигаются у него на первый план.

Другим существенным результатом выступлений Вивекананды в Америке было то влияние, которое они оказали на пробуждение национального самосознания в Индии. Десятки индийских газет разнесли слова Вивекананды по всему южноазиатскому субконтиненту, отчеты о его выступлениях читались повсюду жадно, с постоянным интересом, хотя отношение к ним было разным. Деятельность Вивекананды вызвала ожесточение у ряда сторонников индуистского традиционализма. С целью опорочить молодого саньяси о нем распространяют различного рода слухи и измышления, пишут о его действительных (пересечение океана, нарушение традиционных запретов, связанных с питанием) и выдуманных "прегрешениях" против индуизма (бросаются нелепые упреки в употреблении сигар, вина и даже в "приверженности к роскоши"). Но клевета не возымела желанного действия. Популярность Вивекананды растет. По всей Индии прокатывается волна митингов в его поддержку, ему посылают многочисленные приветственные адреса.

И не случайно возвращение Вивекананды в Индию (15 января 1897 г.) стало событием общенационального значения, подлинным триумфом. По словам "Индиан нейшн", он оставил Индию как нищий, а вернулся как принц". И даже это яркое сравнение лишь весьма относительно передает то, что произошло на самом деле. По воспоминаниям одного из очевидцев этого события, "никакой принц, магараджа или даже вице-король Индии никогда не встречали такого сердечного приема и не получали столь искренних свидетельств любви, уважения, благодарности и поклонения.

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

По приезде в Индию Вивекананда развертывает весьма активную деятельность: основывает Миссию Рамакришны (1 мая 1897 г.) и "обители" в Белуре (январь 1899 г.) и затем вместе с учениками, супругами Севье, - в Альморе (1899 г.) выпускает ряд газет. Наиболее важное из этих начинаний - Миссия Рамакришны, в уставе которой записаны следующие цели: 1) "приготавливать людей к преподаванию знаний и наук, могущих служить

к увеличению материального и духовного благосостояния масс"; 2) "поощрять искусства и ремесла и оказывать им поддержку". И наконец, 3) "внедрять и распространять" в массах ведантистские и иные религиозные идеи в том виде, как они были разъяснены в жизни Рамакришны. Миссия открывает ряд школ и больниц, а в 1898 - 1899 гг. играет активную роль в борьбе с эпидемиями холеры и чумы (что весьма способствовало росту ее популярности).

И все же самым важным, самым весомым в большой исторической перспективе были не организационные начинания Вивекананды (хотя он и говорил порой о своем увлечении "мисс организацией"), а его многочисленные выступления, в которых он резко осуждал систему кастовых привилегий, отстаивал необходимость всеобщего образования, призывал к прекращению религиозной розни, к национальному единству, к широкому участию масс в общественной жизни, к гражданскому мужеству и, если необходимо, самопожертвованию. Вивекананда более чем кто-либо иной в эти годы способствовал тому преобразованию традиционного религиозного идеала, которое так ярко проявилось в начале XX в. в колоритных фигурах ряда радикальных общественных деятелей Индии - мужественных политических борцов, обладавших в то же время всеми атрибутами религиозных подвижников. Это хорошо уловила одна из популярных индийских газет "Махратта", давшая ему такую характеристику: "Вивекананда - саньяси, но это не аскет старого типа, для которого мир - ничто, а саньяси нового типа, следующий "Бхагавадгите", для которого мир - все и кому его страна и народ дороже, чем все остальное". Главный, ключевой мотив его философии - духовность не созерцательная, а практическая. "Чтобы наводнить страну социальными и политическими идеями, наводните ее идеями духовными", - говорит Свами. И это дает нам - в двух словах - суть его философии и его патриотических устремлений.

Здоровье Вивекананды постепенно ухудшается, и 4 июля 1902 г. в возрасте 39 лет (еще в 90-е годы он предсказывал, что не доживет до 40) он умирает. Смерть его овеяна легендами, его ученики не хотели верить в естественность этого события и постарались окружить его ореолом таинственности. Но сам Вивекананда в последние годы своей жизни, более чем когда-либо, был склонен к реалистическим взглядам. Он заявлял: "Чем старше я становлюсь, тем глубже я понимаю смысл индийской идеи, что самое высшее из существ - это человек!" Таково было завещание Вивекананды. В теоретическом наследии Вивекананды центральное место, несомненно, занимают его четыре работы о йоге. Именно здесь излагается ряд духовных установок, внедрение и распространение которых составляет одну из самых важных задач созданной им Миссии Рамакришны.

Все издания, выпускаемые в свет Миссией Рамакришны, снабжены причудливой эмблемой, идея которой принадлежит Вивекананде: подернутую рябью поверхность озера освещают лучи восходящего солнца, в этих лучах ясно видны цветок лотоса и белый лебедь, картину в целом завершают обрамляющие ее контуры гигантского змея. Лебедь в центре - символ "высшего Я".

Все остальные элементы символизируют различные виды йоги: подернутые рябью воды озера - карма-йогу (йогу действия), лотос - бхакти-йогу (йогу любви), восходящее солнце - джняна-йогу (йогу знания) и, наконец, гигантский змей - раджа-йогу ("царственную йогу" Патанджали, о которой иногда говорят просто как о "йоге", имея в виду ее особую значимость - это и весьма детально разработанная система психофизических упражнений, и одновременно одна из шести ортодоксальных философских школ Древней Индии). То, что Вивекананда придает столь большое значение йогической практике, далеко не случайно. Здесь он опирается на одну из самых важных традиций классической индийской философии. Все главные системы этой философии - и ортодоксальные, и неортодоксальные (за исключением лишь одной, а именно локаяты) - строятся так, что центральное место в них занимает учение о соотношении "высшего" и "низшего", "подлинного" и "неподлинного", "свободного" и "зависимого" "Я". Соответственно кардинальное значение приобретает вопрос о путях духовного совершенствования, преодолении "неподлинности", обретения свободы. Эти пути и указывает йога в широком смысле слова (и в этом смысле мы можем

говорить о ведантистских видах йоги, "йогической практике" в джайнской или буддийской традициях и т.д.) И тут не так-то просто дать всеобъемлющую классификацию, если учесть, что порою с одной религиозно-философской традицией в ходе ее развития связывалось несколько видов упомянутой "практики" (и наоборот, один вид последней использовался в нескольких традициях). Характерно, что Вивекананда даже пишет иногда о "бесконечном" числе путей йоги. И в самом деле, йога как феномен индийской культуры не менее многообразна, чем сама эта культура.

Почему же Вивекананда избрал именно четыре упомянутые выше йоги? Тут сыграли роль несколько обстоятельств. Во-первых, о трех из них (йогах действия, знания и любви) речь идет в "Бхагавадгите", этом Евангелии индуизма, поэме, с которой миллионы индийцев, отнюдь не только из числа принадлежащих к высшим кастам или отличающихся особой ученостью, сверяются как с одним из важнейших жизненных ориентиров. Вивекананда же, равно как и созданный им Миссия, обращается прежде всего именно к массам, а не к элите индийского общества. Да и за пределами Индии легче было популяризировать идеи этой поэмы, нежели идеи более эзотерических памятников (хотя Вивекананда, как сможет убедиться читатель, умел блестяще справляться и с этой последней задачей). Во-вторых, три упомянутые йоги связаны с ведантистской традицией, на которую преимущественно и опирается Вивекананда, четвертая же (раджа-йога) развивает ряд идей, которые используются и другими ортодоксальными школами Древней Индии (исключая пурвимиансу). В-третьих, Вивекананда постоянно подчеркивает, что основные "йогические пути" соответствуют особенностям главных психологических типов людей, характеризующихся преобладанием познания, эмоций или волевых импульсов в общей динамике их психической жизни. Добавим, что к первому из перечисленных типов обращена не только джняна-йога, но и раджа-йога, особенность которой состоит в устремленности на познание не только сознательных, но и подсознательных состояний психики (что и сделало ее в нашем веке предметом особого внимания в различных школах психоанализа).

В самом деле, эмоции, воля, разум - важнейшие компоненты психики в традиционной индийской психологии (впрочем, существенно не отличающейся в этом пункте и от психологии европейской). А значит, система воздействий на волевою, эмоциональную и познавательную стороны личностных установок исчерпывает возможные средства переориентации индивидов; сущность же такой переориентации, с точки зрения Вивекананды, должна состоять в достижении "духовного равновесия" (самата) и "непричастности страстям" (вайрагья). Каждая из йог достигает этой переориентации по-своему, то побуждая волю к отказу от эгоистических и эгоцентрических устремлений (карма-йога), то направляя все эмоции на один высший объект (бхакти-йога), то показывая разуму незначительность преходящего по сравнению с вечным (джняна-йога). Как отмечал впоследствии Ауробиндо Гхош в своих трудах по йоге, можно провести любопытную параллель между данными методами "самоконтроля" и методами достижения "бесстрастия" в трех основных школах эллинистической философии, также ориентированных на познавательный (скептики), волевой (стоики), эмоциональный (эпикурейцы) компоненты личностных установок. Коренное различие заключается, конечно, в том, что индийские методы самоконтроля прямо связаны с религией. Но единство основных йог состоит, по Вивекананде, не только в общности их конечной цели (достижение свободы) и одинаковости производимой ими духовной переориентации. Они переплетаются друг с другом, помогают друг другу; совместное действие основных йог сравнивается Вивеканандой с координацией двух крыльев и хвоста при полете птицы - здесь уже намечается, по существу (правда, именно только намечается), идея единой и "полной" йоги - пурна-йоги, которая была развита впоследствии в трудах Ауробиндо Гхоша.

В связи с такого рода "синтетическим" подходом Вивекананде в общем чуждо характерное для средневековых ведантистских комментаторов стремление построить незыблемую "иерархию" йог (в которой обычно отдавалось предпочтение то ли йоге знания, то ли йоге любви). Это, конечно, не означает и полного "уравнивания" значимости йог: в

разных плоскостях рассмотрения то одна, то другая из них может иметь определенные преимущества. Так, йога любви, по Вивекананде, - самый легкий путь, а йога действия - путь, наиболее пригодный для настоящего времени. Характерно, что в отличие от иных путей Вивекананда считает его вполне приемлемым и для атеистов. Характерно также, что свои лекции по йоге перед американской аудиторией он начинает именно с карма-йоги.

Работы Вивекананды, посвященные четырем йогам, дают возможность читателю познакомиться не только с классическими представлениями о главных путях "йогического совершенствования", не только с идеями преимущественно связанных с ними древних систем философии, но и с философскими убеждениями самого автора этих работ. Истоки этих убеждений многообразны. Подобно крупнейшим представителям классической ведантистской традиции - Шанкаре, Раманудже, Мадхве - Вивекананда ассимилирует и взгляды отличных от веданты систем (в особенности санкхьи). Более того, он стремится примирить и согласовать друг с другом главные направления в самой веданте (адвайта, вишишта-адвайта, двайта). К вековым спорам их сторонников, с новой силой вспыхнувшим в XIX в., он нередко относится иронически (в одной из своих работ даже называ такого рода диспуты пандитов "регулярно устраиваемыми боями быков в Бенаресе"). И все же он не скрывает своих симпатий преимущественно к одному из этих направлений. "Я - Шанкара!" - заявляет он с гордостью. И в самом деле, Вивекананда, несомненно, исходит прежде всего из основоположений адвайтистской философии, хотя интерпретация их у него весьма своеобразна и отражает все главные тенденции развития индийской философии в Новое время (не случайно уже современники Вивекананды называли его философию неоведантой). Но, чтобы понять специфику этой интерпретации, надо прежде всего обратиться к классическим истокам.

Итак, что же представляла собой философская доктрина адвайты? Предельно сжатым образом суть ее выражена в очень популярном и простом афоризме: "Брахман подлинен, мир - неподлин, Душа - не что иное, как Брахман". Перед нами совершенно последовательный и доведенный до логического предела абсолютный идеализм, в рамках которого все многообразие вещей материального мира и индивидуальных психических проявлений сведено к безличному мировому сознанию. Однако при всей ясности и очевидности главной тенденции адвайты простота ее во многом кажущаяся. Адвайта признает подлинную природу Брахмана неопишуемой, лишенной атрибутов, природный мир и "эмпирическое" "Я" человека - не обладающими подлинной реальностью - порождением мировой иллюзии (майи). В качестве же наивысшего "пути освобождения" принимается путь "знания", понимаемого как средство обесценивания и снятия указанных иллюзорных дифференциаций. При этом упомянутое "знание" оказывается во многом противопоставленным обычному, "профаническому", поскольку при достижении его исчезает необходимая для осуществления "профанического" познания триада: субъект - средство знания - объект (всякая множественность "неподлинна"!).

Подобные утверждения, несомненно, представлялись в высшей степени парадоксальными не только с точки зрения "обыденного" здравого смысла, но и с точки зрения философии (включая и противников адвайты в рамках ведантистской традиции). В самом деле, вполне очевидный видимый и осязаемый мир представал здесь как нечто эфемерное и "бесплотное", а лишенный плоти дух приобретал статус единственно очевидного; знание мира, достигаемое рациональными средствами, объявлялось "незнанием", а неопишуемое и невыразимое - достоянием "знания"! Ясно, что обоснование и защита подобного рода парадоксальных утверждений были отнюдь не легким делом, и в этой связи представители адвайты выдвинули целый ряд весьма тщательно и тонко разработанных теорий. Разработка этих теорий связана с именами родоначальника адвайты - Гаудапады (VII - VIII вв.) и ее главного представителя Шанкары (VIII - IX вв.). Особенно важны такие узловые моменты его системы, как учение об особой роли ведийского канона - шрути в познании, об уровнях познания и существования, о многоаспектной структуре мировой иллюзии - майи - и мира, рассматриваемого через призму этой иллюзии.

Согласно первому из этих учений, шрути является единственным источником постижения Брахмана, отличающимся к тому же такими свойствами, как вечность и непогрешимость (другие источники познания, включая умозаключение, могут играть лишь вспомогательную роль). Развивая это учение, Шанкара стремился, с одной стороны, подчеркнуть ценность символического познания, "прорывающегося" через многочисленные образы к скрытому за ними и не поддающемуся адекватной концептуализации содержанию, а с другой - жестко закреплял монополию высших каст на духовное знание, поддерживая исторически сложившийся запрет на изучение шрути представителями низших каст.

Согласно второму учению, следует различать высший (парамартхика) уровень существования и знания, на котором нет никакой множественности, а есть лишь уже упоминавшийся недифференцированный Абсолют, от профанического (вьявахарика) уровня, к которому относится вся "житейская" (лаукика) и ведийская (вайдика) практика. Последний отличается от неупорядоченного мира иллюзий и сновидений (или от уровня пратибхасика, по терминологии учеников Шанкары) и тем самым имеет некоторый "срединный" статус. Отсюда его пусть и временная и относительная, но все же ценность и значимость, а значит, и ценность традиционных ведийских предписаний.

Но наибольшую известность получило третье из упомянутых учений, а именно майявада - учение о мировой иллюзии (майе). Сам термин "майя" зарождается уже в гимнах "Ригведы" и означает здесь некую чудесную и "ослепляющую" силу богов. Преимущественно в этом же смысле он употребляется и в Упанишадах. В адвайте майя - космическая иллюзия, скрывающая единство подлинной реальности и развертывающая мнимое многообразие (посредством своего рода "наложения" - адхьяса - неподлинных характеристик на подлинные, наподобие того, как это происходит при иллюзорном восприятии змеи, за которую принимают веревку). По отношению к индивиду майя выступает как незнание (авидья). По отношению к божественному первоначалу мира - Ишваре майя выступает как его сила (шакти). Однако само подразделение на души, мир, его создателя является неподлинным, допустимым лишь на упомянутом выше "профаническом" (вьявахарика) уровне познания. В конечном же счете майя оказывается неопишуемой (анирвачания) - ни реальной (сат), ни нереальной (асат). Выявляющуюся здесь иррационалистическую тенденцию адвайты резко критиковали ее противники, в том числе в рамках ведантистской традиции.

Выявить подлинное отношение Вивекананды к традиционной майя-ваде нелегко. На первый взгляд может даже показаться, что в этом вопросе у него вообще нет никаких разногласий с адвайтистской традицией. И в самом деле. Вот один из его любимых образов, образ мира как гигантского театра: "Перед нами занавес, а за ним какая-то прекрасная сцена. В занавесе небольшое отверстие, через которое мы можем лишь мельком увидеть то, что находится за ним. Предположим, что это отверстие начинает увеличиваться, и по мере того, как оно растет, все большая часть сцены становится доступной взору, когда же занавес исчезает, мы видим ее всю. Сцена за занавесом - это душа, а занавес между нами и сценой - это майя, пространство - время - причинность. Существует небольшое отверстие, через которое я могу мельком увидеть душу. Когда она становится больше, моему взору открывается нечто большее, а когда занавес исчезает полностью, я убеждаюсь, что я и есть душа. Итак, изменения во вселенной не есть изменения Абсолюта, они имеют место в природе. Природа развертывается все более и более, а за ней обнаруживается "Абсолют". Другой излюбленный образ Вивекананды - это образ призмы, глядя через которую мы видим однородный, в сущности, Абсолют множественным и разнородным. Эта призма - майя - время, пространство, причинность.

Подобного рода образы вполне в духе традиционной адвайты. И все же, чтобы понять отношение Вивекананды к традиционной майя-ваде и ее импликациям, надо учесть три обстоятельства.

Во-первых, в некоторых своих сочинениях Вивекананда довольно категорично настаивает на том, что майя не должна переводиться как иллюзия, что само по себе ее

признание не связано ни с идеализмом, ни с реализмом, что в идеалистической интерпретации майи повинны буддисты и что вообще майя не теория, а констатация определенных фактов, связанных с положением человека. Именно такова его позиция в ряде лекций, вошедших в "Джняна-йогу" ("Майя и иллюзия", "Майя и эволюция понятия Бога", "Майя и свобода"). В дальнейшем он поясняет свою мысль, анализируя экзистенциальную ситуацию человека. Эта ситуация представляется ему парадоксальной и связанной с неадекватностью устремлений (по отношению к своему же благу), неосознанностью противоречий в собственной мотивации, привязанностью к тому, что обедняет человеческое существование, а то и прямо губит его, невыявленностью своих подлинных интересов, слепотой по отношению к незаметным изменениям в привычных жизненных обстоятельствах, в конце концов радикально меняющим последние, отсутствием понимания подлинных истоков и подлинных последствий своих и чужих действий в сколько-нибудь отдаленной перспективе, забвением самого важного, "глубинного" измерения в жизни и абсолютизацией ее "горизонталь", забвением эфемерности и кратковременности самого человеческого существования.

Все это ярко иллюстрируется соответствующими примерами. Вот одна из таких иллюстраций - индийская легенда (нашедшая свое отражение и в европейской литературе). Согласно легенде, Нарада, ученик Кришны, попросил его показать ему майю. Вскоре он был послан учителем, находящимся в пустынном месте, за водой. Придя в близлежащую деревню, он встретил красивую девушку, забыл об учителе, влюбился, женился, создал семью, потерял ее во время наводнения... И очутился у ног учителя, спрашивающего, где же вода, которую он ждет уже полчаса. "И это - майя!" - вот рефрен, который сопровождает подобного рода иллюстрации в лекциях Вивекананды. Вот это преимущественно экзистенциальное, а не абстрактно-логическое осмысление ведантистских понятий вообще чрезвычайно характерно для него.

Когда же Вивекананда все-таки обращается к теоретическому истолкованию майи, то он трактует ее весьма неоднозначно. В одном из своих интервью (1897) он анализирует четыре возможные трактовки майи: (1) "неистинность" конкретных вещей ("оформленного и наименованного") ввиду их непостоянства и изменчивости по сравнению с вечно сущим; (2) "неистинность" космоса по сравнению с тем же вечно сущим ввиду его периодического созидания и разрушения; (3) "обманчивость" мира, в котором подлинно сущее предстает в форме иного (подобно тому как раковина кажется серебром, а веревка - змеей); (4) полная иллюзорность мира, который подобен "сыну бесплодной женщины" или "рогам зайца". В другом месте к этим традиционным сравнениям Вивекананда добавляет и такое (вполне в духе Льюиса Кэрролла), как "головная боль без головы".

Четвертый вариант трактовки майи Вивекананда категорически отрицает, считая его результатом нечеткости мышления. Третий вариант Вивекананда оценивает как адекватное выражение взглядов Шанкары и в общем относится к нему положительно.

Любопытно, однако, что и первый, и второй варианты он считает вполне адвайтистскими. Как подчеркивают индийские исследователи неоведанты, и, в частности, такой видный историк философии, как С. Чаттерджи, сам Вивекананда в своих работах нередко придерживается трактовки майи именно в смысле признания непостоянства и изменчивости (а не нереальности) мира.

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

Но дело не только в этой "расширительной" трактовке майи. Третье - и самое важное - обстоятельство, которое мы должны иметь в виду, говоря об отношении Вивекананды к традиционной адвайтистской майя-ваде, - это его иное по сравнению с Шанкарой понимание значимости действия вообще и карма-йоги в частности. Для Шанкары с его безоговорочным утверждением возможности освобождения лишь с помощью знания (и отрицанием синтеза

знания и действия в этих целях) "путь знания" имеет безусловный приоритет на все времена. Но Вивекананда выдвигает карма-йогу как наиболее подходящую для своей эпохи! Хотя Вивекананда постоянно обращается к ведантистским понятиям, говоря о силе незнания (авидья), о необходимости освобождения (мокша) от власти этой силы, его рассуждения не сводятся лишь к индивидуально-психологической трактовке карма-йоги. Дело в том, что само понятие мокши, равно как и связанное с ним понятие кармы глубоко переосмысливаются им.

Он выступает против фаталистической трактовки кармы, в особенности против признания предопределенности бедственного положения индийского народа. О карме Вивекананда пишет прежде всего как о законе связи не столько настоящего с прошлым, сколько настоящего с будущим: "Карма - это то, что предполагает способность и силу преобразовать сложившееся". Подчеркивание значимости человеческих проектов (и притом не только личных, но и общественных) самая характерная черта понимания кармы в неоведантизме Вивекананды. Не менее характерные изменения претерпевает и понятие мокши, которое трактуется у Вивекананды не только как индивидуальное, но и как коллективное "освобождение", достигаемое на определенной стадии эволюции общества. Это позволяло Вивекананде поставить вопрос о необходимости не только "внутренних", но и "внешних", не только индивидуальных, но и социальных предпосылок осуществления намеченного им идеала. В число их было включено и создание минимума материальных условий, позволяющих массам избежать голода, нищеты и болезней и тем самым способствующих пробуждению в них духовных интересов. По словам Вивекананды при слишком бедственном положении "нет ни бхоги (удовлетворения потребностей), ни йоги. Когда кто-то насытится бхогой, тогда он поймет и полюбит практику йоги".

Но не только в своем понимании майя-вады и ее импликаций Вивекананда отходит от позиций жесткой ортодоксии. В ряде других случаев он также выходит за рамки барьеров, поставленных еще в средневековье на пути к возможным неортодоксальным трактовкам адвайтистских идей.

Первым (и главным) из этих барьеров было учение о Ведах как уникальном вечном, безошибочном источнике познания реальности, право пользования которым жестко закреплено лишь за представителями высших сословий. В сущности все основные аспекты этого учения оспариваются Вивеканандой.

Начать с того, что Вивекананда дает такое толкование ортодоксальному тезису о вечности шрути, что от первоначального смысла этого тезиса фактически ничего не остается. По его мнению, Веда "вечна" лишь в том смысле, что в той части их содержания, которая верна, изложены законы, действовавшие и до создания данного памятника - в этом же смысле "вечны", скажем, произведения Ньютона. Отметим, что речь идет лишь о части содержания ведийского канона, а отнюдь не о каноне в целом. Дело в том, что Веда, с точки зрения Вивекананды, отнюдь не непогрешима. Он находит ряд представлений, содержащихся в Ведах и их философской части - Упанишадах, "грубыми" и заявляет: "Лично я приемлю в Ведах лишь то, что согласуется с разумом". Но ведь, с точки зрения ортодоксии (в том числе и адвайтистской) ошибочны могут быть лишь интерпретации Вед, а отнюдь не они сами! Но разум играет у Вивекананды принципиально иную роль, чем в построениях ортодоксов. У последних эта роль в полном смысле слова служебная. Для Вивекананды же разум обладает приоритетом по сравнению с верой: "Если религия рушится, когда ее исследуют с помощью разума, то, значит, она всегда была бесполезным, лишенным ценности суеверием, и чем скорее она исчезнет, тем лучше. Я полностью убежден в том, что абсолютное уничтожение ее в этом случае - лучшее, что может случиться".

Рассматривая содержание Вед с этих позиций, Вивекананда не только отбрасывает тезисы об их "несотворенности" и безошибочности, но и прямо пишет об эволюции представлений Вед, о постепенной выработке в них учения монистического идеализма. В свете сказанного ясно, что ортодоксальные представления об уникальности шрути как источника знания вступают в глубокий конфликт с идеями Вивекананды.

Но, пожалуй, самый острый конфликт между Вивеканандой и сторонниками адвайтистской ортодоксии возникает в связи с его протестом против монополии высших каст на изучение шрути. С негодованием пишет он о предписании, поддерживаемом Шанкарой, относительно заливания ушей шудр, услышавших чтение Вед, раскаленным оловом - "это дьявольское проявление старинного варварства". С сожалением отмечает "узость сердца" Шанкары, выступавшего за традиционные запреты и ограничения в том, что касается изучения ведийского канона. С презрением говорит о "фарисеях индуизма".

И здесь мы сталкиваемся еще с одним "выходом" Вивекананды за пределы барьеров, воздвигнутых Шанкарой на пути к возможному неортодоксальному истолкованию адвайты. Речь идет об учении относительно разных уровней познания и существования. Социальные импликации этой доктрины состояли в том, чтобы санкционировать систему кастовых различий и привилегий (включая привилегию на изучение Вед) как неизбежную и необходимую для "среднего" уровня. И вот против этих-то социальных импликаций учения об "уровнях" и восстает Вивекананда, усматривая в них проявление фарисейства. С его точки зрения, познание относительности и в конечном счете нереальности кастовых различий между людьми должно неизбежно сказываться и на уровне обыденного, повседневного их поведения, а не быть скрытой, эзотерической истиной.

Критическое размежевание с рядом аспектов традиционной адвайты в неоведантизме Вивекананды было прямо связано с позитивным использованием адвайтистских идей, разумеется, в переосмысленном и приспособленном для задач новой эпохи виде. Это ясно на примере таких выдвинутых Вивеканандой концепций, как концепция универсальной религии, ведантистской философии как "научной" основы этой религии и, наконец, практического ведантизма. Здесь выявляются те же три мотива, что и в ходе размежевания с наследием Шанкары. Это - мотив реформации (включая "очищение" религии от суеверий, предрассудков, фанатической нетерпимости к чужим мнениям), мотив просвещения (включая переосмысление традиционного соотношения веры и разума, признание высокого статуса науки и образования, подрывающих косные формы социального бытия) и, наконец, мотив гуманизма (включая признание прав людей на свободное развитие их способностей и отрицание средневековой системы привилегий и законов, принижающих человеческое достоинство членов "низших" каст). Упомянутые мотивы, в сущности, характерны для творчества большинства прогрессивных мыслителей Индии Нового времени.

Имея все это в виду, рассмотрим подробнее упомянутые концепции Вивекананды. С первой из этих концепций связано его учение об "универсальной религии". По мнению Вивекананды, все существующие в мире религии состоят из трех частей: философии, которая охватывает их основные принципы и характеризует их цели, мифологии, которая стремится представить эти принципы в более наглядной и конкретной форме, и, наконец, ритуала - части самой конкретной и наглядной и в то же время самой удаленной от философского ядра. Именно на "периферии" религий, как полагает Вивекананда, выступают бесчисленные различия, связанные как с особенностями психологического склада людей, так и со спецификой конкретно-исторических условий. Что касается упомянутого выше "философского ядра", то здесь различия оказываются значительно менее многочисленными и сводятся к осмыслению трех главных отношений человека к Богу: "внешнего", "внутреннего" и приводящего к идее тождества сущности обоих. Поскольку идея этого тождества выражена в адвайте, то она и становится у Вивекананды своего рода воображаемым идеальным "центром" совокупности религий, а другие виды веданты (двайта, вишишта-адвайта) - ступеньками на пути к нему. По этим ступенькам и располагаются у него существующие религии, в том числе мировые. Представляя все религии "включенными" в упомянутую устремленную к единой конечной цели цепь и в этом смысле выдвигая проект объединения их, Вивекананда в то же время отнюдь не призывает к унификации их мифологии и ритуала. Суть проекта Вивекананды отчетливо выявляется при сопоставлении его учения с реформаторскими идеями Рам Мохан Рая и Даянанды. Если у первого - своего рода "дистилляция" религиозных представлений и отказ от большинства

специфических черт индуизма, а у второго "воинствующий индуизм", то у Вивекананды - попытка выделить общую основу религии с сохранением (но одновременно и релятивизацией!) конкретных форм религиозного поклонения. А это соответствовало, с одной стороны, потребностям борьбы с религиозной нетерпимостью и межобщинной рознью, а с другой - стремлением опираться на отечественные, а не "импортированные" религиозные традиции.

Конечно, выдвинутый Вивеканандой проект объединения религий далеко не бесспорен (так, вряд ли с его помощью можно преодолеть типологические различия между мистико-пантеистическими и креационистскими доктринами). И все же он и во время его выдвижения, и в XX веке (материализовавшись в одном из главных направлений деятельности Миссии Рамакришны) немало послужил целям преодоления межрелигиозных (а в Индии и межконфессиональных) конфликтов.

Многие из мыслей Вивекананды были подхвачены крупнейшими веданристами первой половины XX в., такими, как Ауробиндо Гхош и С. Радхакришнан.

Впрочем, в концепцию Вивекананды были внесены и некоторые коррективы. Так, характерно, что Радхакришнан отказывается от иерархического расположения религий (сообразно видам веданты). С его точки зрения, осознание невыразимости Абсолюта (достигнутое не только Шанкарой, но и Платоном) ведет к своего рода равноправию всех попыток "выразить невыразимое", а значит, и всех религий, ни одна из которых не может претендовать на безусловное преимущество перед другими. Подобно Николаю Кузанскому и флорентийским платоникам, Радхакришнан считает различные религии скорее бесконечными лучами, сходящимися в одной "солнцеобразной" точке, нежели ступенями духовной пирамиды.

С другой, просветительской тенденцией в творчестве Вивекананды связана предпринятая им попытка продемонстрировать принципиальное соответствие как выводов, так и методологических принципов адвайты и современной науки. При этом уже в самой постановке проблемы четко выявлялась нетрадиционность неоведанристской ориентации. Ведь именно ограничение компетентности разума, подчинение его авторитету, спор со сторонниками самостоятельного значения не основанных на шрути логических построений при истолковании мира в целом были показательны для Шанкары. И это было, по существу, методологическим размежеванием не только со свободным от авторитета исследованием в философии, но и с возможной ориентацией такого исследования на научные образцы. Поэтому знаменитая формула Вивекананды о веданте как "научной религии" при всей ее апологетичности была в то же время глубоко нетрадиционной, генетически связанной с просветительскими установками.

Наконец, третья, гуманистическая тенденция также нашла свое яркое (а пожалуй, и ярчайшее) выражение в работах Вивекананды. Как известно, Вивекананда выдвинул концепцию так называемой "практической веданты".

Более того, он придавал ей совершенно особое значение, нередко связывая именно с ней специфику своего собственного учения или, по крайней мере, усматривая в ней его наиболее важный аспект.

Что же конкретно имел в виду Вивекананда, говоря о "практической веданте"? Во-первых, снятие всех запретов и ограничений на право ознакомления с адвайтистским учением, равно как и с его истоками (включая Упанишады как часть ведийского канона). Иными словами, открытие свободного доступа к адвайтистскому наследию для членов различных каст, в том числе и самых низших. Во-вторых, популяризацию этого наследия, изложение его идей на простом и доступном широким массам языке (как известно, это было сделано в многочисленных выступлениях и лекциях Вивекананды, а затем и в работах его учеников). И наконец, в-третьих, и это, пожалуй, самое важное, - преодоление "разрыва" между конечными итогами этого учения и поведением его сторонников в обыденной жизни, переосмысление жизненных реалий с точки зрения высших идеалов адвайты.

Эти установки, несомненно, реализованы в работах Вивекананды, и в особенности в

работах по йоге. Характерно его постоянное, настойчивое напоминание о внутреннем достоинстве всех людей, о том, что каждый "велик на своем месте" (как называется одна из глав "Карма-йоги"). И в самом деле, любое, даже наиболее "низкое" в социальном отношении место для "практического ведантиста" - лишь отправная точка в духовном совершенствовании, предел которого для всех один! Не менее характерно отношение Вивекананды к западным идеалам свободы, равенства и братства. Будучи настроен достаточно иронично к попыткам реализовать эти идеалы посредством социальных нововведений, построить "рай на земле", он в то же время относится вполне серьезно к самим этим идеалам. Для него они находят прочное основание в адвайтистских принципах.

Единство духовной природы всех людей для него - опора идеи братства, совпадение глубинной основы любого "Я" с основой мира - опора идеи свободы. Но, пожалуй, особенно показательны его выступления в пользу адвайтистски обоснованной идеи равенства (как равенства возможностей). Отметим, кстати, что абсолютное равенство в смысле "уравнивания" материального положения, статуса, сферы занятий и т. д. Вивекананда считает невозможным, а представления о нем - пародирующими идеал подлинного равенства. При всем том "никто не может быть ведантистом и в то же время признавать право на привилегии в умственном, физическом или духовном отношении... Откуда эти претензии на привилегии? Все знание скрыто в каждой душе, даже в душе самого невежественного человека. Если же там оно не проявилось, значит, у данного человека не было возможности для этого, окружение этому не благоприятствовало. При благоприятных обстоятельствах знание обнаружится и у него. Идея, состоящая в том, что какой-то человек от рождения выше другого, лишена смысла в веданте".

Как полагает Вивекананда, успешное продвижение к высшим человеческим идеалам лучше всего может быть достигнуто лишь при соединении характерного для Запада контроля над "внешней" природой и характерного для Востока контроля над природой "внутренней". Этому и служат все четыре йоги в его истолковании. Показывая узость эгоистических установок (гедонистических и утилитаристских - направленных на достижение удовольствия и пользы для себя либо для "своей" группы людей), они должны вести к расширению горизонта людей, к их постоянному выходу за рамки своего ограниченного способа существования посредством бескорыстного действия, бесстрашного познания, самозабвенной любви. И это, как полагает Вивекананда, позволяет сохранять оптимизм даже при самых неблагоприятных внешних обстоятельствах.

Впрочем, и к улучшению последних (пусть и относительно, и не являющемуся самоцелью) Вивекананда - в духе своего учения о соединении "йоги" и "бхоги", контроля над "внутренней" и "внешней" природой - относится далеко не безразлично. Улучшение условий жизни людей, ликвидация нищеты, голода и болезней, всеобщее образование, справедливое (не ущемляющее интересов тех, кто создает материальные и духовные блага) распределение - а Вивекананда проявляет, хотя и с оговорками, симпатии к социалистическим идеалам - и, наконец, свободное самоопределение наций, вносящих каждая свой вклад в сокровищницу мировой культуры, - вот его главные социальные ориентиры, неразрывно связанные с уже упомянутыми ориентирами духовными. Идеи Вивекананды оказали громадное воздействие на развитие философской и общественной мысли в Индии XX в. Б. Г. Тилак, Ауробиндо Гхош, С. Радха-кришнан, М. К. Ганди, Дж. Неру - все эти властители индийских (да и не только индийских) умов в той или иной мере испытали его влияние. За пределами Индии его имя и идеи также известны достаточно широко, чему способствовали и упоминавшиеся выше работы Р. Роллана, и деятельность Миссии Рамакришны. В наши дни идеи Вивекананды все так же актуальны. Так пусть же психологические прозрения, которыми так богаты работы Вивекананды, помогут их русскоязычным читателям в наше столь трудное время обрести более гармонические отношения с другими людьми, окружающим миром и собственным "Я".

Доктор философских наук В. С. КОСТЮЧЕНКО



С любовью,
электронная библиотека
Theosophy-Books.org

