

В. В. БРОДОВ

**ИНДИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
НОВОГО
ВРЕМЕНИ**



В. В. БРОДОВ

ИНДИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1 9 6 7

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

ПРЕДИСЛОВИЕ

Задача настоящего исследования — осветить с позиций марксистско-ленинской методологии основные моменты истории индийской философской и социологической мысли нового времени (1850—1917). Само собой 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.

Стоящая перед нами задача в высшей степени сложна и вместе с тем в силу ряда обстоятельств требует неотложного решения. Это обусловлено прежде всего тем, что по истории индийской философской и социологической мысли нового времени до сих пор нет обобщающих работ ни у нас, ни за рубежом. Правда, немарксистской литературы по Индии — особенно по религиозной и философской проблематике — имеется много, даже слишком много¹, но ее количество во многих отношениях обратно пропорционально ее научным достоинствам: тысячи раз повторяются одни и те же — чаще всего превратно истолкованные — сведения; в избытке встречаются различного рода реакционные идеалистические и мистические наслоения, искажения и т. д., и т. п.

¹ С. Чаттерджи и Д. Датта совершенно правы, отмечая, что только по буддизму «общая масса философских работ на различных языках настолько велика, что для полного ознакомления с буддийской философией не хватило бы жизни даже такого человека, который сочетал бы в себе эрудицию лингвиста и глубину мышления философа» (С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию. М., ИЛ, 1955, стр. 107).

Рассматриваемый нами период непосредственно предшествует современному периоду всемирной истории. Поэтому необходимо выяснить подлинный характер и особенности идейных предпосылок, подготовивших почву для восприятия и распространения коммунистических идей в Индии.

Необходимо также развеять миф о «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 Индии. Именно поэтому в Европу широко проникали самые вздорные, самые превратные сведения об индийской философской и социологической мысли. Современный индийский писатель Мулк Радж Ананд близок к истине, когда пишет, что «в Европе глубоко укоренилась традиционная легенда об Индии, основанная на некоторых фантастических представлениях о сказочно богатых магараджах, о столь же сказочно прекрасных баядерках, об охотах на тигров и слонов, о заклинателях змей, фокусниках, йогах и факирах, спящих на гвоздях, и, наконец, о мистических таинственных обрядах и обычаях, о глубокой, как бездна, не поддающейся исследованию душе народа, не доступной пониманию простого смертного»¹.

Для 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 уходят в далекое прошлое. «То, что мы называем *восточной философией*, — писал Гегель, — представляет собой вообще в гораздо большей мере *религиозный* способ представления и религиозное мировоззрение восточных народов, которые очень легко можно принять за философию...»².

¹ Цит. по кн.: Г. Зихровский. Индия без покрывала. М., ИЛ, 1957, стр. 9.

² Гегель. Соч., т. IX. М., Партиздат, 1932, стр. 108. См. также P. Deussen. *Outlines of Indian Philosophy*. Berlin, 1937.

Американский философ Гаррис (1835—1909) в своих многочисленных статьях характеризует индийскую философию исключительно как «отрицательный абсолютизм, абстракционизм и нигилизм»¹.

Эта точка зрения оказалась очень живучей и имеет сторонников и поныне. «В индийской мысли, — пишет современный индийский историк философии, — очень мало содержится того, что могло бы быть названо философией»². В 1957 г. в Принстоне (США) был издан объемистый сборник переведенных с санскрита текстов ведической литературы³. Весьма характерно, что в книге подобраны тексты по преимуществу религиозного содержания.

Наконец, отметим еще один момент.

Среди глашатаев колониализма широкое распространение получила концепция, согласно которой народы колониальных и зависимых стран вообще не способны к «подлинному» и самостоятельному философскому мышлению. Индийские философы являются «мудрецами низшей расы», — высокомерно писал англичанин Гау, — их «тропическое мышление» находится в состоянии «неподвижности и застоя»⁴. «Запад есть Запад, Восток есть Восток, — восклицал Р. Киплинг, — им никогда не сойтись»⁵. 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»⁶.

Реакционная политическая направленность буржуазной историко-философской мысли тесно связана с ее методологическими пороками. Исходя из идеалистического понимания истории буржуазные ученые игнорируют ма-

¹ W. T. Harris. A Collection of Essays. Chicago, 1936; см. также «The Monist», 1936, January, pp. 112—113.

² K. Satchidanandamurti. Evolution of Philosophy in India. Waltair, India, 1952, p. 36.

³ «A Source book of Indian Philosophy», ed. by S. Radhakrishnan and C. Moore. Princeton, 1957.

⁴ A. E. Gough. The Philosophy of the Upanishads. London, 1882.

⁵ Р. Киплинг. Избранные стихи. Л., Гослитиздат, 1936, стр. 46.

⁶ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. II. М., ИЛ, 1957, стр. 702.

териальные основы развития философской мысли и классовую борьбу как его главную движущую силу. Развитие философских взглядов и теорий, развитие идеологии вообще, по их мнению, происходит независимо от условий материальной жизни общества. 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 значительный вклад в науку: опубликовано большое количество подлинных текстов и их переводов на современные индийские и европейские языки, уточнены многие хронологические даты¹, 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»²; 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

¹ Отсутствие хронологических дат всегда ставило в очень затруднительное положение исследователя. «Система индийской философии, — писал 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» (М. Мюллер. Философия веданты. М., 1912, стр. 87).

² С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию, стр. 17.

³ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 7.

возможность противостоять разрушительному действию времени и превратностям истории»¹.

В том же плане освещают историю индийской философии многие буржуазные философы Европы и Америки. Так, проф. Т. Бернард, автор книги «Индусская философия», утверждает, что основные школы индийской философии исходят из признания одной и той же первичной реальности (субстанции). Но каждая из них рассматривает эту субстанцию по-своему: ньяя и вайшешика изыскивают средство ее познания, санкхья исследует ее «космическую эволюцию», йога — «индивидуальный аспект системы санкхья» и т. д.² 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».

Эта точка зрения не нова. В России, например, ее очень четко сформулировал профессор-теист Алексей Введенский, который считал, что все философские школы Индии явились результатом саморазложения религиозной философии брахманизма. «Эти школы, равно как и созданные ими системы, — писал А. Введенский, — разлагают непосредственную пантеистическую философию брахманизма на ее основные элементы, подобно тому как призма разлагает луч белого света на его составные цвета. Здесь мы видим самые разнообразные оттенки мысли, начиная от грубейшего материализма и атеизма до утонченнейшего идеализма и теизма»³.

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 систе-

¹ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 14; см. также: К. Satchidanandamurti. Evolution of Philosophy in India, Waltair, India, 1952; «The Indian Philosophical Congress», vol. I, 1950, p. 70.

² Т. В е р н а р д. Hindu Philosophy. N. Y., 1947, p. 6.

³ А. В в е д е н с к и й. Религиозное сознание язычества, т. I. М., 1902, стр. 502.

мы, признающие авторитет Вед, составляют лагерь ортодоксальной философии; философские системы, не признающие авторитета Вед, составляют 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 достойны быть отмеченными: двухтомный труд президента Республики Индии д-ра Сарвепалли Радхакришнана «Индийская философия»¹, пятитомный труд Сурендраната Дасгупты «История индийской философии», «Краткая история индийского материализма» Шастри, «Локаята даршана» Д. Чаттопадхьяя, «Очерки индийской философии» Хирянны, «Введение в индийскую философию» С. Чаттерджи и Д. Датта, «История индийской философии» М. Роя². Общим для всех этих трудов является то, что все они написаны с позиций идеалистического понимания истории и ограничиваются рассмотрением лишь древнего и средневекового периодов истории индийской философии³.

Аналогичную картину мы наблюдаем и в трудах «западных» историков философии: вся история индийской философии по сути дела сводится к истории трех «неортодоксальных» и шести «ортодоксальных» систем⁴.

¹ См. нашу рецензию на эту монографию в журнале «Вопросы философии», 1955, № 5, стр. 187—190.

² М. Рой — прогрессивный индийский историк философии. Оценка его книги, переведенной на русский язык, дана нами во вступительной статье к ней.

³ С. Радхакришнан из 1305 страниц своей монографии лишь семь страниц отводит «современному положению» (т. е. концу XIX — началу XX в.), да и то лишь для того, чтобы высказать несколько полемических замечаний в связи с «духовной интервенцией» империалистического Запада. «В настоящее время, — пишет он, — великие религии мира и различные течения мысли встретились на индийской земле. Контакт с духом Запада разрушил мирное довольство недавних времен» (С. Р а д х а к р и ш н а н. Индийская философия, т. II, стр. 696).

⁴ См. М. М ю л л е р. Шесть систем индийской философии. М., 1901; Т. В е р н а р д. Hindu Philosophy. N. Y., 1947; Н. R. Z i m m e r. Philosophies of India. L., 1951 и др.

Наибольшее внимание исследователей привлекает к себе объективно-идеалистическая система веданта¹. 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 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, т. е. 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. Вот, например, что говорит известный историк философии Д. М. Датта. В «Философском обозрении» (1948) он 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, — пишет он, — которые заслуживают особого внимания в этот критический период нашей планеты, следующие:

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

2) ее практическое требование, 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 сознание, что наши моральные или религиозные обязанности относятся ко всем людям, а не только к членам нашей собственной группы, страны или расы;

¹ При этом исследовании, как правило, завершаются рассмотрением взглядов Шанкары (VIII в.) и Рамануджи (XII в.).

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 необходимы, 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 однобока, неполна. Дело в том, что в 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 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 собст-

¹ D. M. Datta. The Contribution of Modern Indian Philosophy to the World Philosophy. («The philosophical Review», 1948, vol. LVII. November, p. 571).

венного влияния в стране, они перед лицом растущей массовой борьбы против колониального господства проявляли все большее стремление выступать единым фронтом. Колонизаторы активно поддерживали реакционеров.

Не были однородны и прогрессивные силы. Так, например, Вивекананда — ученик и последователь Рамакришны — в решающих пунктах своего учения, особенно в социологических взглядах, настолько далеко отошел от своего учителя, что практически очень 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 врагов, но «не бороться со злом, возвращая зло за зло», то Вивекананда резко выступал против теории «непротивления». Если бы, говорил он, некоторые из нас стали осуществлять идеал непротивления на практике, то всё общественное здание рухнуло бы; злые завладели бы нашей собственностью и нашей жизнью и поступили бы с нами по своему усмотрению. Если бы был осуществлен идеал непротивления, то он привел бы к катастрофе.

Другой пример. Если Бал Гангадхар Тилак в ходе активного участия в национально-освободительной борьбе индийского народа из года в год становился все более и более зрелым, опытным и закаленным политическим бойцом, 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, буквально замкнулся в своем ашраме, приняв образ жизни йогов, а затем (в 30-е годы) — в соответствии с «эволюцией» своих общественно-политических взглядов — переметнулся в лагерь реакции.

* *
*

Наше исследование посвящено истории индийской философии нового времени. Однако мы вынуждены начать свое изложение с развернутой историко-философ-

ской «справки». Дело в том, что, во-первых, теоретические истоки индийской философии XIX — начала XX в. уходят в глубокую древность. Во-вторых, от древности в современность перешла почти вся совокупность философских категорий и терминов, а также существенная часть философской проблематики. В-третьих, если бы мы встали на путь комментирования всей этой терминологической и понятийной специфики в сносках, наша монография стала бы очень громоздкой и неудобочитаемой. В-четвертых, размеры «справки» дают 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.

Историко-философская справка охватывает два периода — древний и раннее средневековье — и образует собой первую главу под названием «Литература, источники, проблематика».

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.

Предисловие, первая и вторая главы составляют первую часть монографии.

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

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава первая

ЛИТЕРАТУРА, ИСТОЧНИКИ, ПРОБЛЕМАТИКА

§ 1. ВЕДИЧЕСКИЙ ПЕРИОД (прибл. 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* — букв. «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 установленной 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 представляют собой комментарии и дополнения к Самхитам, составленные в более позднее время. Поэтому Самхиты называют собственнo 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, однако, Брахманы имеют своим истоком Самхиты, то относящиеся к ним Араньяки или Упанишады также примыкают к Самхитам. Следовательно, вся эта 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.

Много спорного имеется и в освещении вопроса об общественном строе Индии в период создания ведической литературы. Высказываются самые различные взгляды на характер индийского общества того времени. Наиболее близкой к истине представляется нам точка

зрения советских индологов, изложенная во «Всемирной истории»¹.

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 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 10 500 стихов, что равно «Илиаде» и «Одиссее» вместе взятым) является Ригведа («Веда гимнов»; «риг» — хвалебный стих, песнь, гимн). Она делится на десять книг, или мандал (букв. «круг», цикл). Гимны Ригведы складывались в отдельных родоплеменных группах и в ранних

¹ См. «Всемирная история», т. I, гл. XXV. М., Госполитиздат, 1956.

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 полностью зависят от этих жертв.

Прошли многие столетия, прежде чем составленные в различное время и в различных районах Индии гимны были сведены в особые сборники — Самхиты. По справедливому замечанию академика Ф. Ф. Фортунатова, составители самхиты Ригведы «руководились 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 иные не имеют отношения к богочитанию. В позднейшей практике произнесение священных гимнов Ригведы было также соединено с отправлением обрядов жертвоприношения (как и произнесение *yajus* и *sāman*)¹ и лежало на обязанности жреца... Но не в этом состояло первоначальное назначение сборника»².

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.

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 счи-

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

² Ф. Ф. Фортунатов. *Sāmaveda — Aranyaka — Samhita*. М., 1875, стр. 8.

таются наиболее «авторитетными», подлинными Ведами. Атхарваведа же, по мнению ряда ученых, была оформлена позднее и возникла в другой социальной среде¹. 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, имеющие в основном ритуальный характер. Их появление было вызвано изменившимися условиями жизни общества, прежде всего, по-видимому, 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 задобривании богов, а о том, чтобы с помощью жертвы заставить бога дать то, что люди считали нужным. Жертвоприношение, можно сказать, приобретало большее значение, чем сами боги.

Брахманы, как литература комментаторская, в философском плане не имеют большой ценности. Тем не менее они являются связующим звеном между Самхитами и Упанишадами и в них получили свое дальнейшее развитие некоторые важные категории древнеиндийской философии (в Шатапатха-брахмане, например).

Позднее других частей Вед были составлены Араньяки и Упанишады.

¹ См. С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 96.

² «Старое название Атхарваеды — «Атхарвангирасах» («Antharvāṅgīrasah») — 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» (С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 99).

Араньяки (букв. «лесные»; лесные тексты) — это в основном правила поведения для отшельников, стариков, которые удалялись в лесные скиты, или отшельнические шалаши, чтобы доживать там свой век в философском размышлении об истине и ее природе.

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 полулегендарного мудреца. Не удивительно, 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; они напоминают неуправленную стенограмму. Правда, это имеет и положительную сторону: мы видим «лабораторию мышления» первых философов.

Ведическая литература по своему содержанию исключительно богата и разностороння. Она имеет огромное значение для исследования истории философии, религии, права, психологии, этики, эстетики, языка, естествознания и, наконец, самих форм общественной жизни Древней Индии.

Для историка философии представляет особый интерес тот факт, что самхита Ригведа является древнейшей из известных человечеству книг, включая самые ранние произведения (гимны) поэтов Древнего Египта, Израиля или Греции.

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 па-

дает?»; «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 мир¹. 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 гимн². 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 тапаса³ зародилось Единое.
Покрытое пустотою.

¹ 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.

² Ведические гимны названий не имеют. Некоторые ученые называют этот гимн — «по содержанию» — гимном о создании (творении), другие — по начальному тексту (*Nāsad* означает «не было») — гимном *Nāsad*ия (см. Aufrecht. *Die Himnen des Rigveda*. II, 430; С. Радхакришнан. *Индийская философия*, т. I, стр. 81—84).

³ Понятие *tapas*, часто встречающееся в Упанишадах, в первом его значении, по-видимому, означало «тепло», но не всякое тепло, а подобное тому, которое создает птица своим телом при высиживании яиц. Так как высиживание вызывает упадок сил и изнеможение, *tapas* 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.

И началось (тогда) с желания,— оно
 Было первым семенем мысли.
 Связку сущего и не-сущего
 Отыскали, воспримля в сердце, прозорливые мудрецы.
 Вервь их ¹ простерта поперек. Было ли
 Внизу (что), было ли вверху?
 Носители семени были, силы были. Вождедение —
 Внизу, усилия — вверху.
 Кто поистине знает, кто 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». Эти строки написаны более трех тысяч лет назад. Но как они напоминают знаменитое гегелевское «Weder Sein, noch Nicht Sein». «Начало... — писал Гегель в «Науке логики», — содержит в себе и то и другое, бытие и ничто; оно есть единство бытия и ничто, или, иначе говоря, оно есть небытие, которое есть вместе с тем бытие, которое есть вместе с тем небытие» ³.

Вряд ли есть основания говорить о том, что мысль Гегеля о начале как о «неразличном единстве» бытия и небытия была предвосхищена именно в космогоническом гимне Ригvedы. Гимны аналогичного содержания мы находим у многих древних народов как Восточного, так и Западного полушарий. Вместе с тем следует отметить, что, в отличие от объективного идеалиста Гегеля, у авторов космогонических гимнов заметна тенденция, отдельные ростки стихийно-материалистического мировоззрения. Если для Гегеля началом всех начал является мировой дух, то для авторов космогонического гимна Ригvedы — вещество, какой-то «материал», лежа-

¹ Связь сущего и не-сущего (?).

² Перевод В. А. Кочергиной. См. «Древнеиндийская философия». М., 1963, стр. 35.

³ Гегель. Соч., т. V. М., Соцэкгиз, 1937, стр. 58.

щий в основе всех предметов и явлений космического пространства. Единое (Екат), согласно авторам гимна, всегда существовало, ни от чего не родившись; это — предвечно сущее, от которого рождается все: весь космос, вся вселенная — Солнце, Земля, небо, вода, воздух 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 мысли¹.

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 Ригvedы, по нашему мнению, в основе своей является произведением реалистическим с ясно выраженными элементами стихийного материализма и диалектики.

¹ «Вождление», желание проявить себя, первое движение сознательной воли, должно предшествовать действию. Употреблено тут слово *кама*. Оно же впоследствии стало означать «любовь» и сделалось именем бога любви. В греческой мифологии мы видим совершенно то же и греческое «Эрос», и латинское «Cupido» означают буквально «желание» (З. А. Рагозина. История Индии времен Ригvedы. СПб., 1905, стр. 467).

Важно отметить также, что мысль («семя мысли») рассматривается в гимне как физическая способность, т. е. свойство материи, а не духа или души.

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. Но, к сожалению, С. Радхакришнан в данном случае не одинок. Аналогичные попытки мы встречаем у М. Мюллера², С. Дасгупты³, Ауробиндо Гхоша⁴ и других буржуазных историков индийской философии.

Приписывать авторам космогонического гимна такие понятия, как «абсолют» или «трансцендентное сознание», нет абсолютно никаких оснований. Этих понятий в гимне попросту нет, да 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. Кроме того, если мы обратимся к аналогичным (космогоническим) гимнам других стран и народов, то увидим, что и в них нет никаких следов объективного идеализма.

Так, например, в вавилонском «Гимне о сотворении» («Энума элиш»), относящемся приблизительно к сере-

¹ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 82—83.

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

³ См. S. Dasgupta. History of Indian Philosophy, vol. I. Cambridge, 1952.

⁴ См. S. Aurobindo. On the Veda. Pondicherry, 1956.

дине 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 противоречию 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 чащах нагорных лесов многотенных; Также еще родила, ни к кому не всхлотивши 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

¹ Гесиод. Теогония. См. В. В. Вересаев. Полн. собр. соч., т. 10. М., 1930, стр. 105.

которой сейчас находятся Мексика и Гватемала, они встретили там ряд индейских племен, обладавших сравнительно высокой степенью культуры. У племени Киче (guiche) была обнаружена книга под названием Popol Vuch («Книга Общины»), содержащая 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 расступилась и из нее показалась Земля; когда появились высокие горы, вода разделилась и между холмов свободно потекли ручьи...»¹.

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

По меньшей мере недоумение вызывает позиция некоторых советских философов, которые вообще отказываются видеть какое-либо философское значение гимна Насадии. По мнению И. М. Кутасовой и А. М. Пятигорского, «по своему содержанию он (гимн.— В. Б.) является чистым мифом, а по функции (в силу включения в культовый сборник) — чистым культом»².

Мифология — это мышление на определенной ступени человеческого развития. Формой мысли является слово (кстати сказать, «миф» по-гречески и означает «слово»). «Всякое слово (речь), — писал В. И. Ленин, — уже *обобщает...*»³. Таким образом, миф всегда представляет собой то или иное обобщение. Что же касается мифологии в целом, то она, как система первобытного мышления, не может не содержать в себе мировоззренческого элемента, в том числе и зачатков философской мысли⁴.

¹ См. мексиканский журнал «Filosofia y letras», 1954, № 55—56, стр. 180.

² «Вопросы философии», 1963, № 12, стр. 169.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 246.

⁴ Там же, на стр. 329—330, В. И. Ленин пишет: «Идеализм первобытный: общее (понятие, идея) есть *отдельное существо*. Это кажется диким, чудовишно (вернее: ребячески) нелепым... Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (=понятия)

Более широко философские проблемы разработаны в Упанишадах. Большое место здесь занимают поиски первоосновы бытия, стремление выяснить 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 субстанциального 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 размножиться. И он разгорячил себя через тапас². 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

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)».

¹ Ср. Ригведа. X, 129.

² См. примеч. 3 к стр. 19.

концепции исходят из того, 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 лишит 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, вяна, удана, самана)².

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

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. Дойссеном.

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 дыханием, с одной стороны, и мыслительно-чувственными процессами в организме человека — с другой.

Слово *brah̥ma* имеет в ведических текстах несколько значений: брахман — член варны жрецов (брахманов); Брахманы — часть Вед; Брахма — имя одного из ведических богов; наконец, Брахман¹ — философское понятие, которое в свою очередь употребляется в различных значениях, что свидетельствует о сложности процесса становления философских категорий в ведической литературе.

В некоторых текстах понятие Брахман обозначает обобщенное, 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» (Брихпада-

¹ Относительно 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» (Zaehner R., *Hindu and Muslim Mysticism*. L., 1960, p. 23—24). Так Брахман стал лишеной личной аспекта субстанцией, абсолютом. Теизм — в противовес безличному Брахману — появляется лишь в позднейших Упанишадах:

«Владыка окутал (собой) все это.

Все, что движется в этом движущемся мире», — утверждает «Иша-упанишада». Здесь личный бог рассматривается как нечто более высшее, чем Брахман. Своего апогея теистическая тенденция достигает в «Шветашватаре-упанишаде» и особенно в «Бхагавадгите», где бог устами Кришны возвещает: «великий Брахман есть мое чрево, в нем я взращиваю свое семя, через него возникают все несамосущие создания» (p. 49).

Академик Б. Л. Смирнов, ссылаясь на то, что в санскрите существуют два слова: *Brah̥man* и *Brahmān* (оба мужского рода), указывает, что первое обозначает абстрактное философское понятие, близкое понятию «Нирваны»; второе — означает «молитва», сборники молитвенных гимнов Вед; персонификация этой идеи — личный бог, Брахман. Б. Л. Смирнов совершенно прав, по нашему мнению, когда замечает, что, поскольку в русском языке слово Брахман склоняется по мужскому склонению, от читателя ускользает важнейший грамматический момент, подчеркивающий идею безатрибутивности Брахмана. С точки зрения строгого формализма, следует сохранить точность транскрипции, но это, несомненно, затрудняет чтение для неспециалиста, несанскритолога. Правильнее было бы писать не Брахман, а использовать слово с окончанием среднего рода — Брахмо (см. «Махабхарата», VII, ч. 2. Пер. с санскрита, послесл., примеч., толковый словарь академика АН ТССР Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1963, стр. 90).

раньяка-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. Тайктирия-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 «отмыслить» все его «вселенские» члены, то его «опорой» оказывается «вселенское» дыхание, всеобщий атман, абсолютная душа, тождественная Брахману.

«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 Упанишатам, «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» (Катхупанишада, 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, например, 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 за-

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

ниматься 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. 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. Сновидения авторы Упанишад считают вторым, более высоким видом 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, т. е. полностью «отключается» от всех — даже самых «тонких» — связей с материальным миром, сливается со всеобщим атманом, становится 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; Катха-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» (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

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

системы делятся на две большие группы: ортодоксальные (правоверные, признающие авторитет Вед) и неортодоксальные. К числу ортодоксальных относятся, главным образом, шесть основных школ: веданта, мианса, санкхья, йога, ньяя и вайшешика. К числу неортодоксальных — три: школа чарваков-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 Веды 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 субстанциальном 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 посюстороннего

¹ Мы согласны с Б. Л. Смирновым, что «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 *ṣīla*, т. е. поведение, нежели *ṣaddha*, 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...» («Махабхарата», VII, ч. 2, стр. 88).

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

Приводим эту притчу в кратком изложении.

Однажды один правоверный индус воспылал 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 должным 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 он злобен, не гневался на меня, а любезно приветствовал, когда ты меняпустишь». 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 много 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».

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, кото-

¹ «Божественный огонь» — это душа, которая, согласно Катхупанишаде, является бессмертной и составляет сущность человека.

² Эта же мысль встречается и в других упанишадах. Так, в Шветашватара-упанишаде (II.14) записано: «Когда истинная природа собственного атмана становится как бы светочем, видят, сосредоточиваясь, истинную природу Брахмана».

рые она ему предлагала, не соблазнили его. И Смерть продолжала: «Люди, ослепленные богатством и думаящие, 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 людях¹. Атман — это высшее начало жизни — не может быть постигнут ни посредством священных книг Вед, ни разумом, ни наукой. Только тот постигает атман, кого избирает бог. Тот, кто постиг атман, избегает смерти. Кто распознает беззвучный, неосязаемый, не имеющий ни облика, 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 услышать приближение смерти, как снова и 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

¹ Речь идет о том, что атман, как абсолютная душа, пребывает в человеке в форме индивидуальной души («внутренний атман»).

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 это счастье, весь этот мир... Но за приливом жизни идет неизбежно отлив. Все проходяще: наслаждение и страдание, богатство и нищета, даже сама жизнь. Все проходит...¹ Ауробиндо Гхош, выделяя главное в предмете современной индийской философии, писал: «Что было до рождения и что будет после смерти — таковы вопросы»².

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.

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.

§ 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

¹ См. С. Вивекананда. Практическая веданта. М., 1912, стр. 52.

² Sri Aurobindo. The Life Divine. Pondicherry, 1955, p. 885.

форма Упанишад постепенно сменялась формой сутр¹.

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 наслаивались одно на другое. По создавшейся традиции последующие мыслители, даже самые крупные, выступали не как творцы новых систем, а лишь как толкователи древней традиции. Само собой разумеется, что в «тайнопись» сутр каждый толкователь мог вкладывать (и действительно вкладывал) свой смысл, а последующие толкователи, объясняя взгляды более раннего и потому более авторитетного толкователя, 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 существу².

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»³.

¹ Сутра (букв. «нить») — афоризм или собрание афоризмов, излагающих суть философского мировоззрения.

² «Махабхарата», VII, ч. 2, стр. 106.

³ Там же.

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.). Чарваки-локаятики — материалисты. Однако было бы грубейшей ошибкой ограничивать «линию Брихаспати» материализмом чарваков-локаятиков. Это означало бы сужение социальной базы и уменьшение значения индийского материализма и явилось бы извращением действительной истории. Фактически материалистическая тенденция присуща буквально 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.

1. 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.

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

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

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

5. Несогласие и борьба с точкой зрения, согласно которой знание является эзотеричным, врожденным или интуитивным (мистическим).

6. 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 Падмапуране — мы находим следующую запись: «Один человек, по имени Канада, открыл великое учение, называемое вайшешика. Готама составил шастры ньяи, 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 неблагочестивым учением буддизма».

Приведенное место из Падмапураны цитирует и Виджнянабхикшу — крупнейший представитель философии санкхья. 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 простых 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, 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 поедать 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 элемен-

та: 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, Дхишан 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».

В области теории познания (особенно это относится к раннему периоду) чарваки стояли на позициях наивного сенсуализма. Признавая ощущения и восприятия единственными источниками познания, они, однако, 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. Больше 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. Они слишком ограниченно и узко понимали человеческую практику и ее роль в процессе познания. 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.

Говоря о причинах недоверчивого отношения чарваков к абстрактному «уму» человека, следует указать еще на один очень важный момент. Речь идет о классовой направленности философии чарваков. Для них важно было, прежде всего, нанести сокрушительный удар по идеологии брахманизма. «Материалисты, — писал Джавахарлал Неру, — нападали на авторитет и на непогрешимость канонов 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 избавиться 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.

¹ Дж. Неру. Открытие Индии. М., ИЛ, 1955, стр. 99.

² Там же, стр. 98. Эту же мысль мы находим во многих других исследованиях, посвященных истории индийской философии. Видный ученый-марксист Д. Чаттопадхья пишет: «Мы располагаем лишь несколькими фрагментарными отрывками из локаяты, 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 локаяту приходится, отправляясь от враждебно настроенных свидетельств о ней» (Д. Чаттопадхья. Локаята даршана. История индийского материализма. М., ИЛ, 1961, стр. 11—12).

Таким образом, подлинники произведений чарваков до нас не дошли; сохранились лишь некоторые выдержки из них (на санскритском языке). См. Madhva Aṣṭaṅga. Sarvadarśanasamgraha. L., 1904; Kṛṣṇa Miśra. Prahodha Candrodya, 1911; Saṃkara. Sarvasiddhasamgraha. Calcutta, 1929; Jayaraśi Bhāṭṭa. Tattvopapleva-simha. Varoda, 1940.

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 воздух¹. Элементы «самодейтельны»; им внутренне присуща своя сила (svabhāva).

2. Существует только «этот мир» («лока»); никакого потустороннего, загробного мира нет². 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 наша, — писали черваки, — 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?»³.

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 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»⁴.

¹ Отсюда одна из наиболее вероятных версий о происхождении названия «чарвака»: «чар» — четыре, «вак» — слово («четыре слова»).

² «Лока» означает мир, поэтому древнеиндийских материалистов иногда называют «локаятиками». Этимология слова «лока»; «то, что распространено среди народа»; «то, что есть по существу своему мирское».

³ См. С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 236.

⁴ См. там же, стр. 233.

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 (*pratyakṣa*). «Только то существует, что может быть непосредственно воспринято. То, что невоспринимается, не существует; не существует именно потому, что оно невоспринимается»¹. 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 внутренние². Внешние восприятия связаны с деятельностью пяти органов чувств. Внутренние восприятия возникают в результате действий разума (*manas*).

Соответственно и само «знание» подразделяется на два вида (или формы). Первый вид (форма) знания возникает в результате контакта органов чувств с предме-

¹ См. М. R a n g a c a r y a. (Ed. and transl.). Sankaracarya's (attributed to) The sarva — siddhanta — samgraha. Madras, 1909, p. 2.

² См. Madhva A c h a r y a. Sarva — Darṣana — Samgraha. Transl. E. B. Cowell. L., 1914, p. 6.

тами внешнего мира. Второй вид (форма) знания может возникнуть 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) — философская 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 внешних 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: «Когда происходит соприкосновение

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» (Д. Неру. Открытие Индии, стр. 190).

или контакт (санникарша или самбандха) органов чувств (индрия) со своим объектом, тогда мы получаем достоверное познание. Такое познание носит название пратьякша джняна (чувственное познание)».

Мышление, способное вести человека к достижению истины, или «познание в согласии с реальностью», возможно, согласно найяикам, лишь при наличии четырех 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 праманах. Всего признавалось четыре вида праман: восприятие (*пратьякша*), 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 ньяя 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.

Позднее, в эпоху раннего средневековья, когда вместо религии брахманизма утвердился индуизм и натиск религиозной ортодоксии на материализм усилился, в рядах найяиков 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 субстанциального бытия и т. д. Вместе с тем атеистическую линию Готамы продолжали отстаивать Ватсьяяна, Уддйотакара и Вишванатха.

Следует заметить, что в трудах современных буржуазных ученых по истории индийской философии дает себя знать неумение исторически подойти к философии ньяя. Говорят о ней вообще, «в целом», но в пределах

¹ М. Рой. История индийской философии. М., ИЛ, 1958, стр. 416.

этого «целого» имеется в виду прежде всего средневековая ньяя, а точнее сказать — ее теистические и идеалистические привески¹. 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.

По философии вайшешиков мы располагаем серьезным марксистским исследованием Е. И. Гостевой², которая убедительно показала, 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 естественнонаучными 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

¹ J. S i n h a. History of Indian Philosophy. Vol. II, 1952; Н. Z i m m e r g. Philosophies in India. L., 1951; С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию, стр. 197; С. Радхакришнан. Индийская философия, т. II, стр. 150—152.

² См. Е. И. Гостева. Философия вайшешика. Ташкент, 1963.

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»¹.

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 линии². Таким образом, необходимость была дополнена случайностью; движение атомов было признано свободным.

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

Если, по Демокриту, атомы находятся в вечном и непрерывном движении³, то Канада считает атомы не-

¹ М. Рой. История индийской философии, стр. 356.

² См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 45.

³ «Безначальны, — писал Демокрит, — причины того, что ныне совершается; искони, с бесконечного времени, они в силу необходимости предсуществуют, предваряя без исключения все [когда-либо] бывшее, [ныне] существующее и будущее» («Материалисты Древней Греции». М., Госполитиздат, 1955, стр. 64).

подвижными, инертными, лишенными внутреннего движения¹. Движение атомов — это их соединение и разъединение, механическое перемещение. Причина движения — воздействие внешнего предмета. Это «видимая» причина. Кроме видимой (осязаемой, наглядной, доступной восприятию) причины Канада постулирует существование «невидимой» (*адришта*) причины, которая рассматривается как первопричина движения всех атомов. Сила адришты — «природная», но не божественная².

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 санкхья³

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

Исходное положение Капилы: мир — материален. Материя (*пра́крити*) — первооснова всего сущего, она вездесуща, вечна и едина. Движение пракрити так жеечно, как и она сама. Изначальная пракрити не обусловлена никакой внешней причиной, ибо материя (*пра-*

¹ «Вайшешика-сутра», 5. I. 15.

² R. G a r b e. The Philosophy of Ancient India. Chicago, 1899, p. 23.

³ Относительно происхождения названия этой философской системы среди индологов нет единого мнения. Существуют два основных значения слова *sankhya*: 1) счет, исчисление; 2) углубленное обдумывание, рассуждение, исчисление «рго» и «contra», 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 значения слова

По мнению Б. Л. Смирнова, значение слова «санкхья» близко русскому «любомудрие» и греческому «философия», «диалектика».

крити) 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» («Санкхья-карика», шлока IV).

Капила признавал объективность причинно-следственных связей в природе, саморазвитие природы от низших форм к высшим. В первой шлоке «Санкхья-карики» говорится: «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 санкхья, все (всякое явление) имеет свою материальную причину. При этом отношении между следствием и причиной мыслятся таким образом, что первое всегда наличествует («пребывает»)

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 157.

во втором¹. Санкхья выдвигает следующую аргументацию:

1. 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.

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

3. 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-вада².

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 непричинна; продукты зависимы, а пракрити

¹ 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 глине, то для чего в таком случае нужен гончар?). Учение (*вада*) о том, что следствие не существует в его материальной причине до того, как оно порождено, иногда называют «арамбха-вада», т. е. учением о зарождении нового в следствии.

² 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.

независима; продуктов много, они ограничены в пространстве и времени, а пракрити одна, она всепроникающая и вечна»¹.

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» (см. Карика, XIII). 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 взаимобусловливают друг друга. Они связаны так же тесно, как пламя, масло и фитиль лампы (см. там же).

Ф. И. Щербатской рассматривает гуны как своего рода «начала»: масса (тамас), энергия (раджас) и сознательное начало (саттва)². В природе все и вся как бы «заряжено» этими тремя началами. Взаимодействие между 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 сродства; тогда получается неравное давление в разных частях материи и вместо единой безразличной материи постепенно образуются тела, различающиеся друг от друга»³.

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

¹ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. II, стр. 229.

² С. Дасгупта (A History of Indian Philosophy. vol. I, Cambridge. p. 243—244) саттву понимает как intelligence stuff (материя мысли), раджас — как energy stuff (материя энергии) и тамас — как mass stuff (материя массы).

³ Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии. «Отчет о деятельности Российской академии наук за 1923 год». Л., 1924, стр. 11.

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»¹.

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. «Санхья рассматривает процесс миропроявления, — пишет Б. Л. Смирнов, — как упорядоченное развитие материи от более тонких ее форм до наиболее плотных, которые называются «великими сутями» или «плотными сутями» (*mahābhūta*). Эти «сутьи» аналогичны «стихиям» греков, только то, что в греко-римской философии называлось «пятой сущью» (*quintessentia*), санхья называет первой сущью — пространственностью *ākāṣa*»².

Мы не ставим перед собой задачу рассмотрения взаимосвязей и взаимоотношений между гунами и «сутьями», 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 санхья — 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), которые отрицали существование материи как бытие «общего», называя ее «пустой абстракцией», и признавали материю лишь как бытие индивидуальных вещей. Подлинно материальны, с этой

¹ Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии. стр. 12.

² «Махабхарата», VII, ч. 2, стр. 165.

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 предметы. Философы, занимавшие подобную позицию, не понимали диалектики единичного и общего, отрывали единичное от общего.

Не избежали этой ошибки и философы школы санкхья. Однако в их позиции был один весьма существенный отличительный признак: допуская отрыв единичного от общего, они признавали 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» (Карика, VIII).

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

При рассмотрении вопроса о соотношении между двумя формами (или, быть может, лучше сказать — состояниями) материи (пракрити) в качестве аналогии невольно приходит на память кантовское удвоение мира: ноумен и феномены¹. Однако в философии санкхья нет ни грена субъективного идеализма.

Камнем преткновения для авторов санкхья явился вопрос о происхождении сознания. Отвергая идеалистическое учение о том, что сознание есть свойство атмана, санкхья не разделяет и наивной концепции чарваков, считавших мысль материальной.

¹ Такую аналогию провел Б. Л. Смирнов. «Санкхья говорит, — пишет он, — что материя, как таковая, как равновесие гун, есть прахана, основа ткани. Как, выражаясь языком Канта, непознаваема «вещь-в-себе», так непознаваема прахана — пракрити в состоянии равновесия гун. Познаваема лишь пракрити в состоянии нарушения равновесия гун, то есть познается лишь динамика гун, а не прахана, познается переход от чистой потенции (avyaktam) к актуальности (vyaktam)» («Махабхарата», VII, ч. 2, стр. 162).

М. Рой считает, что «для объяснения возникновения сознания он (Капила.— В. Б.) создал или придумал пурушу...»¹.

Пуруша, по определению Капилы,— это всеведущий, очень тонкий элемент, который, в отличие от пракрити, обладает сознанием. Практики — объект, материя; пуруша — субъект, сознание. Есть основание полагать, что Капила опасался идеалистического истолкования своего положения, ибо в его сутрах имеется мысль о том, что пуруша не рассматривается как синоним активного, созидательного атмана. В отличие от атмана, говорил Капила, пуруша ничего не создает, он пассивен, «он лишь пассивный свидетель», активна только пракрити и т. д. Практики — 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.

Некоторые индийские историки философии склонны преувеличивать идеализм школы санкхья. Они критикуют Капилу за «отступления» от идеализма, объявляют учение о пракрити «уступкой» материализму. Такова, например, позиция С. Радхакришнана. «Если принять точку зрения санкхьи 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»².

Противоположную позицию в оценке философии санкхья занимает М. Рой. «Основная слабость ее,— пишет он,— состоит в отрицании историчности развития. Если бы в философии санкхья утверждалось, что на определенной ступени развития мира из вещей возни-

¹ М. Рой. История индийской философии, стр. 234.

² С. Радхакришнан. Индийская философия, т. II, стр. 287.

кает 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»¹. Справедливо критикуя «антиисторичность» (метафизичность) философии санхья, М. Рой, к сожалению, сам допускает ошибку, когда сравнивает («уподобляет») материализм Капилы с материализмом французских философов XVIII в.² Дело в том, что французский материализм XVIII в. был историческим продуктом качественно иной эпохи, иного класса, был иным по своему содержанию³.

Такова краткая характеристика материализма школы санхья.

Элементы материализма в джайнизме⁴

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

Исходное положение джайнистов: первооснова всего сущего (субстанция) делится на протяженную и непротяженную⁵. 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 слова⁶. Неживые субстанции (*адживы*) — «объекты» —

¹ М. Рой. История индийской философии, стр. 235.

² См. там же, стр. 232.

³ С марксистских позиций философское учение санхья (периода средневековья) обстоятельно исследовано Н. П. Аникеевым (см. его книгу «О материалистических традициях в индийской философии». М., «Наука», 1965).

⁴ Имеется в виду не религия джайнизма, а философская идеалистическая система, которая оформилась в период VI—II вв. до н. э.

⁵ Непротяженная субстанция в учении джайнизма детально не рассматривается. О ней говорится лишь, что она «вечна, бесконечна, неподвижна, аморфна».

⁶ 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, например, в низший класс входят наиболее несовершенные (со «спящим» сознанием) души, обитающие в земле, воде, огне, воздухе и растениях (см. *Umāsvāma. Tattvarthadhigama-Sutra*, 2.22). Далее идут души животного мира и человека.

это материя (*пудгала*)¹, 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 развить 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 качеств² (*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 явления³. Атом обладает и такими «свойствами», как вечность, бесконечность, несотворимость, неразруши-

¹ Пудгала, — «то, что поддается соединению и разъединению».

² Джайнисты насчитывают шесть основных качеств: существование, наслаждение, субстанциальность, познаваемость, тождественность и способность обладать формой.

³ 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.

мость. 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 качества¹.

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. Проповедники буддизма всегда стремились придать глубокое философское обоснование своему учению. Впрочем, буддизм в этом отношении не представляет собой исключения: в Индии многие представители господствующей идеологии исстари 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.

Брахманизм, как известно, освящал сословную структуру общества (деление общества на варны), господство варны жрецов-брахманов, которые к тому времени стали тормозом общественного прогресса. Брахманы объявили себя стоящими выше всех других людей; они обязывали всех выполнять сложный религиозный ритуал жертвоприношений, которые должны были сопровождать почти каждый шаг человека на земле. И в этом,

¹ См. Paul Masson-Oursel. Comparative Philosophy. Transl. V. C. C. Collum. L., 1926, p. 128.

и в потустороннем мире, учили брахманы, счастье может быть получено только путем жертвоприношений на огне — скота, пищи и топленого масла.

Буддизм возник против этих бессмысленных жертвоприношений и, прежде всего, против объекта жертвоприношений, против 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 напали на брахманское учение о душе. Души нет, говорили буддисты, ибо если признать, что существует душа как личность, то должна существовать и личная собственность (где есть «я», там есть и «мое»).

Отражая недовольство разоряемых и порабоощаемых свободных общинников и низов города, буддизм сумел завоевать симпатии и поддержку со стороны многих и многих 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 отвличенной форме и бессистемно. Это затемняет общий смысл учения и создает почти безграничную возможность для произволь-

¹ Хотя буддизм в самом своем начале выступил как «религия без бога», но позднее сам Сиддхартха-Будда был обожествлен, объявлен богом. Больше того, появилось учение о «сошествиях» на Землю множества богов, или сверхчеловеческих существ (бодхисатвы).

ного толкования. А 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, учений. 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 очень 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; средство для достижения этой цели 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 состоят из атомов. Однако атомы не субстанциальны; они не представляют собой тех элементарных первокирпичиков, 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 долготы 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 ка-

¹ Духовной субстанции буддисты также не признают.

ком-либо предмете или явлении, как о субъекте существования, т. е. о том, что он реально существует.

Ф. И. Щербатской, говоря об атомистической теории буддистов, приводит их пример: «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»¹.

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 перестанет 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 субстанциональному носителю, таких носителей нет; все элементы вытекают из одной общей сущности, из «сознания-сокровищницы».

Школа шунья-вада⁵ мадхьямиков придерживалась третьей точки зрения. Основоположник этой школы Нагарджуна (I—II вв. н. э.) считал, что сарваставадины и йогачары «впадают в крайности», допуская односто-

¹ Ф. И. Щербатской. Научные достижения древней Индии, стр. 15.

² dhar — носить; dharmā — носитель.

³ Сторонники материалистического направления в буддийской философии.

⁴ Сторонники субъективно-идеалистического направления в буддийской философии.

⁵ Шунья-вада — учение о пустоте.

ронный подход. Об основе всего сущего, писал он, 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 (*шунья*). «Нет дхармы, которая не есть шунья»². Но это не зряшная пустота, не мистическое «ничто», ведущее к нигилизму, как об этом думали, к примеру, Иеромонах Гурий³ или А. Введенский, утверждавший, что «философия буддизма в основе своей есть именно нигилизм»⁴.

В этом вопросе мы склонны разделить точку зрения С. Радхакришнана⁵, а также согласных с ним С. Чаттерджи и Д. Датта, которые пишут, что в соответствии с учением мадхьямиков «за феноменологической реальностью имеется трансцендентная реальность (ноумен)...»⁶. Правда, мы предпочли бы 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 и других подобного рода «крайностей».

Диалектика общего, особенного и единичного, сущности и явления и т. д. была камнем преткновения для

¹ Отсюда происходит название «мадхьямики» — 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.

² Nagarjuna-Madhyamika-Sastra, гл. 24, *karika*, 18.

³ Иеромонах Гурий. Нигилистический принцип буддийской философии и современного течения в Ламаизме. Казань, 1909.

⁴ А. Введенский. Религиозное сознание язычества, М., 1902, стр. 563.

⁵ С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 565 и др.

⁶ С. Чаттерджи и Д. Датта. Введение в индийскую философию, стр. 133.

мадхьямиков, как и для многих других философов древности; их мысль билась над решением этой проблемы, но не могла его найти. К Нагарджуне, на наш взгляд, применимы с известной поправкой замечания В. И. Ленина, сделанные в адрес Аристотеля: «Прелестно! Нет сомнений в реальности внешнего мира. Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»¹.

В соответствии с делением всего 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», «непроявленно», «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 ноуменальной реальности. Нагарджуна указывает, что, не обращаясь к практической истине, нельзя достичь трансцендентной истины»².

* *
*

Мы остановились на характеристике главным образом прогрессивных сторон философских систем ньяя, вайшешики, санкхьи, раннего джайнизма и буддизма, на их материалистических тенденциях, особенно на их атомистике. Эта «односторонность» объясняется, прежде

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 367.

² С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 565.

всего, необходимостью хотя бы в общих чертах показать, что в Индии имеется своя солидная материалистическая, прогрессивная традиция.

Высоко оценивая античное учение об атомах, А. И. Герцен писал: «Главная мысль атомизма состоит в отрицании чистого бытия в пользу бытия определенного; здесь не отвлеченное бытие принимается за истину частных, а частность, сама в себе замкнутая,— за истину бытия: это — возвращение из сферы отвлеченной в сферу конкретную, возвращение к действительному эмпирическому, существующему. Действительным признается единичность, не отдающаяся на распушение в абстрактных категориях, протестующая против элеатического чистого бытия во имя автономии определенного бытия; частное существует для себя и само есть подтверждение своей качественной и количественной действительности»¹.

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 «бог-творца».

В. И. Ленин, конспектируя «Лекции по философии истории» Гегеля, выписал слова: «Атомистика противопоставляет себя поэтому вообще представлению о сотворении мира и сохранении мира силой чуждого существа. Естественное 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... В представлении же атомистики заключается представление о в-себе-бытии природы вообще...»².

Гегель безошибочно уловил материалистическую сущность атомистики, ее атеистическую направленность. Вместе с тем, отстаивая идею бога, он всячески третирует атомистов (Эпикура, Демокрита и др.), грубо и

¹ А. И. Герцен. Письма об изучении природы. Собр. соч. в 30 томах, т. III. М., Изд-во АН СССР, 1955, стр. 159.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 238—239.

беспардонно извращая суть их учения¹. Аналогичного характера нападкам и извращениям подвергается и древнеиндийская атомистика².

Йога

Философский анализ теории и практики йогов мы дадим в главе, посвященной Вивекананде. Здесь же ограничимся лишь общей характеристикой этой школы, ее учения.

Йога (по-санскритски буквально «соединение»; имеется в виду соединение индивидуальной души человека с абсолютной душой, богом)—религиозно-идеалистическая система, основателем которой принято считать Патанджали (около II в. до н. э.).

В слиянии («соединении») души с богом йоги усматривают высший смысл жизни человека, «цель жизни». Йога, в отличие от других идеалистических школ Индии, преимущественное внимание уделяет тем средствам и технике, с помощью которых якобы можно достичь этой цели; под йогизмом чаще всего и понимают эту сторону учения данной школы.

Для того, чтобы душа могла постигнуть бога и раствориться в нем, утверждают йоги, необходимо отвлечь свои мысли от мирской жизни, представляющей собой внешнее, преходящее и неистинное бытие, очистить от конкретно-эмпирического содержания свое сознание и сосредоточить его в самом себе. Считается, что в этом состоянии, описываемом как состояние внутреннего прозрения, глубокого транса или мистической интуиции, душа освобождается от своих телесных оков и возвращается в божественное лоно, от которого была временно ими отделена. Предполагается, что достижению этой цели способствует разработанная йогами психо-физическая дисциплина — довольно сложный комплекс, в со-

¹ Именно эти страницы «Лекций» Гегеля читал В. И. Ленин, когда на полях появились заметки: «вздор! ложь! клевета!... бога жалко!! сволочь идеалистическая!!» (В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 267).

² См. А. Е. G o u g h. The Philosophy of the Upanishads. Ind.. 1882; J. C. Chatterji. Hindu Realism. Allahabad, 1912; Fr. Thilly. History of Philosophy. N. Y., 1914; H. G l a s e n a p. Die Philosophy der Inder. Stuttgart, 1949 и др.

став которого входят ряд физических упражнений и телоположений, требующих подчас поистине акробатического искусства; особые приемы контроля за дыханием; определенные нормы питания и профилактики и соответствующие правила поведения.

Генезис этой практики йогов восходит к магии и эзотеризму общинно-племенного строя, а именно к древней вере в таинственную жизненную энергию — кундалини, которая якобы, подобно свернутой змее, дремлет обычно в человеке в нижней части его спинного хребта, где, согласно традиционной индийской медицине, расположен один из важнейших нервных центров. При выполнении определенных упражнений эта жизненная сила якобы может проснуться, подняться в верхние части тела и соединиться с богом, вследствие чего человек приобретает сверхъестественные оккультные силы. Наряду со всей этой мистикой и шаманством в арсенале йогизма за длительную историю его существования накопилось известное количество рациональных народных наблюдений в области медицины и психологии о взаимозависимости духовного и физического состояния человека (изречение «в здоровом теле здоровый дух» встречается в санскритских источниках, датируемых еще VII—VI вв. до н. э.) и о возможности с помощью определенных физических приемов и самовнушения оказывать влияние на психику человека и некоторые физиологические отправления его организма. В практике йогизма преобладают не физические движения, а система определенных телоположений (асаны), часть которых приемлема и для людей преклонного возраста. Так, например, Д. Неру сообщает, что выполнение некоторых наиболее простых и доступных упражнений йогов оказывало на него благотворное влияние во время длительных тюремных заключений.

Однако практика йогов имеет целью не физическое развитие человека — это для них побочный продукт. Главное в йогизме — методическое достижение состояний транса и мистического экстаза, осуществляемое за счет намеренного расшатывания и разрушения условно-рефлекторных и динамически-стереотипных связей, выработанных человеком в процессе приспособления к окружающей действительности. Основную роль при этом играет искусство самовнушения и самогипноза, которое

в сочетании с физическими упражнениями может приводить к феноменальным результатам. Так, опытные йоги, подавляя одни физиологические функции своего организма и активизируя другие, могут на известный период привести себя в состояние клинической смерти, во время которого они приостанавливают дыхание и как бы погружаются в спячку. В Индии популярна такая демонстрация «чудесных» достижений этой дисциплины, как закапывание йога в землю (причем исключается возможность махинаций и обмана) и по истечении определенного срока (до нескольких суток) извлечение его оттуда вполне здоровым.

Разумеется, здесь действует не таинственная жизненная сила кундалины, покидающая будто бы на этот срок человеческое тело, а происходят естественные процессы, вполне совместимые с возможностями человеческого организма. В последнее время эти процессы все более привлекают внимание ученых: в индийской печати нередко появляются сообщения об оснащенных современным медицинским оборудованием научных экспедициях, главным образом американских, направляемых в йогические обители (ашрамы) Индии для изучения йогов во время состояний транса. В некоторых индийских газетах была даже выдвинута идея о том, что йогизм может оказаться полезным для будущих космонавтов. Следует, однако, иметь в виду, что овладение этим искусством требует очень длительного времени; и хотя в Индии учиться ему начинают с детского возраста, продолжая это занятие десятилетиями, все же настоящими йогами становятся очень немногие, причем они крайне неохотно делятся своими секретами. Поэтому без соответствующей подготовки и тренировки попытки осуществить наиболее эффективные опыты йогов заканчиваются, как правило, весьма печально. Западный исследователь йогизма Пирс Жервис рассказывает довольно типичную в этом отношении историю. Однажды он стал свидетелем трагического зрелища, когда вынимали из земли труп заживо похоронившего себя известного йога, надеявшегося по истечении двухнедельного пребывания в своей без обмана сделанной могиле воспринять из мертвых; однако его ученик так и не смог вернуть своего наставника к жизни, несмотря на самое усердное выполнение соответствующих инструкций.

Ввиду слабой изученности этого вопроса пока еще трудно сказать, что в сообщениях о «чудесах» йогов соответствует действительности, а что является выдумкой. Несомненно лишь то, что большинство рациональных моментов учения йогов, имеющих позитивное значение для укрепления здоровья человека, либо прямо входит в арсенал научной медицины и физической культуры, либо в принципе предусматривается ими.

Что же касается той стороны практики йогов, которая связана с трансовыми состояниями мистической интуиции, то вполне очевидно, что она может процветать лишь в атмосфере социального паразитизма и свободы от общественно полезной деятельности.

В современной Индии многочисленные йогические ордена и секты играют, безусловно, реакционную роль.

На Западе йогизм начал привлекать к себе внимание примерно со второй половины XIX в., когда он был особенно разрекламирован А. Шопенгауэром. С тех пор йогизм превозносится здесь как самое характерное для Индии явление и даже как ее «высшее достижение» в области духовной культуры. Более того, постоянно раздаются голоса о том, что йогизм является великим даром Индии Западу, который должен усвоить это учение в качестве надежного средства достижения «спокойствия духа». Примерно с 20-х годов XX в. в Европе и Америке стали возникать специальные йогические центры, занимающиеся пропагандой философии и практики йогизма. В настоящее время особенно много таких центров существует в США и Западной Германии.

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 V—II вв. до н. э. Фрезер¹ датирует ее приблизительно IV в. до н. э. Некоторые европейские индологи (Риттер, Якоби и др.) относят Веданта-сутру к V—VII вв. до н. э. Кит² утвер-

¹ См. R. W. Frazer. A Literary History of India. L., 1898, p. 196.

² См. A. B. Keith. The Karma-mimansa, 1921, pp. 5—6.

ждает, 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 положений противников веданты — чарваков, джайнистов, буддистов и других. В третьей главе обсуждаются пути и средства (*садхана*) достижения *брахма-видьи* (познания Брахмана). В ней встречаются объяснения перевоплощений, психологические и телеологические рассуждения и т. д. В четвертой главе рассматриваются результаты брахма-видьи.

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 систематизатором философии веданта, по общему мнению, был Гаудапада (прибл. VIII—VII вв. н. э.). Его Мандукья-карика отчасти является комментарием к Мандукья-упанишаде, но в целом это оригинальное философское произведение. Большое влияние на Гаудападу оказали буддийские писатели, особенно мадхьямики¹. Правда, он употреблял термин «Брахман» вместо «шуньята» Нагарджуны.

Мандукья-карика состоит из четырех частей. Первая часть — комментарий к Мандукья-упанишаде. Исходя из признания тождества Брахмана и атмана, Гаудапада характеризует «порядок реальности», или четыре аспекта (состояния) атмана: *vaiśvanara-ātman* — атман как сознание мира в состоянии бодрствования; *taijasa-ātman* — атман как сознание в положении сна со сновидениями;

¹ См. S. Dasgupta. A History of Indian Philosophy, vol. I, pp. 420—429.

suṣṭy-ātman — атман как сознание в состоянии глубокого сна (сна без сновидений); rāga-soraśaman — 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-карики посвящена доказательству «нереальности» мира опыта. В третьей главе подробно рассматривается идея майи. В четвертой главе содержится продолжение «доказательства», что единственная реальность — это атман, несоздаваемый, неизменяемый, неподвижный, невещественный. Что же касается вещественности, изменяемости и пр., то все это — лишь «видимость».

Исходные положения теории познания Гаудапады сводятся к следующему: 1) мир, воспринимаемый человеком во время бодрствования, нереален и иллюзорен в той же мере, что и во сне; 2) 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 распространяемы категории времени и пространства, причины и следствия, движения и покоя, количества и качества. Эти категории, согласно учению Шанкары, присущи лишь миру явлений, природе, материи (пракроти).

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».

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. Наш мир — это «сон Брахмана», называемый иногда майей, иногда материей (праkriti). 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»². Таким образом, наш мир (майя), хотя и зиждется на абсолютном, абсолютном 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 Брахман³. 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

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

² S a m k a r a. Bhāṣya on the Vedānta-Sūtras. 2. I. 13.

³ Идея «двойной реальности» не представляет собой своеобразия учения Шанкары. Как уже говорилось, мы находим ее и в буддистских трудах (таких, как *Lankāvatara-sūtra* и *Madhyamika-karika* Нагарджуны) и в *Mandukya-karika* Гаудапады.

тому, говорит Шанкара, как из-за нашей зрительной ошибки мы принимаем веревку за змею, так Брахмана из-за неведения (авидья) 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. Как скрывается в пустоте змея, когда мы принимаем веревку за змею, так скрывается в пустоте мир, принимающий форму видимости, когда мы познаем Брахмана.

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) его¹.

Если для Шанкары Брахман — это гомогенный безличный абсолют, а мир — иллюзия, то для Рамануджи Брахман — личность, персона², включающая в себя все многообразие материального мира, который, будучи проявлением Брахмана, реален, но не иллюзорен. Брахман — субстанция, мир — атрибут³. Возникновение вещей (предметов, явлений) Рамануджа рассматривает как обнаружение мира, разрушение вещей — как обнаружение. При разрушении и лишенная сознания материя, и сознание пребывают 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 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.

¹ Отсюда название философии Рамануджи — вишиштадвайта.

² Бог Вишну, Шива.

³ Брахман — причина и следствие материального мира (см. Sri Bhāṣya, pp. 4—5).

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 (*nirīṣeṣavastu*), 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.

Глава вторая

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

ВВЕДЕНИЕ

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 существовать¹. «Разорение крестьян, основной производящей силы, поднимаемые ими восстания и бунты феодалов — все это вело к ослаблению Могольской империи. Так как она была самым крупным государ-

¹ Индия в то время представляла собой ряд государственных образований, границы которых были непрочными и то и дело менялись в результате военных столкновений. Самым большим государством в Индии в XVIII в. номинально оставалась Могольская империя.

ством в Индии, охватывавшим к началу XVIII в. почти всю территорию страны, за исключением крайнего юга, ослабление и развал Могольской империи определяли всю политическую ситуацию в Индии»¹.

Развал Могольской империи еще не означал собой крушения феодализма. Феодальный способ производства в Индии того времени еще не исчерпал 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 в.) 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 Индию 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 сооруже-

¹ К. А. Антонова. Английское завоевание Индии в XVIII веке. М., ИВЛ, 1958, стр. 8.

² Д. Неру. Открытие Индии, стр. 301.

ния, 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 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 коренных 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»³.

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 отно-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 131—132.

² Там же, стр. 225.

³ Там же.

шениям прошлого, но объективно их борьба против феодалов и колонизаторов расшатывала устой феодального строя, расчищала дорогу новым, капиталистическим отношениям.

При этом особенно важно отметить изменение в положении крестьянства — основной производительной силы страны. Нельзя не согласиться с К. А. Антоновой, которая пишет: «Завоевав страну и подавив в ней восстания, англичане везде в Индии 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. Обе эти земельно-налоговые системы на долгие десятилетия определили особенности дальнейшего пути развития сельского хозяйства и аграрного вопроса в Индии»¹.

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: часть интеллигенции, особенно ее верхушка, 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.

¹ К. А. Антонова. Английское завоевание Индии, стр. 250.

Главным носителем феодальной идеологии было индусское 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 бессилён 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.

В индуизме сохранились значительные пережитки верований предшествующих эпох, верований, о которых К. Маркс говорил, что это был «грубый культ природы, унижительность которого особенно проявляется в том факте, что человек, этот владыка природы, благоговейно падает на колени перед обезьяной Ханумани и перед коровой Сабалой»².

Широкое распространение в Индии того времени получили всевозможные общества нищенствующих монахов 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 вялой 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»³.

¹ Имеется в виду учение индуизма о переселении душ.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 136.

³ Н. Кабир. The Indian Heritage. Bombay, 1955, p. 102.

Таким образом, в конце XVIII — первой половине XIX в. 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 последователи 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 свободолюбивыми 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 в. 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 движе-

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

ниями в различных странах»¹. Характеризуя энциклопедический ум Рая, Ромен Роллан писал, что он «охватил своим познанием все — от гималайской мифологии до научных дисциплин современной Европы»². Конечной причиной, определявшей характер и направление формирования мировоззрения Р. М. Рая, было появление и рост буржуазных тенденций в социально-экономических отношениях Бенгалии того времени.

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 семени своей мысли и пламенной веры. И собирал с Бенгальской земли обильную жатву — дел и людей. Он породил Тагоров — этим все сказано»³.

Рай был провозвестником национального движения в Индии, движения, которое неизбежно возникает там, тогда и постольку, 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»⁴.

По своим философским взглядам Р. М. Рай был объективным идеалистом, сторонником философской системы веданта. Его ведантизм в основных чертах явил-

¹ Э. Н. Комаров. Рам Мохан Рай — просветитель и провозвестник национального движения в Индии. «Общественно-политическая и философская мысль Индии». М., ИВЛ, 1962, стр. 19.

² Ромен Роллан. Собр. соч., т. XIX. Л., 1936, стр. 61.

³ Там же, стр. 67.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 25, стр. 258.

ся продолжением линии Рамануджи и с религиозной точки зрения характеризуется направленностью к деизму, а с философской — признанием реальности посюстороннего мира. «В соответствии с заповедями нашей религии, которые содержатся в священной Веданте, хотя ими, как правило, пренебрегают наши современники, — писал Р. М. Рай, — мы обращаемся к единому существу, 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»¹.

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»².

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 являются 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»³.

¹ R. R o y. The English Works, vol. I, p. 198.

² Ibid., p. 154.

³ Ibid., pp. 155, 156.

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 содержании ведантизма XIX — начала XX в. (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 темноте¹, и сравнивал современное ему состояние индийской науки с тем, которое существовало в Англии в доэпоху доиндустриального периода.

Р. М. Рай 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.

Р. М. Рай сочувственно относился к революционным движениям во Франции, Испании, Италии и Германии; он верил, что идеи, лежащие в основе этих движений, в конечном счете восторжествуют. Он был глубоко опечален поражением народного движения за конституцию в Неаполе, но считал, что поражение народа является

¹ См. R. F r a z e r. A Literary History of India. L., 1898.

временным. «Враги свободы, приверженцы самодержавия никогда не побеждали, ибо они не могут победить окончательно»¹, — писал он.

Хотя реформаторские идеи Р. М. Рая в области религиозноэтической и были разработаны под впечатлением монотеистических учений христианства и ислама, он всегда считал себя правоверным последователем индуизма. Вместе с тем Р. М. Рай 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... Я считаю, что необходимо некоторое изменение в их религии, по крайней мере ради их политических интересов и общественного благополучия»².

Р. М. Рай критиковал кастовую систему, согласно которой общество делилось на обособленные группы в соответствии с происхождением и правовым положением своих членов. «В результате кастового деления, — писал он, — среди индусов возникла крайняя разобщенность...» И вновь он настаивал на реформе индуизма: «... мне кажется, что в целях политического и общественного развития необходимо в какой-то степени реформировать индуизм»³.

Выступая против идолопоклонства, Рам Мохан Рай не требовал создания новой религии, а лишь пытался «очистить» религию Вед от наиболее грубого и невежественного суеверия. «Мы отвергаем 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, состоит исключительно

¹ Цит. по кн.: Ка бир а д ж Нарахари. Национально-освободительное движение в Бенгалии. М., ИЛ, 1956, стр. 60.

² R. Roy. The English Works, vol. II. Allahabad, 1906, p. 829.

³ Цит. по кн.: Ка бир а д ж Нарахари. Национально-освободительное движение в Бенгалии, стр. 60.

в осуществлении даёя, 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»¹. 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»².

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 Р. М. Рай выступал против европейских миссионеров, распространявших 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»³.

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. «В Бенгалии, — писал он, — где англичане являются полновластными правителями, где одного имени англичанина достаточно, чтобы запугать людей, наступление на права этого бедного, робкого и униженного населения и на его религию не может считаться в глазах бога и общества справедливым делом... Мы подвергаемся подобным унижениям вот

¹ R. Roy. The English Works, vol. I, p. 198.

² Цит. по кн.: R. W. Frazar. A Literary History of India, p. 391.

³ R. Roy. The English Works, vol. II, p. 881.

уже около девяти столетий, а причина униженного положения, которое мы занимаем, заключается в избытке мягкости и в нашем воздержании от убийства даже животных, равно как и в нашем разделении на касты, что обуславливает отсутствие единства среди нас»¹.

Вместе с тем Р. М. Рай восхищался буржуазными порядками в Англии, восторженно называл англичан «благословенной нацией, которая наслаждается гражданской и политической свободой»², и высказывал по отношению к английской администрации в Индии верноподданнические настроения. Этой стороной своей деятельности он также оказал заметное влияние на идейную жизнь индийского общества последующего периода; его идеи были широко использованы идеологами либерального направления в индийском буржуазном общественном движении XIX и даже начала XX в.

Стремясь направить просветительское движение в организованное русло, Рам Мохан Рай в 1828 г. создал религиозно-реформаторское общество Брахмо Самадж. В общество 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 Видьябагиш и др. В одном из документов общества говорилось, что его члены собираются «для поклонения и воздаяния хвалы Вечному, Непостижимому и Неизменному Существо, являющемуся творцом и хранителем Универсума, но не имеющему никакого имени, определения или названия, употребляемого для обозначения или применения к любому частному Существо или Существом или любым человеком или обществом людей...»³.

Смысл деятельности общества Брахмо Самадж сводился к тому, чтобы объединять передовые силы нации, поднимать культурный уровень страны, бороться за уничтожение кастовых, религиозных и других перегородок, за проведение ряда других социальных реформ. Участники Брахмо Самадж требовали отмены обычая сати (самосожжение вдов) и разрешения членам разных каст вступать в брачные отношения, выступали за

¹ R. Roy. The English Works, vol. I. pp. 145—146.

² Ibid., p. 447.

³ Цит. по кн.: D. N. Banerjea. India's Nation Builders. L., 1919, p. 49.

преодоление религиозной вражды между индусами и мусульманами, против религиозных распри между последователями индуизма и других религий. В «Заповедях Иисуса» Р. М. Рай писал: «Един бог, которому подчинены все творения, без различия каст, чинов и богатств...»¹.

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.

Рам Мохан Рай и другие участники Брахмо Самадж стремились приобщить Индию к цивилизации капиталистических стран Европы с тем, чтобы вывести свою страну из состояния векового застоя и поднять до уровня передовых стран мира. В одном из писем Р. М. Рай писал, что он «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»².

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 «западничество» Рам Мохан Рая, в частности его увлечение христианской моралью. Ставя религию

¹ Цит. по кн.: Н. Н. G o w e n. A History of Indian Literature. N. Y., 1931, p. 547.

² F. M. M ü l l e r. Biographical Essays. L., 1884, p. 47.

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, согласно Дебендранату Тагору, должен был стать знаменем возрождения Индии¹.

Английские колонизаторы всячески препятствовали деятельности Брахмо Самадж. В их замыслы входило создание такой интеллигентской прослойки, которая была бы во всем послушной колонизаторам. «... Мы должны приложить все усилия, — писал один из руководителей английской администрации Маколей, — чтобы создать 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»².

Но, несмотря на стремление колонизаторов оторвать образованные слои индийского общества от народа и национальной культуры, даже в среде англоязычных 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 представители этой молодежи объединились в группу, получившую название «Молодая Бенгалия». Эта группа находилась под влиянием идей французского просвещения и войны за независимость в Америке. Среди членов этой группы наибольшей известностью пользовались Х. Д. Бандопадхьяй, Р. Г. Гхош, Г. Ч. Башак и др.

Генри Дерозиио

Идейным руководителем «Молодой Бенгалии» считается преподаватель колледжа Генри Дерозиио (1809—

¹ Известный индолог М. Мюллер в этой связи приводит следующее высказывание Дебендраната Тагора: «Мы стараемся понять и оценить все, что дала Европа, но не ожидайте, что из-за этого мы будем презирать свое» («Профессор Макс Мюллер об Индии и индусах». «Русский вестник», февраль, 1900, т. 265, стр. 712).

² «Новая история колониальных и зависимых стран», т. I. М., Соцэжгиз, 1940, стр. 270.

1839). Г. Дерозио, сын португальского купца и англичанки, родился и всю жизнь прожил в Индии. Он был патриотом своей родины, которую называл «орлом соскованными крыльями». За пропаганду материалистических воззрений он был отстранен от преподавания в колледже. В 30-летнем возрасте он умер от холеры. Дерозио оставил после себя книгу замечательных стихотворений на английском языке (наиболее крупное из них — поэма «Факир Джунгхира»). Некоторые члены группы «Молодая Бенгалия» вслед за Дерозио выражали сочувствие материализму. Так, его ученик Х. Д. Бандопадхьяй заявлял: «Потусторонней жизни нет, и человек подобен часовому механизму»¹. Д. Р. Мукхопадхьяй говорил, что бог создал всех людей равными.

Один из членов группы «Молодая Бенгалия» рассказывал об ее участниках, что во время церемонии вручения священной нити юноши отказывались принимать нить, многие хотели ее бросить. Когда их силой приводили в храм, они вместо вечерней молитвы повторяли отрывки из «Илиады» Гомера. Участники группы выступали также против христианской ортодоксии. Миссионер Дафф с раздражением писал о представителях «Молодой Бенгалии»: «По их мнению, христианская религия не что иное, как более ловкая попытка сохранить предрассудки, опутавшие общество. В их глазах священники — это хитрые враги или невежественные ортодоксы. Они в насмешку называют священников европейскими брахманами»².

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 ее страницах был опубликован ряд произведений, проникнутых сочувствием к материалистическим учениям: «Рассуждение о связи человеческой природы с внешней материей» и «Религиозные системы Индии»

¹ См. Кабир адж Нарахарн. Национально-освободительное движение в Бенгалии, стр. 63.

² Там же.

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 великое 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, недовольных 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. В своей ненависти к иностранным угнетателям восставшие отвергали подчас и некоторые прогрессивные нововведения, такие, как запрещение обычая сати, реформы взаимоотношений между кастами и т. д. Это было естественным следствием борьбы с колонизаторами и принесенными ими бедствиями. Несмотря на мужество и героизм, проявленные восставшими, восстание было жестоко подавлено англичанами.

Восстание 1857—1859 гг. в Индии не было изолированным явлением, а совпало как по времени, так 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 выступлением индийского народа, относящимся к периоду до формирования 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 работодателей вызывала все большее сочувствие демократически настроенных представителей индийской интеллигенции. В разгар одного из крупных крестьянских выступлений — так называемого индигового восстания 1859—1860 гг. — редактор газеты «Хинду пэтриот» Хариш Чандра Мукерджи писал в своей статье: «Бенгалия может гордиться своим крестьянством. Ни в какой другой стране мира нельзя найти среди земледельцев тех достоинств, которые так ярко показали райоты² Бенгалии после начала индиговых волнений. 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. Они боролись против врага, обладающего самыми грозными атрибутами власти. Их избивали, оскорбляли, связывали, морили голодом, бросали в тюрьмы, выгоняли из жилищ, отнимали их собственность, подвергали всевозможного рода притеснениям, которые только можно себе представить. Сжигались деревни, угонялись мужчины, насильовались 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. Но

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 12, стр. 241.

² Райот — индийский крестьянин.

пусть пострадают еще немного недель, и они добьются заветной цели»¹.

В этой статье весьма наглядно отражается, с одной стороны, сочувствие интеллигенции трудовому народу, а с другой — призыв к мирным, ненасильственным формам борьбы с колониальным гнетом.

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. На первых порах эти протесты выражались главным образом в выступлениях за сохранение 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»².

Позже к требованиям сохранения национальной культуры присоединилось требование ликвидации пре-

¹ Цит. по сборнику, составленному из статей, посвященных индиговому восстанию 1859—1860 гг.: «Peasant Revolution in Bengal». Calcutta, 1953, pp. 48—50.

² Цит. по кн.: Кабир адж Нарахари. Национально-освободительное движение в Бенгалии, стр. 66.

град, сдерживающих развитие экономики. В уже цитированной 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»¹.

Такова была 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 этой новой идеологии в той или иной степени появлялись и в других районах. Начиная 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 Андхра развернули свою деятельность просветители Газула Лакшминарасу и Кандукури Виресалингама, пытавшиеся 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, Андхра. Объективно эти движения и течения выражали кризис феодализма и потребности капиталистического развития страны². Но поскольку до начала 70-х годов XIX в. буржуазные отношения в Ин-

¹ Цит. по сб.: «Peasant Revolution in Bengal», p. 49.

² Глубоко неверным является утверждение некоторых буржуазных ученых, будто бы индийское социальное движение этого периода есть прямой результат христианского миссионерства и западного влияния». Такое мнение высказывал, например, индолог Д. Н. Фаркухар (см. J. N. Farquhar. Modern Religious Movements in India. L., 1929, p. 387).

дни находились в зачаточном состоянии, а зарождавшиеся буржуазные элементы политически зависели от колониальных властей, то просветительская деятельность идеологов этих буржуазных элементов, их требования общественных преобразований были непоследовательными, робкими, половинчатыми.

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 представителей интеллигенции усматривали в религии, занимавшей на протяжении многих веков господствующее положение в духовной жизни народа, единственную форму выражения национального самосознания. Религиозную идеологию индуизма, с незначительными вариациями распространенного по всей стране, они считали чем-то вроде объединяющего начала. Сравнивая прогресс экономического развития США с тем, что было сделано в Индии, Д. Неру замечает, что «Америка была девственной почвой, чистой доской, на которой можно было писать заново, тогда как мы были скованы древними воспоминаниями и традициями»¹.

Политика английских колонизаторов, направленная на сохранение и увековечение в Индии феодальных отношений и феодальной идеологии, тормозила и задерживала развитие капиталистических отношений в стране. С этим был связан и тот факт, что индийское просветительство, в отличие от просветительских движений ряда стран Запада, носило непоследовательный и ограниченный характер; 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. Они были слабо связаны с народными движениями, не видели в народных массах

¹ Д. Неру. Открытие Индии, стр. 305.

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. «У Англии, — писал Н. А. Добролюбов, — все-таки конечно целью была государственная и частная корысть, а не дело цивилизации. Управление издали, 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» (Н. А. Добролюбов. Взгляд на историю и современное состояние Ост-Индии. Собр. соч. в 9 томах, т. I. М.—Л., ГИХЛ, 1962, стр. 44).

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Раздел первый

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В ИНДИИ В ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО УКЛАДА И УСИЛЕНИЯ КОЛОНИАЛЬНОГО ГНЕТА (60—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 Индию¹, 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

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 229.

промышленниками, приняло крайне тяжелую форму. К. Маркс в связи с этим писал, что Англия «подорвала самую основу индийского общества», не обнаружив при этом «никаких попыток его преобразовать»¹. 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»².

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 четверти XIX в. было уже 18 голодных лет, а число умерших от голода составило 26 млн.³.

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

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 131—132.

² Там же, стр. 132.

³ См. Б. Синг. Продовольственная проблема в Индии. М., ИЛ, 1951, стр. 147.

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 самой производить такие машины. Вы не можете сохранять сеть железных дорог в огромной стране, не организовав в ней тех 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»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 35, стр. 129.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 27, стр. 304—305.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 227—228.

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, Мадраском

и Бенгальском президентствах, в Индийских княжествах) не прекращались на протяжении почти всей второй половины XIX в.¹

Не лучшим было и положение индийских рабочих: 14—15-часовой рабочий день в тяжелых условиях, низкая 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, вкратце, 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 в Индии 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 сформировавшегося 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

¹ См. А. А. Бенедиктов. Индийское крестьянство в 70-х годах XIX века. Сталинабад, 1953.

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-х годах 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 буржуазией Индии и буржуазией Англии порождали у индийской национальной буржуазии стремление участвовать 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 объединение индийской буржуазии 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 идеинного оружия ими 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 было 38 миссионерских обществ, насчитывавших 887 членов. Им оказывали содействие 751 туземный священник и 2856 светских помощников¹.

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, из которого выходят, подобно лучам, названные отрасли миссионерской деятельности»². Опорными пунктами этой деятельности служили христианские общины, создававшиеся среди язычников (индусов). В 1881 г. таких общин было 4180.

Особенно большую роль в распространении христианства играла школа. В 80-х годах XIX в. в миссионерских школах обучалось свыше 200 тыс. индийских детей. Именно к этому времени относится запись: «Из всех городов Индии, лежащих на путях сообщений, едва ли найдется хоть один, в который не проникла бы весть о Евангелии Христа. В некоторых округах даже не найдется деревни, в которую не проник бы свет христианского учения»³.

¹ «Духовная борьба в Индии». Севастополь, 1915.

² Там же, стр. 13. В книге приведена следующая таблица, относящаяся к деятельности христианских миссионерских станций в Индии, Бирме и на Цейлоне:

Год	Число христиан	% возрастания	Число миссион. станций	Туземные священники	Помощники священников из туземцев	Учащиеся
1852	128 000	—	222	21	493	64 043
1862	213 182	66	—	—	—	—
1872	318 363	49	—	—	—	—
1881	528 590	66	661	575	2856	196 360

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

³ Там же, стр. 14.

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. В течение десяти лет (1862—1872) было напечатано 3410 новых сочинений и роздано 1 315 000 экз. статей, 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 семейную жизнь и воспитание детей. Они главным образом охраняют нравы каст и языческие обряды»¹.

В общем колонизаторы были довольны деятельностью миссионеров, о чем свидетельствует следующая запись в «Синей книге» того времени: «Правительство признает, что премного обязано гуманным побуждениям миссионеров, так как они вливают новую жизнь в застывшие массы индийского народа и делают их, во всех отношениях, лучшими людьми и лучшими гражданами королевства Индии»².

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. Идеи этих ревнителей чужеземного господства сводились 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, или «свидетельства», относительно «переворота в духовном мире индусов». Так, например, губернатор Бомбея Бартле Флер заявлял: «Что бы ни говорили, но христианское обучение индусов и магометан в Индии производит там сейчас нравственные, социальные и политические перево-

¹ «Духовная борьба в Индии», стр. 31.

² Там же, стр. 10.

роты, которые по своим размерам и по скорости распространения значительно превосходят подобные перевороты в Европе, свидетелями которых были мы или наши отцы в последнее время»¹. 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»². 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 дело³.

По всей Индии развернулась острая идейная борьба «за избавление 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.

¹ «Духовная борьба в Индии», стр. 9—10.

² Там же, стр. 11.

³ С. Радхакришнан едва ли прав, объясняя причину духовной стойкости индийского народа «спиритуалистическим характером» индийской философии, но он совершенно справедливо указывает на тот исторический факт, что «вторжения извне и внутренние распри много раз в истории Индии ставили ее цивилизацию на край гибели. Греки и скифы, персы и монголы, французы и англичане поочередно пытались сокрушить ее, а она все стоит с высоко поднятой головой» (С. Радхакришнан. Индийская философия, т. I, стр. 14).

Особенным успехом пользовался призыв «восстать» в защиту «своей» религии¹.

Фронт идеологической борьбы по сути дела сводился к трем основным направлениям.

Первое направление, наиболее ярким представителем которого был гуджаратец Дайянанда Сарасвати, ставило своей задачей реформировать, оживить застывшую религию индусов и противопоставить 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, а с другой стороны, нападать открыто на христианскую миссионерскую деятельность»². Члены этого общества издавали отрывки из древней религиозной литературы, полемические произведения, направляли своих проповедников для изобличения подрывной деятельности миссионеров. Обществом были изданы брошюры: «Иисус только человек» (на тамильском языке), «150 противоречий в Библии» (на английском языке), «Разрушитель Библии» и др.

Другое мадрасское общество — «Hindu Free thought union» («Союз свободомыслящих индусов») — издавало газету «The thinker» («Мыслитель»), на страницах которой был объявлен крестовый поход «против суеверия,

¹ В одном из «трактатов», опубликованных в Мадрасе, этот призыв формулировался следующим образом: «Истинная религия исчезает, и жалкая религия глупцов наполнит всю Индию... Поэтому восстаньте» (цит. по кн.: «Духовная борьба в Индии», стр. 35).

² «Духовная борьба в Индии», стр. 136.

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. Весь мир образовался будто бы из трех начал: материи, силы и закономерности»¹. 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 в их споре с христианскими миссионерами, доказывавшими тезис о реакционной роли ислама в историческом развитии народов Востока. Объективное содержание и значение этого спора, по справедливому замечанию Л. Р. Гордон-Полонской, состояло в том, что это была «попытка опровергнуть в религиозной форме утверждение христианских миссионеров о неизбежности и необходимости завоевания мусульманских стран Востока христианскими государствами Запада и отстоять право мусульманских народов на собственный самобытный путь развития»².

Вторым направлением борьбы против христианства явились такие идейные течения, получившие широкое распространение на почве Индии, как спиритизм и теософия. Зачинателями этого направления были русская эмигрантка (вдова генерала) Е. Н. Блаватская и американский адвокат (бывший полковник) 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

¹ «Духовная борьба в Индии», стр. 52.

² Л. Р. Гордон-Полонская. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., ИВЛ, 1963, стр. 126.

тот период, когда во главе его стала англичанка Энии Безант, приехавшая в Индию в 1893 г.

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»¹ 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 (1) распространяли среди индийцев «идеи гордости за свое прошлое, веры в лучшее будущее»; (2) сделали «индийский оккультизм популярным не только в Индии, но и на Западе»; (3) 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; (4) выступали за моральное и религиозное воспитание в школах; (5) 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. Не в христианстве ищите спасения, проповедовал Олкотт; миссионеры — обманщики. Истинная мудрость в древних писаниях Востока. Вы ее не поняли и спрятали.

Само собой разумеется, что, пока индийские патриоты не разобрались глубоко в сути теософии, подобного рода высказывания не могли не вызывать благоприятного отклика в их сердцах. Однако что же именно теософы понимали под «истинной мудростью» Востока; какие идеи из богатейшего культурного наследия Индии они пытались воскресить, обогатить и использовать

¹ См. перевод с английского. М., ИЛ, 1960.

в интересах решения назревших социальных проблем; кто такие вообще эти теософы и как они попали в Индию?

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 ученые².

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 рассмотрения 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: «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»³.

Блаватская, Олкотт, Безант и другие разносчики 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 ми-

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

² «История философии», т. IV. М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 137.

³ «Материалы для суждения о спиритизме». СПб., 1876, стр. 3.

стика 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»¹.

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, брахмосамаджисты 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 выглядело практически и к чему привело, станет ясно, когда мы рассмотрим взгляды Рамакришны, Вивекананды и Ауробиндо Гхоша².

¹ «Духовная борьба в Индии», стр. 100.

² Рамакришна, Вивекананда и Ауробиндо Гхош формально не были связаны с движением Брахмо Самадж, но их философские позиции выражали суть этого движения.

Глава первая

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 «*Satyartha Prakasha*» («Свет истины»)¹. В восьмой главе этой книги он пишет: «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.

¹ Мы будем ссылаться на английское издание: «*Light of Truth*». В этой книге, представляющей собой комментарий к Ведам, изложена суть философских взглядов Дайянанды.

² Сарасвати поясняет это следующим примером. Горшок имеет три причины:

1. *Nimitta kāraṇa*, т. е. производящая (действующая) причина (горшечник, который сделал этот горшок).

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»¹.

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 «роста и развития». Эти духи, по словам Сарасвати, хотя и несовершенны, но по существу своему прогрессивны; они находятся в «двойной зависимости» — как от бога («духовное руководство»), так и от материальных средств (конкретные условия и формы бытия)².

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,

2. Urādāna kāraṇa, т. е. материальная причина (глина, из которой был сделан горшок).

3. Sādhāraṇa kāraṇa, т. е. вспомогательная причина (инструмент, с помощью которого был сделан горшок, а также место его производства, время и т. д.).

¹ «Light of Truth», P. VIII, pp. 2—5.

² Учение Сарасвати о душе сводится к следующим положениям: 1) душа вечна, т. е. она не рождается и не умирает; 2) душ много; 3) они ограничены в познании и силе; 4) они несовершенны, но прогрессивны, т. е. они желают лучшего для своего бытия и прилагают постоянные усилия к тому, чтобы осуществить эти желания; 5) их тела, «физические жизни», являются лишь краткими «периодами» на пути к прогрессу, и продолжительность этого «периода» зависит от способностей и старания соответствующей индивидуальности; 6) мужчина или женщина, животное или человек, птица или насекомое — все это названия воплощений душ (но не самих душ); рождение и смерть — моменты «вечного цикла» (подъема и падения); 7) понятие «освобождение» (души) означает лишь «относительный финал», охватывая собой явление, называемое нами «циклом жизни».

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, согласно которому мир есть условие и источник страданий, а души — это «заключенные», томящиеся 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, что, исходя из этой «реалистической» посылки, ему в конце концов удастся «совлечь» философию с высот абстрактных построений («иллюзии») и направить волю и разум человека на «мирские дела». Эта посылка, на наш взгляд, означала известную уступку материализму, в чем мы убеждаемся уже при рассмотрении теории познания Сарасвати.

Сарасвати критикует Канта не за допущение «вещи-в-себе», а за его агностицизм, за признание вещей непознаваемыми. «Познание (видья), — писал Сарасвати, — заключается в знании вещи точно такой, какова она есть, а агностицизм заключается в знании вещи отлично от того, что она есть»¹. Критикуя кантовский тезис об априорности пространства и времени, Сарасвати писал, что акаша (пространство) и кала (время) существуют вне нас².

В процессе познания Сарасвати различает три момента: познание чувствами (индриями), познание разумом (манасом) и познание душой (атманом), или «я». «Внутреннее «я» человека есть познаватель истины и неистины»³. Таким образом, познавателем, согласно Сарасвати, является «я», которое «знает», что «истинно» и что «неистинно». Однако неистина, по его мнению,

¹ «Light of Truth», ch. IX, p. 3.

² Ibid., ch. XII, p. 10.

³ Ibid., Introduction, p. 5.

означает не отсутствие знания, а ложность, или ошибочность, 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, с точки зрения 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»².

Восприятие, согласно Сарасвати, дает человеку знание атрибутов, т. е. конкретных вещей, их свойств, но не субстанции. Познание субстанции — это прерогатива души. «Заметим, что восприятие, которое мы получаем с помощью ощущений и разума,— это восприятие атрибутов, а не субстанции... Но душа с помощью разума воспринимает материю и другие субстанции»³.

Таким образом, процесс познания, по Сарасвати, может быть представлен в следующем виде: 1) органы чувств, входя в контакт с объектами внешнего мира; дают нам ощущения; 2) разум, обработав эти ощущения, дает нам восприятия атрибутов; 3) душа, обработав эти восприятия, дает нам знания субстанций.

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

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 «Light of Truth». ch. VII, p. 8.

³ Ibid.

принес воды, а «сама вода», т. е. объект, наименование которого выражено словом «вода». Знание, полученное со слов и в форме слов, есть «словесное знание» (shabdha grāmaṇa).

Второе условие — постоянство, или неизменчивость (avyabhichari). *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 (vyabhichari) 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: а) не должно складываться из наименований; б) не должно быть изменчивым; в) должно быть убедительным¹.

Как мы уже сказали, Сарасвати признает, что познание начинается с ощущений или впечатлений от внешних объектов, а затем этот чувственный материал «обрабатывается» разумом. Вместе с тем разум, говорит Сарасвати, — 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 Что же касается души, то она также имеет способность «больше познавать», чем ей сообщают чувства и разум, вместе взятые. Душа способна (в определенных размерах) получать знания априорным путем.

Предупреждая возможность такой ошибки, как «односторонность в подходе к познанию», Сарасвати

¹ «Light of Truth», ch. III, p. 49.

² Вместе с тем Сарасвати подчеркивает, что чувственные данные достоверны и тот, кто не признает их достоверности, в процессе познания «приходит к абсурду» (ch. XI, pp. 34—35).

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 свидетельства¹. 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, — апитана (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 (ch. III, p. 61), бывают трех родов:

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

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

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 (ch. III, p. 50). *Пример.* Никто не может переместиться на другое место без того, чтобы не пройти это расстояние.

Сарасвати признает существование «внутренних импульсов» в человеке, побуждающих его к познавательной деятельности. Познающий, пишет он, побуждается к тому, чтобы использовать свой аппарат познания чем-то тем, 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

¹ Кроме ощущений, в числе «свидетельств» (или доказательств) Сарасвати называет вывод, аналогию и авторитет (имеется в виду авторитет «истинного знатока» (apta) — учителя, Вед и т. д.).

горячая. Таким образом, Сарасвати не признавал (или не понимал), что, говоря словами гетевского Фауста, «в деяния начало бытия», что труд, общественно-практическая деятельность человека является началом всех человеческих начал, в том числе и «начала познания».

Для характеристики гносеологической позиции Дайянанды 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 *aravaḍa*, 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.

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

Художник извлекает из памяти впечатления о предмете (и создает произведение).

Иногда мы видим во сне вещи, которые мы можем припомнить, т. е. можем отнести их 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 зрелищ¹.

Для общественно-политических взглядов Дайянанда Сарасвати характерна его приверженность идее переустройства индийского общества на буржуазных началах. Он 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 «касты»². 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) в стране, но и распространение чуждой идеологии, «вторжение других вер», особенно ислама и христианства. Его выступления против этих религий носили воинствующий характер. По справедливому замечанию Ромена Роллана, «Дайянанда объявил войну христианству... Не с большим почтением относился Дайянанда к Корану...». Вместе с тем «он попирает ногами тело правоверного брахманизма»³.

По мысли Дайянанды, новая Индия должна быть построена на собственной экономической и духовной основе. Он считал, что господствовавшая 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. Дайянанда обратился к рационализму и на этой

¹ «Light of Truth», ch. XI, p. 33.

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

³ Ромен Р о л л а н. Собр. соч., т. XIX, стр. 93.

основе пытался 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 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 может поставить силы природы себе на службу и таким образом улучшить условия своего существования.

Глава вторая

САИИД АХМАД-ХАН

Религиозная реформация коснулась и ислама. Буржуазно-национальное движение мусульманской интеллигенции (с центром в Алигархе) было попыткой синтезировать достижения Запада и индийское культурное наследство, 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 индийского 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. «Относительно индийских мусульман не будет ошибочным сказать, что слова нация, национальность, национальная солидарность, национальная честь научил людей произносить сэр Сайид»¹. Как общественно-политический деятель и мыслитель Сайид Ахмад-хан ярко отразил всю сложность и противоречивость исторической судьбы мусульманской общины.

¹ Hali Hayat-i Jawid (Прекрасная жизнь).

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 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 духовенству¹. Он издавал ежемесячник «Рахзиб ул-ахлак» («Усовершенствование нравственности»), с помощью которого старался пробудить в мусульманах чувство уверенности в своих силах. «Этот журнал, — писал Сайид Ахмад-хан, — основан с целью возбудить среди мусульман желание овладеть высшей степенью 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»².

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»³. 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 назы-

¹ См. W. W. Hunter. *Indian Musulmans*. L., 1873, p. 53.

² Цит. по кн.: Л. Р. Гордон-Полонская. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана, стр. 125.

³ Hali..., стр. 179.

ваемую 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. Вахабитская секта не ограничивала свою деятельность проповедью войны с англичанами, но энергично действовала против них. Кроме отдельных налетов на английские гарнизоны, ей 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 видный английский колониальный деятель В. С. Блант, — «иначе другие страны будут казаться индийцам друзьями, и Россия, как ближайший сосед, сама восточная страна, будет менее ненавистна Индии»².

Широко были использованы 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 верноподданнических чувствах к англичанам³. В качестве оплаты за экономическую и политическую помощь мусульманской общине англичане по сути дела добивались одного: ослабления и рас-

¹ W. W. Hunter. Indian Musulmans, p. 88.

² W. S. Blant. India under Ripon. L., 1909, p. 298.

³ 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 и считали их плохими, а вовсе не в том, что они в действительности были плохими.

кола 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»¹ 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 индийца невозможно стать цивилизованным и уважаемым человеком»². Больше того, по его словам, «образование может устранить предрассудки и в то же время объединить народ и его правителей»³. Основным условием силы и процветания любой страны Сайид Ахмад-хан считал высокое развитие культуры и техники. Просвещение — движущая сила и лекарство для излечения всех социальных и политических бедствий. «Ничто не может устранить препятствия к прогрессу, кроме просвещения»⁴.

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 основании для юношей-мусульман Англо-Восточного колледжа в г. Алигархе, главной целью которого было «превращение мусульман Индии в достойных и полезных подданных британской короны».

¹ Так называла Сайид Ахмад-хана английская газета «Пель Мель» от 29 марта 1898 г.

² Rawlinson. Sir Syed Ahmad Khan. «Islamic Culture», 1930, № 3.

³ Graham. The Life and Work of Syed Ahmad Khan. L., 1885, p. 70.

⁴ Ibid., p. 287.

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 народу. 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 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, и законы природы неизменны и являются проявлением божественной воли»³. «Законы природы — это практически обещания бога, что произойдет именно так, а не по-другому»⁴. 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»⁵.

С этих позиций мусульманский реформатор стремился оправдать, санкционировать (или «освятить») авторитетом Корана заимствование достижений европейской науки и техники, а также перебросить «мост» (достичь примирения) между религией ислама и естествознанием, верой и разумом.

Под предметом философии Сайид Ахмад-хан по сути дела признавал всю совокупность человеческих знаний.

¹ Дж. Неру. Открытие Индии, стр. 371.

² Там же.

³ Сайид Ахмад-хан. Коран- и тафсир, т. III, стр. 28 (цит. по кн. Л. Р. Гордон-Полонской).

⁴ «Музамин- и сэр Сайид», стр. 215.

⁵ Сайид Ахмад-хан. Маджму- и лекчурез, стр. 276 (см. там же).

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 познания он отрицал. Познательная «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.

¹ «Музамин-и сэр Сайид», стр. 187.



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 деятельность этих обществ, 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 деятельности этого общества оказывается, 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 патриот». 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 населения. Эти представители прогрессивной буржуазной интеллигенции Индии объявили «национальной» идеологию sanatana (ортодоксального индуизма) и стремились обновить ее применительно к новым историческим условиям ¹.

Развернувшаяся в рамках этой идеологии борьба за пробуждение национального самосознания индийского народа и консолидацию национальных сил страны приняла форму различного рода «движений» ² (за содействие развитию национальной промышленности, науки, языка, музыки, театра и т. д.). На идейной основе этих

¹ См. Кабир адж Нарахари. Национально-освободительное движение в Бенгалии; Bh. Datta. Swami Vivekananda Patriot-prophet. Calcutta, 1954, pp. 23—24.

² Pramatha Nath Bose. A History of Indian Civilisation, vol. I, Calcutta, 1894, pp. 103—126; И. П. Минаев. Очерки Цейлона и Индии, ч. 2, СПб., 1878, стр. 188.

движений складывалась, в частности, национальная художественная литература.

Одно из крупнейших идеологических движений в Бенгалии возглавляла организация «Хинду Мела», или «Джатиа Мела»¹, 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»².

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 будут 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
Ни есть, ни пить, ни шаг ступить
По воле своей нельзя³.

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 три-

¹ «Индусское собрание», или «Национальное собрание».

² Ка б и р а д ж Нарахари. Национально-освободительное движение в Бенгалии, стр. 94.

³ Там же, стр. 95.

буны «Джатиа Мела» он прочитал свое стихотворение¹, 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 страдальца 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 славя,
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.

¹ См. Р. Тагор. Воспоминания. М., 1924, стр. 122.

² Цит. по кн.: Кабр адж Нарахари. Национально-освободительное движение в Бенгалии, стр. 96—97.

Глава третья

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 притч¹. По словам современников, «Рамакришна обладал замечательным 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 слушавших»².

Рамакришна считал, что все религии учат в конечном счете одному и тому же, что боги самых различных религий являются одним и тем же существом.

¹ Записи некоторых из этих притч, сделанные Махазайей, одним из учеников Рамакришны, изданы в переводе на русский язык под названием «Провозвестие Рамакришны» (СПб., 1915).

² «Провозвестие Рамакришны», стр. 11—12.

Одни называют его Аллахом, другие — Брахманом, третьи — Кали, четвертые — Рамой, Хари, Буддой...¹. Как одно и то же вещество, говорил он, например вода, называется разными людьми по-разному — одними «вода», другими «aqua», 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. «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»².

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

¹ «Провозвестие Рамакришны», стр. 105.

² Там же, стр. 21—22.

отвечал да, подтверждая оба противоречащие утверждения»¹.

Бог подобен хамелеону — «у него очень много форм». Бог многообразен, «он и не имеет формы, и имеет ее, и имеет так много форм, что их все знать невозможно»². 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).

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 в следующих словах: «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»³.

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 созна-

¹ «Провозвестие Рамакришны», стр. 22.

² Там же, стр. 23.

³ Там же, стр. 67.

ния: 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 высокообразованный 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 обычно, 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? Прошлой 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 я теперь в большом смущении, нужно ли мне оплакивать тех детей, которых восемь, или этого одного.

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 меньше¹.

Совокупность явлений природы, согласно Рамакришне, — это «грубые», тонкие и причинные тела (карана)². Они «растрескиваются» в абсолюте подобно тому, как

¹ «Провозвестие Рамакришны», стр. 66—67.

² Карана — причинное тело, «сотворенное из радости».

растекается в воздухе звук «донг» от удара в большой колокол. «Из абсолюта выходят все феномены. Из того же абсолюта, который есть великая первая причина¹, 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»².

Таким образом, Рамакришна признает реальность материального мира («мира относительного») и рассматривает его как часть, или проявление, Брахмана («мира абсолютного»). Вместе с тем он метафизически противопоставляет эти «миры» друг другу. Все, что происходит в материальном мире, говорит он, нисколько «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»³.

Не будучи в состоянии понять диалектику общего и единичного, Рамакришна не всегда последователен. С одной стороны, как мы видели, он утверждает, что все, что касается индивидуальной души (дживы), ни в коей мере не касается Брахмана; с другой стороны, он настаивает на единстве и тождестве дживы и Брахмана, приводя следующее сравнение. 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.

¹ Махакарана — великая причина, или необусловленное.

² Здесь Рамакришна имеет в виду свой личный опыт, когда он впал в состояние самадхи (см. стр. 137, 183, 184).

³ «Провозвестие Рамакришны», стр. 74.

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, неописуем. «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 достигается лишь в сверхсознательном состоянии — в состоянии самадхи, — когда «течение мыслей прекращается, и совершенное молчание царит в душе». Кто ощутил Брахмана, говорит Рамакришна, тот молчит. Рассуждения и аргументация существуют только до тех пор, пока не прошло ощущение (реализация) абсолютного. Если вы растапливаете масло в сковородке 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 рас-

¹ «Провозвестие Рамакришны», стр. 262.

суждений прекращается, и абсолютное молчание царствует в состоянии самадхи¹.

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. 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 исчезает².

Итак, Рамакришна в принципе высказывается в пользу познаваемости Брахмана. Но это такое «познание», которое равнозначно отсутствию всякого знания. Брахмана можно лишь «реализовать» (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 этому³.

Центральным пунктом своего учения Рамакришна считал вопрос о смысле человеческой жизни на земле.

¹ «Провозвестие Рамакришны», стр. 77.

² Там же, стр. 174.

³ Там же, стр. 76—77.

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; при этом они плывут внутри сети, опускаются на ее дно и хотя 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. 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 к себя, даже получая удар за ударом, встречая несчастье, горе и неопишуемые страдания. Верблюд любит колючие растения, и хотя он раздирает себе в кровь рот, когда ест их,

все-таки он не перестает любить их, и его невозможно удержать, чтобы он не ел 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. «Сюда 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 наваяно 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 селеньи 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 его келье. Но монах долгое время оставался без сознания. Горюя и сокрушаясь, братья обмахивали его лицо веером, умывали его, подносили молоко к его 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 непротивления 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, которой 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 или 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 «непротивление 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 его. Но когда она приблизилась к святому, она 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.

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 зло¹.

Рамакришна говорил, что он поставил свое учение на службу человеку. Он призывал «служить человеку, видя в нем бога»². 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, она должна возвратиться, чтобы раствориться в ней, «как капля дождя в океане». Высшая цель жизни человека, по утверждению Рамакришны, состоит в слиянии с абсолютным, 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»³.

Подобно многим другим мистикам, Рамакришна заявлял, что он может показать на себе, как на живом примере, «как истинно духовный человек, оставаясь совершенно мертвым к чувственному миру, может жить на духовной плоскости божественного сознания»⁴. На деле это означало, что, пользуясь методами йогов⁵, он доводил себя до так называемого состояния самадхи, мистического экстаза и находился в нем от трех часов до трех суток⁶. Достижение самадхи должно было озна-

¹ «Провозвестие Рамакришны», стр. 30—31.

² Ромен Роллан. Собр. соч., т. XIX, стр. 56.

³ «Провозвестие Рамакришны», стр. 125.

⁴ Там же, стр. 15.

⁵ О методах йогов см. главу, посвященную философским взглядам Вивекананды.

⁶ По словам очевидцев, «в состоянии самадхи его тело становилось абсолютно неподвижным. Его пульс и биение сердца становились неощутимыми, глаза оставались полуоткрытыми, и, если кто-нибудь дотрагивался пальцем до его глазного яблока, веки не делали никакого рефлекторного движения, и тело не выказывало никакого знака ощущения» («Провозвестие Рамакришны», стр. 13).

чать, 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. «Самое большое, чего достиг Рамакришна, — писал Мюллер, — это умение в любой момент впасть в состояние самадхи»¹.

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, — говорил он, имея в виду теософов, — принадлежат к стоящим на невысоком уровне духовного развития. Я имею в виду такие силы, как, например, сила перейти через Ганг или сообщить здесь то, о чем говорится в дальней стране, и другие психические силы»².

¹ М. Мюллер. Шри Рамакришна Парагамза, его жизнь и учение. М., 1912, стр. 98. См. также: «Life of Sri Ramakrishna». Bombay, 1955; S. Nirveda nanda. Sri Ramakrishna and Spiritual Renaissance. Bombay, 1953.

² «Провозвестие Рамакришны», стр. 268—269.

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, то, чего ты достиг четырнадцатью годами постоянного напряжения, обыкновенные люди достигают мелкой монетой, данной перевозчику».

Итак, цель и задачи религиозно-реформаторского движения, начатого Рамакришной, в основных чертах сводились к следующему.

1. 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.

2. Руководствуясь этой монотеистической идеей, устранить противоречия («установить гармонию») между различными религиозными верованиями и учениями различных сект.

3. Доказать, что каждая индивидуальная душа бессмертна и «потенциально божественна», и на этой основе проповедовать идею равенства всех людей.

4. Развивая объективно-идеалистическую философию веданты применительно к новым историческим условиям, доказать, что «этот мир» реален.

5. Всемерно содействовать росту и обогащению многосторонней жизни человека, постепенно избавляясь от суеверий, религиозных распрей, сектантской ограниченности, теософии и прочих «несовершенств и заблуждений».

6. Оказывать сопротивление внешним и внутренним врагам индийского народа, «шипеть» на врагов, но «не бороться со злом, возвращая зло за зло».

В мировоззрении Рамакришны нашла свое выражение пассивная форма протеста либеральных кругов индийской общественности против гнета британских колонизаторов.

Глава четвертая

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, Шопенгауера, 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 умираю с голоду, — вспоминал философ. — Босой, я ходил из конторы в контору, и повсюду мне отказывали. Я узнал на

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: S. V i v e k a n a n d a. The Complete Works..., с указанием тома и страницы.

² Ibid., p. 328.

опыте, что такое человеческое сочувствие. Это было мое первое соприкосновение с действительной жизнью. Я открыл, что в ней нет места слабым, бедным, покинутым»¹.

Вивекананда начал свою философскую и общественно-политическую деятельность в 80-х годах 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»².

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»³. Судя по некоторым косвенным данным, речь шла не о массовой организации, а о небольшой группе патриотов, пытавшихся стать во главе национально-освободительного движения. Так, например, в своем выступлении в Мадрасе на тему «Мой план кампании» Вивекананда воскликнул: «Людей! Людей! Все остальное найдется после. Но людей молодых, сильных, энергичных, полных веры, искренних до мозга костей, вот что мне нужно. Дайте мне сотню, и я переверну весь мир»⁴.

Вивекананда внимательно следил за развитием общественной жизни в Европе, был лично знаком с некоторыми революционерами того времени, изучал их произведений. В Париже он встретился с П. А. Кропоткиным. 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 его кровь. Богачи посылают простых людей воевать в дальние страны с тем, чтобы в случае победы наполнить свои кошельки

¹ См. Ромен Роллан. Собр. соч., т. XIX, стр. 163.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 35, стр. 129.

³ Bh. Datta. Swami Vivekananda: patriot-prophet. Calcutta, 1952, p. IX.

⁴ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. III, p. 223.

золотом, добытым их кровью на полях сражений. Что же до простого народа, то ему только и остается, что проливать свою кровь»¹.

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 Вивекананды отразились 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. 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 наследству в целом. В своих произведениях («Философия веданты», «Веданта как фактор цивилизации», «Веданта во всех ее периодах», «Дух и влияние веданты», «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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. V, pp. 364—365.

Индии, как ортодоксальные, так и неортодоксальные; само слово веданта иногда можно употреблять как синоним индуизма. «Веданта — осознаем мы это или нет — проникла во все идейные течения Индии, т. е. 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 ставил 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 Мадхва, в Бенгалии — Чайтанья. 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 душе³, следовали учению Рамануджи.

Необходимо отметить, что термин «дуализм» в понимании Вивекананды имеет весьма своеобразное содержание, в корне отличное от европейского. Если с нашей точки зрения дуализм означает философское учение, которое началом бытия считает две противоположные и несводимые друг к другу субстанции: материальную и

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. III, p. 323.

² Ibid., p. 324.

³ Последователи Рамануджи считали, что душа есть нечто вроде мельчайшей частицы (*anu*), а последователи Шанкары считали, что душа — это нечто вездесущее (*vibhu*).

духовную, то для Вивекананды дуализм — это признание двух миров: потустороннего (мир сущности, Брахман — атман) и посюстороннего (мир явлений, универсум, природа).

Вивекананда считает, что деление всех философов на материалистов и идеалистов по признаку — что они признают первичным: материю 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 говорят, 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), вызывает «силу» внутри (ощущения, представления, понятия). «От желаний соответственно ответить или избежать воздействия внешней силы внутренняя сила становится тем, что мы называем мыслью. Оба — и материя, и дух — в действительности есть не что иное, как сила, и если вы проанализируете их в достаточной мере, вы найдете, что в сущности они суть одно»³.

То, что внешняя сила может известным образом вызывать внутреннюю силу, по мнению Вивекананды, показывает, что они не только взаимосвязаны друг с другом, но и должны быть непрерывными и следователь-но, в основном одними и теми же силами. «На том ос-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. V, p. 323.

² S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VIII, p. 245.

³ Ibid., pp. 245—246.

новании, 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 субстанциально различны. Дух, изменяясь, переходит в материю, а материя — в дух»¹. 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 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»².

Итак, природа гомогенна, однородна. Различие существует лишь в проявлениях. Санскритское слово *prakṛiti*, 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»³.

Развивая ошибочную точку зрения об «однородности» материи и сознания, Вивекананда приходит к абсурдному выводу, что борьба между материализмом и идеализмом есть плод «недоразумения». Все тревоги и волнения, возникающие из конфликта между материализмом и идеализмом, по его словам, должны быть от-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VIII. p. 246.

² Ibid.

³ S. Vivekananda. The Complete Works..., 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, pp. 91—92).

несены на счет «неправильного мышления», ибо в действительности между ними нет никакой разницы. «Я и самая низкая свинья отличаемя 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 взялась материя. И, наоборот, если материя первична, 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»¹.

Стремление «дуалиста» Вивекананды снять основной вопрос философии, подняться «выше» материализма и идеализма наводит 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 в 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 философии 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 не только в защиту реальности посюстороннего мира, но и в поддержку «равных прав» материализма и идеализма.

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 «то-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VI, pp. 32—33.

го» мира, то как же он может быть «ничем»¹. Этот мир есть «великая гимназия». Верить в то, что дух есть все, что мысль есть все — это лишь более высокая степень материализма². «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»³.

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»⁴.

Вивекананда прибегает к помощи рисунка.

(a)	Абсолют
(c)	{ Время Пространство Причина
(b)	Универсум

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. II, p. 144.

² S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. V, p. 324.

³ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. II, p. 138.

⁴ Ibid., p. 130.

В понятие «универсум», разъясняет Вивекананда, входит не только материальный мир, но и ментальный (духовный), земной 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 (*a*) становится универсумом (*b*), проходя через время, пространство и причину (*c*). Такова центральная идея веданты. «Пространство, время и причина — это нечто вроде подзорной 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 абсолюте, 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 Шопенгауера, считая, что тот в решающем пункте не понял философию веданты. Шопенгауер во всем усматривал действие воли, которая якобы существует благодаря самой себе и слугит 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»⁴. В том месте рисунка, замечает Вивекананда, который обозначен буквой «*a*», нет и не может быть воли. Следовательно, воля не может быть причиной универсума. В Брахмане (абсолюте) нет ни време-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. II, p. 130.

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 S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. II, p. 131.

⁴ Ibid.

ни, 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 абсолютом, «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 абсолютом. 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»¹.

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.

§ 3. ПРИРОДА И ЧЕЛОВЕК

Все ведантисты сходятся между собой в трех вопросах: 1) они верят в бога; 2) они верят в Веды как откровение; 3) они верят в циклы как в 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 «много-различный» 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 миллиона-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. II, p. 133.

ми 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. 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, сказали бы мы) 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, пишет он, увидеть, осязать или даже «знать» пространство, время или причину как отдельные явления. «Мы не можем ничего увидеть вне пространства, 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. Дух есть субстанция плюс время, пространство и причина»¹.

Выражая эти же мысли другими словами, «упрощая» их, Вивекананда говорит, что любая вещь есть субстанция плюс наименование (имя) и форма. Наименование и форма возникают и разрушаются («уходят и приходят»), а субстанция всегда остается той же самой. *При-*

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VIII, p. 247.

мер. 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 аспекте природа также «нереальна», не субстанциальна, ибо под реальным и субстанциальным Вивекананда понимает то, что неизменно и неуничтожимо. Природа — это время, пространство и причина. Природа — это наименование и форма.

Природа есть майя¹. Майя означает наименование и 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, мы можем сказать, что майя — это феномен, субстанция — ноумен. «Таким образом, — пишет Вивекананда, — всякое существование имеет два аспекта: один — феноменальный, другой — ноуменальный»².

Природа движется циклами в волнообразных формах. Она поднимается, достигает своего зенита, затем падает и на некоторое время остается «пустой», т. е. 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. Следовательно, история человеческого общества также подчинена объективному закону «циклического» развития. «Это относится и к нациям, — пишет Вивекананда. — История их показывает, что они то возвыша-

¹ Ссылаясь на Вивекананду, поясним, что майя — это не теория объяснения мира. Майя означает признание явлений материального мира «такими, какие они есть», т. е. 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...» (S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. III, p. 97).

² S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VIII, p. 247.

ются, то низвергаются, после подъема наступает спад, а после 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 — мой лозунг, — писал он в 1895 г. — Я стремлюсь формировать личность»².

Человек, согласно учению ведантистов, в том числе и Вивекананды, представляет собой некую механическую 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: «Никакого изменения в его (человека. — В. Б.) действительной личности смерть не производит. Он остается таким же живым, даже больше живым, чем мы с вами, только он не может дать о себе знать, потому что лишился физического переводчика. Он существует в форме более тонкой, недоступной для восприятия человека, живущего

¹ S. Vivekananda. The Complete Works... vol. VI, 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): S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. IV, pp. 116—130).

² См. Ромен Поллан. Собр. соч., т. XIX, стр. 259.

³ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. IV, p. 16.

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»¹.

Циклы перевоплощений, которые совершает душа, — «уход» по ту сторону и «возвращение» в земную жизнь, снова «уход» и снова «возвращение» и т. д.² — завершаются в конечном счете так называемым «освобождением», т. е. индивидуальная душа в процессе огромного количества перевоплощений добивается такой степени «очищения», что при очередном «уходе» по ту сторону полностью сливается с Брахманом и становится тождественным ему³.

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, считали они, зависит от сохранности внешнего тела. Если то тело, из которого вышел дублер, будет частично повреждено, соответствующие повреждения получит и дублер. 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.

¹ Чаттерджи Б р а м а н а. Сокровенная религиозная философия Индии. Лекции. Пер. с франц. Калуга. 1906, стр. 18, 20.

² Т. е. то, что по-санскритски называется самсара (samsara).

³ Характеризуя индийский идеализм, Гегель писал: «...индусское представление состоит в следующем: существует одна всеобщая субстанция, которую можно понимать или более абстрактно, или более конкретно; все возникает из нее, и вершина человеческих достижений состоит в том, что человек, как сознание, отождествляется с нею; это слияние достигается в религии посредством благочестия, жертвоприношения и строгих постов, а в философии посредством углубления в чистую мысль» (Гегель. Соч., т. IX. М., Партиздат, 1932, стр. 116).

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, одна страница этой книги. Закончив чтение этой книги, душа становится совершенной¹.

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 человек Запада (христианин. — В. Б.) думает, что он — это тело, у ко-

¹ См. S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VI, p. 21.

того 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, и ничто не появлялось лишь однажды. 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»².

Чтобы познать закон, надо изучить огромное количество («груды») явлений, изучить взаимосвязи между ними, ибо «закон никогда не отделим от явления»³. Всякий иной путь к постижению 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»⁴.

Мы видим, что 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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VIII, p. 236.

² Ibid., p. 244.

³ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. V, p. 333.

⁴ Ibid.

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»¹. 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»².

Законы природы, замечает Вивекананда, следует отличать от законов юридических, этических, «национальных» или вообще социальных. Все эти «людские» законы, по его мнению, созданы разумом, волей человека и относятся к сфере субъективных построений. «Национальные законы в лучшем случае являются воплощением воли большинства нации...»³. На самом же деле (практически) «национальный закон» есть результат «воплощения воли» небольшой кучки государственных правителей, преследующих свои корыстные цели. Именно потому, говорит философ, что национальные законы субъективны и не выражают воли большинства народа, они чаще нарушаются, чем соблюдаются. «Законы этики, морали, даже национальные законы чаще нарушаются, чем соблюдаются. Если бы они были законами, то разве можно было бы их нарушить»⁴. 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.

Однако из этого вовсе не следует, что субъективные действия человека не имеют абсолютно никакого объективного значения. 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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. V, p. 333.

² S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VI, pp. 65—66.

³ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. V, p. 335.

⁴ Ibid., p. 334.

предшествующее имеет свое последующее. Так обстоит дело в природе»¹.

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»².

Именно эти обстоятельства, утверждает Вивекананда, способствовали тому, что человеком был сформулирован закон кармы. «Закон, определяющий функции человеческого разума, называется законом кармы»³. Людям кажется, что в каждое мгновение они хозяева своих действий. Но когда они бросают взор на пройденный жизненный 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. Однако, признавая карму, человек вовсе не должен быть фаталистом, т. е. думать, что он совершенно бессилен перед объективным законом, и обречь 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 вызвать лишь соответствующие им результаты (следствия), то отсюда следует, что мы должны найти в себе силы, чтобы соответственно направить (вернуть) цикл причин и следствий. В этом, собственно, и состоит суть учения о перевоплощении.

С позиций механического детерминизма Вивекананда решительно отрицала объективность случайности: слу-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VI, p. 31.

² S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VIII, p. 244.

³ Ibid.

чайность 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. Всякая воля причинно обусловлена и, следовательно, не может быть свободной. «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 ноумена, 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 означает собой наименование и форму (или время, пространство и причину), человек (душа) не представляет собой часть природы, ибо душа (человек) свободна, бессмертна, неизменна, беско-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. V, p. 214.

² S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VIII, p. 245.

³ Ibid., p. 248.

нечна. 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, — пишет 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.)»¹. 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 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»².

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». «Мое истинное Я вне всякого закона»³. 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»⁴. Успех в этой борьбе он называет «эволюцией», а конечный триумф — когда «рабство» сброшено — освобождением, мокшей, нирваной.

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» —

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VIII, p. 248.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 249.

могут быть самыми различными. Впрочем, иных методов, кроме йоги, 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, действия¹. 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»².

Учение карма-йоги о «труде» Вивекананда стремился поднять до большого гражданского звучания. Исполнять правильно свой 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 для других, то он достиг того же пункта, к которому религиозного человека приводит молитва, а философа — знание»³.

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,

¹ Слово «карма» происходит от санскритского *krī* — делать, действовать. В карма-йоге это слово употребляется также в смысле работы и результатов, причинами которых были наши действия.

² S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 62.

³ Ibid., p. 83.

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»¹.

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»².

Стремясь поднять учение карма-йоги на уровень потребностей своего времени, Вивекананда дает новое толкование основных 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 насилем.

Выступление против теории «непротивления» составляет самую сильную сторону философии Вивекананды. «Все великие учителя 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.

Таким образом, хотя Вивекананда и чувствовал «в глубине сердца» правильность учения о непротивлении

¹ S. V i v e k a n a n d a. The Complete Works., vol. I, p. 29.

² Ibid., p. 34.

³ Ibid., p. 35.

злу, однако он хорошо понимал, что нельзя этим учением руководствоваться в практике общественной жизни. Он отмечал: «Непротивление 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. Он напоминает, что, когда Арджуна³ в момент разгара военных действий выступил с проповедью идеи непротивления, 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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 37.

² Бхагавадгита («Божественная песнь») — религиозно-философское произведение, часть шестой книги древнеиндийского эпоса «Махабхарата».

³ Персонаж «Бхагавадгиты».

⁴ Учитель, духовный наставник Арджуны.

⁵ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 37.

⁶ Ibid.

жизненные интересы. «Встаньте! Пробудитесь! — восклицал он. — Не останавливайтесь, пока не достигнете цели! Преодолейте гипноз слабости!»¹.

Итак, быть сильным и деятельным — таков главный лозунг, сформулированный Вивеканандой на основе учения карма-йоги. В условиях Индии того времени острие этого лозунга было направлено прежде всего против теории и практики непротивления. Деятельность, подчеркивал философ, всегда означает сопротивление. Легко сказать: «Не ненавидь никого, не противься злу». Но мы знаем, к чему это обыкновенно приводит на практике. Когда взоры общества обращены на нас, мы высказываем наше непротивление, но сердце наше все время точит кровь. Мы ощущаем полное отсутствие того мира, который должен дать непротивление, и чувствуем, что лучше было бы противиться. 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 день и ночь думать о деньгах. Это — лицемерие, и оно ни к чему не приведет. Окунитесь в жизнь мира... Утолите вашу жажду власти и всего остального...»².

Определяя главнейшие жизненные обязанности человека, Вивекананда решающее значение придает исполнению этих обязанностей. «Нельзя судить о человеке, — пишет он, — по природе и свойствам его обязанностей, но можно судить по тому, как он их исполняет»³.

Человек, согласно учению карма-йоги, должен помнить, что все, что он делает, — он делает ради себя и для себя, а не для природы (универсума). Природа не нуждается в помощи человека. Природа существовала до нас и будет существовать без нас; у нее есть своя карма, «и нам нечего ломать себе 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 —

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. III, p. 318.

² S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. I, p. 38.

³ Ibid., p. 62.

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»¹. 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. Всякий поступок (дело, действие, труд) неизбежно является соединением добра и зла. 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»².

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. «Итак, всегда свершай без привязанности должное дело; высшего достигает, кто не привязан, принимаясь за дело»³.

Иными словами, мы не должны ожидать от людей воздаяния за наш труд. Не требуем же мы, говорят карма-йоги, 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 же 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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 30.

² Ibid., p. 51.

³ «Махабхарата». II. Бхагавадгита. Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956, стр. 94.

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 были очень бедны, 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, господин, 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, горюя: «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 со-

¹ См. S. Vivekananda. The Complete Works., vol. III, pp. 58—60.

стоянии, под покровом. И процесс познания состоит не в том, чтобы человек в своей практической деятельности с помощью органов чувств «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, — это лишь удары, высекающие огонь. И все, что человек чувствует и чем он живет — улыбки и слезы, радость и горе, удовольствия и страдания, — все это «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 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.

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. III, p. 25.

² Ibid., p. 26.

³ Ibid., p. 27.

Вместе с тем Вивекананда обращал внимание на то, что формула «все, что мы делаем», т. е. 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, но именно от внешних предметов зависит, что́ будет в нас «высечено», т. е. характер нашего ума и умонастроения. Еще Рамакришна говорил: «Вы можете выкрасить ум в такой цвет, в какой хотите. Он похож на кусок чистого белого полотна. Погрузите его в красную краску, и оно будет красным. Погрузите его в зеленую — оно будет зеленым»¹.

Развивая эту мысль, Вивекананда особое значение придавал влиянию действий одних людей на поступки других. «Возьму пример из физики: 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 один лад, то, если взять 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»².

Философ высказывает предположение о том, что подобно тому, как волны света иногда бегут миллионы лет, прежде чем встретят какой-нибудь предмет, так и мысленные волны бегут сотни лет, прежде чем натолкнутся на предмет, с которым они могут звучать в унисон. «Весьма возможно поэтому, что наша атмосфера полна подобных мысленных колебаний, как хороших, так и дурных»³.

Витающие в космическом пространстве «хорошие» и «дурные» мысли, по его словам, 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

¹ «Провозвестие Рамакришны», стр. 109.

² S. Vivekananda. The Complete Works... vol. I, p. 79.

³ Ibid., p. 80.

дать свой результат. Если, например, человек совершил дурной поступок, то, согласно этому закону, он обязательно должен за это пострадать. За хорошим поступком обязательно следует «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 пример¹: 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»².

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 совершает 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 дей-

¹ Этот пример был приведен Вивеканандой на лекции о карма-йоге.

² S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 81.

ствий 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 великие 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.

В подходе Вивекананды к вопросу о сущности человеческой личности можно усмотреть некоторые зачатки исторического материализма. Конечно, определение «характера человека» как совокупности «обыкновенных дел» еще далеко от Марксовой формулы «человек есть совокупность общественных отношений», но это уже не «объективная идея» Гегеля и даже не фейербаховский «человек вообще».

Вивекананда решительно выступал против абстрактного подхода к явлениям общественной жизни. 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 вы-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 26.

² Ibid., p. 40.

шел 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 — доблесть¹.

Долг приятен человеку лишь тогда, замечает Вивекананда, когда ему сопутствует любовь, а любовь сияет лишь в свободе. Но люди слишком часто находятся в рабстве у гнева, ревности и у сотен других мелочей, занимающих их внимание в течение дня. Так, например, «очень часто женщины, находящиеся в рабстве у своего раздражительного и ревнивого характера, склонны обвинять своих мужей и стремиться к тому, что им кажется свободой. Но они не понимают, что этим они только подчеркивают свое рабство. В таком же положении пребывают мужья, вечно находящие недостатки у своих жен»². Или еще: «Мы много слышим о грубых мужьях и развратности мужчин, но разве нет столь же грубых и развратных женщин. Если бы все женщины были так добры и чисты, как можно было бы предполагать, судя по их собственным постоянным утверждениям, то я убежден, что не было бы ни одного развращенного мужчины в мире»³.

Вивекананда считает, что долг и нравственность 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 он может оказаться, противиться злу может быть его прямой обязанностью»⁴.

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 сло-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 62.

² Ibid., p. 63.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 36.

вам, могла быть приобретена только в определенных условиях жизни. Что же касается наследственности, то она не играла и не могла играть определяющую роль. «Если бы весь вопрос заключался лишь в наследственной передаче качеств, как объяснить, что этот ничтожный царек (отец Будды. — В. Б.), которому, может быть, и собственные слуги не повиновались, имел сына, которому поклоняется полмира»¹.

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»².

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 опре-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 31.

² Ibid., pp. 71—72.

деленное действие на ваш мозг. Вы не можете противиться этому. Что может быть чудеснее этого?»¹. Велика сила слова. С помощью слова можно вызвать человека как на великие дела, так и на заурядные поступки. «Один человек называет другого глупцом; тот вскакивает с места, сжимает кулак и наносит ему удар по лицу. Такова сила слова»².

Составной частью, или аспектом, карма-йоги признается также 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»³.

Таковы основные аспекты карма-йоги. Наиболее общая идея, пронизывающая эту йогу, сводится к следующему. Познав, что все, что проявлено (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... С прекращением этой борьбы прекратится и жизнь. Под идеальным счастьем подразумевается окончание этой борьбы»⁴, т. е. «освобождение».

§ 5. БХАКТИ-ЙОГА

Бхакти-йога — метод «освобождения» путем любви и преданности богу Ишваре. «Бхакти, — пишет Вивека-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 73.

² Ibid.

³ Ibid., p. 70.

⁴ Ibid., p. 82.

нанда, — есть ряд, или последовательность, умственных усилий к осуществлению религии, начинающихся с простой молитвы и оканчивающихся самой горячей любовью к Ишваре»¹. Ишвара — это «тот, от кого исходит рождение, существование и конец вселенной». Он по сути дела тождествен 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»². 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 сделаны, они, пока сохраняют форму, отдельные и различны. Ишвара как раз и есть конкретное, но наиболее общее, как бы на высшем уровне проявление Брахмана.

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»³. 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»⁴.

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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. III, p. 36.

² Ibid., p. 37.

³ Ibid., p. 57.

⁴ Ibid.

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»¹. На подготовительной ступени все люди — «сознательные или бессознательные материалисты». Под «материалистами» в данном случае Вивекананда имеет в виду не философов, которые признают первичность материи и вторичность сознания, а тех людей, для которых увеличение материального комфорта — «альфа и омега, все и вся человеческого существования»².

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»³. 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» расщудка низшего бхакта, ибо собака, в каком бы костюме

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. III, p. 43.

² Ibid., p. 44.

³ Ibid., p. 32.

хозяин ни пришел, не примет его за врага. Что же 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 жемчужнице, 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». Рама-нуджа 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.

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. III, p. 43.

² Ibid., pp. 63—64.

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. Коротче говоря, отречение раджа-йога является результатом «исследования природы».

Джнана-йог уже с самого начала должен знать, что природа, кажущаяся такой незыблемой и массивной, не более как иллюзия. 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 стараться остаться один. Отречение джнана-йога Вивекананда называет «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 «высокам» 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, что бы связывало или сковывало его «свободу». Вспоминаются слова Рамакришны о корабле, который подходит к магнитной скале, его железные болты и скрепы притягиваются и вырываются, а деревянные части освобождаются и свободно плавают по воде. Так высшая бхакти-йога «освобождает душу» от болтов и скреп, ее связывающих, и та становится «свободной» (мокша, нирвана).

§ 6. ДЖНАНА-ЙОГА

Джнана-йога — метод «освобождения» путем познания (*джнана*); как только незнание (авидья) разрушено, человеческая душа (*джива*) становится «свободной».

В качестве исходной 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»¹, — писал Вивекананда, ссылаясь на Упанишады².

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.).

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 историче-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VI, p. 39.

² В подлиннике эта мысль выражена несколько иначе: «Как по одному комку глины, дорогой мой, познаются все вещи, сделанные из глины; [их] наименования — это [лишь] обороты речи, видоизменения, истина же в глине» (Чхандогья-упанишада, VI.1.4. Цит. по кн.: «Древнеиндийская философия». М., Соцэкгиз, 1963, стр. 112).

ского времени — появляются будды, т. е. личности, «овладевшие бесконечной универсальной мудростью». Вне Индии «мы находим великодушного Зороастра, привнесшего свет знания смертному миру извне»¹. Равным образом Моисей, Иисус и Магомет «дonesли до греховно падшего человечества божественную мудрость»².

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. Человеческая душа — это «хранилище 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)»³. 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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 363.

² Ibid.

³ Ibid., p. 363.

над знаниями, или «высекают» знания из души, как 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? В лекции, прочитанной в Нью-Йорке 26 января 1896 г., он привел такой пример.

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 рожденьях. 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 утиног яйца, завидев воду, прыгает в нее и плышет? 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 ответа 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, таким образом, сводится к тому, 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 воспрянуть (*spring up*) вновь и принять новую форму»².

Вивекананда признает три состояния сознания: инстинкт, разум и сверхсознательность, или: несознательное, сознательное и сверхсознательное состояния; все они принадлежат одному и тому же сознанию³. В человеке нет трех сознаний, но одно развивается в другое. Сознание само имеет высшую сравнительно с рассудком форму сверхсознательного состояния. Когда созна-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. II, p. 220.

² Ibid., p. 223.

³ «Сознание — это прослойка между двумя океанами — подсознанием и сверхсознанием» (S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VIII, p. 279).

ние 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 смешение 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 «смешения» 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, — 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; много 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.

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 55.

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 желанье, желанье гнев порождает.
Гнев к заблуждению приводит, заблуждение помрачает память;
От этого гибнет сознание; если ж сознание гибнет — человек погибает¹.

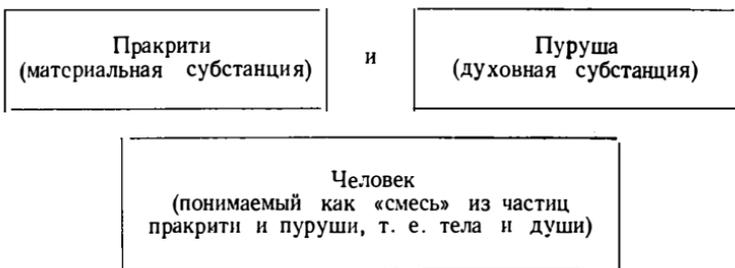
Эти же мысли о соотношении души и тела, но в более примитивной форме пересказывает и Уильям Аткинсон, судья из Пенсильвании (США), принявший псевдоним Рамачарака: «Материальным телом Дух пользуется только временно, и само тело — не более как одежда, которую человек надевает, носит и сбрасывает с себя»².

Цитируя Рамачараку, мы исходим не столько из необходимости подтвердить правильность нашего толкования сущности учения йогов, сколько из желания показать читателю, что Рамачарака в значительной мере вульгаризирует и, как будет показано дальше, искажает сущность раджа-йоги (точнее, ту ее часть, которая называется хатха-йога).

Основателем раджа-йоги был Патанджали (около II в. до н. э.). Он разработал так называемый восьмиступенчатый путь «освобождения» души (см. схему).

СХЕМА

восьмиступенчатого пути освобождения



¹ Махабхарата, II. Бхагавадгита, стр. 91.

² Рамачарака. Хатха-йога. СПб., 1911, стр. 211.

Для освобождения души от тела человек должен пройти следующие восемь ступеней:

- | | | |
|---|---|------------------------------|
| 1. Иама — воздержание | } | Дисциплина
нравственности |
| 2. Нияма — культура | | |
| 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 — сосредото-
чение, или поглощение ума
объектом созерцания | | |

На первых двух ступенях (иама, нияма) человек должен пройти этическую подготовку.

Иама — воздержание от зла по отношению ко всем живущим творениям, ненанесение какого бы то ни было вреда любому виду жизни (*ахимса*); воздержание от лжи, правдивость в мыслях и речи (*сатья*); честность, неворовство, нестяжание (*астейя*); непринятие 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 закалку своего организма в определенных ритуальных позах, так как три высшие ступени (шестая, седьмая и восьмая) требуют большой фи-

зической 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 нарушается¹. 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»².

Таковы исходные позиции, содержание и цель философского учения раджа-йога.

Антинаучный характер этого учения совершенно очевиден.

Прежде всего отметим, что йоги не знают и не понимают подлинной сущности человека. Человек — существо общественное, способное производить орудия труда, использовать их в своем воздействии на окружающий мир и обладающее сознанием и членораздельной речью. Марксизм, вскрывший законы общественного развития, впервые дал единственно правильное, научное определение сущности человека как совокупности «всех общественных отношений»³. 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.

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.

¹ В состояние самадхи часто впадал Рамакришна. См. стр. 137.

² С. Радхакришнан. Индийская философия, т. II, стр. 315—316.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 3.

«Акаша — это то, что стало воздухом, жидкостями, твердыми телами. Это акаша, что становится солнцем, землю, 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 ощущаемо, 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 и 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»⁴.

Овладение 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...»⁵.

Но что практически представляет собой прана и ка-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 147.

² S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VIII, p. 192.

³ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 147.

⁴ Ibid., p. 148.

⁵ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VIII, p. 148.

ким 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, подчинил 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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works..., vol. VIII, p. 159.

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»¹.

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»².

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»³. Научившись управлять праной, легко можно лечить себя и «передать здоровье» другому. Это, говорит Вивекананда, можно делать и при помощи слова (внушение), и примером своего личного поведения (бодрым видом, опрятностью, жизнерадостностью), и действием (при болезни радикулитом, например, простым прикосновением руки к больному месту можно якобы передать «пучки праны») и т. д.

Теоретическая несостоятельность и практический вред учения раджа-йога в данном случае состоит в том, что оно 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» мистической 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 при-

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VIII, p. 153.

² Ibid.

³ Ibid.

обретаемых 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». Человеческий организм, согласно Вирхову, представляет собой простую сумму составляющих его клеток. «...Каждое животное, — писал он в 1858 г., — является суммой жизненных единиц, из которых каждая, отдельно взятая, содержит все необходимое для жизни. Единство и отличительный признак всего живого должно искать не в том или другом пункте высшего организма, например, в мозгу человека, а только в том постоянно повторяющемся устройстве, которое мы замечаем в каждом отдельном элементе — в каждой клеточке»¹.

Вирхов до конца своей жизни оставался решительным противником идеи единства организма. В 1898 г., выступая на Международном конгрессе естествоиспытателей, он говорил: «Так как жизнь органа есть не что иное, как сумма жизней отдельных клеток, которые соединены в нем, то жизнь целого организма есть коллективная, а не самостоятельная функция. Если такое коллективное существо подвергается анализу, будь то целый организм или отдельный орган или одна отдельная ткань, которая находится в полной жизненной деятельности, то первая потребность для правильного истолкования та, что нужно отбросить безусловное единство и нужно иметь в виду отдельные части, клетки, как причину существования»².

Таким образом, Вирхов механически рассматривал организм как простую сумму клеток, как клеточное государство, как здание, построенное из кирпичиков —

¹ Р. Вирхов. Целлюлярная патология. М., 1865, стр. 13.

² Р. Вирхов. Успехи современной науки и их отношение к медицине и хирургии. М., 1898, стр. 8.

клеток. Отсюда вытекал так называемый локалистический принцип в медицине, согласно которому патологические процессы в организме обусловлены местными, локальными изменениями клеток. В физиологии вирховианцы стремились подменить изучение целостного организма изучением свойств отдельных клеток, пытались превратить физиологию организма в физиологию клетки.

В роли глашатая йогического учения о клетке выступил Рамачарака. «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»¹.

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 основных 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 ча-

¹ Р а м а ч а р а к а. Хатха-йога, стр. 27.

стях с помощью электронного микроскопа, дающего увеличение в сотни раз большее, 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 смысл явлений. Обращение к «разуму» клеток есть мистика, плод невежества.

Учение о дыхании. Краеугольным камнем хатха-йоги является учение о дыхании, или, точнее, пранаяма. Место и значение этой категории в системе раджа-йога

¹ Р а м а ч а р а к а. Хатха-йога, стр. 10.

очень ярко и точно изобразил Вивекананда с помощью следующей притчи.

Был некогда у одного великого короля министр. Он впал в немилость, и король велел запереть 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 шелковинку, таракана и немного меду. Очень удивляясь, добрая жена повиновалась мужу и принесла требуемые предметы. Муж приказал ей крепко привязать шелковинку 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

¹ С. Вивекананда. Философия йога. Сосница, 1911, стр. 32—34.

² Р а м а ч а р а к а. Хатха-йога, стр. 93.

в Индии — на родине йогов — на протяжении последних столетий люди, а среди них и йоги, миллионами преждевременно умирали от различного рода болезней и голода¹. 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. В Советском Союзе, например, трудящиеся пользуются бесплатным медицинским обслуживанием, ежегодным оплачиваемым отпуском и рядом других преимуществ свободного социалистического труда. В этих условиях люди в борьбе за здоровье и долголетие имеют исключительно благоприятные возможности.

Что же касается «возрождения всего человечества», то оно уже происходит. Но творцами этого возрождения являются не мистики, пытающиеся отделить «душу» от «тела», верящие в сверхъестественные силы, а те, кто строит новую, подлинно счастливую жизнь — жизнь без голода и лишений, без рабства и угнетения.

§ 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»². В «Истории философии», изданной под редакцией С. Радхакришнана, Вивеканан-

¹ Согласно данным В. Сингха («Продовольственные проблемы в Индии»), в последней четверти XIX в. в Индии было 18 голодных лет, а число умерших от голода составило 26 млн. человек. Но именно в эти годы индийское общество переживало новую волну увлечения йогизмом.

² Swami Abhedananda. Vivekananda and His Work. Calcutta, 1950, pp. 8—9.

да рассматривается главным образом как популяризатор учения Рамакришны¹.

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»², но сам был постоянным 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, есть в ее 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 жизни»³.

Вивекананда был не только философом, но и крупным общественно-политическим деятелем⁴.

¹ «History of Philosophy: Eastern and Western», vol. I, L., 1952, p. 529.

² Цит. по кн.: И. Наживин. В долине скорби. М., 1907, стр. 186.

³ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. III, p. 220.

⁴ См., например, статью Э. Н. Комарова «Из истории национально-освободительного движения и общественной мысли в Бенгалии в конце XIX — начале XX века», в сб. «Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака». М., ИВЛ, 1958.

Неправильно было бы считать учение Вивекананды только религиозным, оторванным от политики и не имеющим широкого социального значения¹. Социологические взгляды Вивекананды, если их соотнести с индийской действительностью конца XIX в., с некоторым учетом исторической специфики подпадают под ту характеристику, которую в 1894 г. В. И. Ленин дал крестьянскому социализму народников: «радикально-демократическое представительство мелкобуржуазного крестьянства»².

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 принимал 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 воз-

¹ Вместе с тем нельзя считать достаточно обоснованными и 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.). См. Bh. Datta. Swami Vivekananda: Patriot — prophet. Calcutta, 1954.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 286.

вышение... В духовной жизни каждой нации бывает спад, равно как и возвышение»¹.

Все индийское общество Вивекананда делил на два класса: богатые («высший класс») и бедные («низший класс»). Низший класс (шудры) — это и есть народ, массы; им принадлежит будущее. «Массы — это единственная надежда Индии. Высшие классы морально и физически мертвы»². В европейских странах также существуют «классы людей, которые именем политики грабят других и жиреют, высасывая кровь народных масс...»³. 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»⁴.

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. 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. Вырастало новое поколение крестьян, побывавших в отхожих промыслах, в городах, научившихся многому из горького опыта бродячей жизни и наемной работы.

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VI, p. 116.

² S. Vivekananda. The Complete Works., vol. V, p. 81.

³ Ibid., p. 365.

⁴ S. Vivekananda. On India and her Problems. Advaita Ashrama. 1946, p. 39.

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 теоретические 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, воннов, торговцев или трудящихся. «Во все времена 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 (гунны) — саттва, раджас 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.

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». Этот же признак он кладет в основу периодизации человеческой истории. «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»².

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 382.

² Ibid., pp. 382—383.

Каждая из форм правления имеет свои преимущества и недостатки¹.

В древние времена, когда правили жрецы (брахманы), в стране господствовала «ужасная исключительность». Жрецы и их семьи обладали всеми привилегиями.

Положительная сторона этой формы правления состоит 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», все то, что естественно и закономерно возникло, должно так же естественно и закономерно отмереть. «Согласно закону природы, всегда и всюду пробуждается новая и более здоровая жизнь, которая стремится утвердиться и занять место старого, отмирающего. Природа содействует вымиранию негодного и выживанию годного»³. 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»⁴.

¹ 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 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» (S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, pp. 401—403).

² Ibid., p. 386.

³ Ibid., p. 389.

⁴ Ibid.

Продолжая теоретизировать по вопросу о закономерности перехода от одной исторической эпохи к другой, Вивекананда замечает, что «когда общество пережило свою младенческую пору и достигло поры юности, детское платье начинает трещать»¹. 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...»².

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 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 вайшьями»³. 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», говорит он, 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»⁴.

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 394.

² Ibid.

³ Ibid., p. 399.

⁴ Ibid., p. 385.

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, — говорит 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»¹. Три первых периода, согласно Вивекананде, уже имели место в истории Индии. Настало время для четвертого периода, в процессе которого должна быть построена «Новая Индия»².

Каким образом Вивекананда представлял себе это строительство?

Настаивая на конкретном подходе к явлениям общественной жизни³, в качестве первой задачи он ставил выяснение действительного положения Индии в системе наций и государств конца XIX в.

Прежде всего, он считал, что Индия — колыбель общечеловеческой (по преимуществу духовной) культуры

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. VI, p. 343.

² Датта весьма произвольно толкует значение этой формулы об «идеальном государстве». Он даже склонен приписать Вивекананде «предвидение» тех социальных преобразований, которые происходят в Социалистических странах. (Bh. Datta. Swami Vivekananda: Patriot — prophet, p. X).

³ 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. (см. S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 317).

и что все народы мира в этом отношении в высшей степени обязаны народам Индии. «Изучите историю всего мира, и вы увидите, что любей 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 поголовная 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 вни-

¹ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 3.

² S. Vivekananda. My Life and Mission. Advaita Ashrama. Calcutta, 1957, p. 2.

³ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 20.

мания часто были такие вопросы: «Во время питья воды в какой руке надо держать стакан — в правой или в левой; сколько раз надо мыть руки в день — три или четыре раза; сколько раз надо полоскать горло в день — пять или шесть раз»¹. 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»².

Религия, по мнению Вивекананды, должна стать основной, ведущей силой в осуществлении всех социальных преобразований в Индии. Именно религия, «только религия», по его словам, способна разбудить и поднять индийский народ, ибо нельзя забывать, что «индус религиозно пьет, религиозно спит, религиозно гуляет, религиозно женится, религиозно ворует»³. «Если вы хотите говорить о политике в Индии, вы должны говорить языком религии»⁴.

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 другом подходе к его уму и сердцу, кроме подхода через религию. Вот почему, когда Вивекананду спросили: «Каковы отличительные черты нашего движения?», он ответил: «Агрессия, но только в религиозном смысле этого слова», цель которой — «разбудить национальное сознание»⁵.

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 сло-

¹ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 23.

² Ibid.

³ S. Vivekananda. My Life and Mission, p. 3.

⁴ Ibid., p. 8.

⁵ «Prabudha Bharata», Sept., 1898.

ва, чем то, потому что все наши человеческие надежды, упования и счастье сконцентрированы в этом слове. Сейчас нет возможности заменить это слово»¹.

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»².

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. Непостоянным невозможно достичь постоянного»³. Главное — это люди. «Люди более ценны, чем все богатства мира»⁴.

Выдвигая свою программу работы по подъему масс, Вивекананда 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. «Пока хоть одна собака в моей стране будет оставаться без пропитания, вся моя религия будет в том, чтобы накормить ее»⁵. 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 коренных интересов народных масс. Критикуя «социальных реформаторов» либерально-буржуазного толка, он писал: «Вы говорите о

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. II, p. 210.

² S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 23.

³ «Древнеиндийская философия», стр. 229.

⁴ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 37.

⁵ См. Ромен Роллан. Собр. соч., т. XX, стр. 86.

социальной реформе. Но у вас социальные реформы означают пропаганду вторичного замужества, либо эмансипацию женщины, либо еще нечто подобное... Для немногих реформы такого рода, несомненно, будут полезны, но что проку в них для всей нации... В большей своей части, то, что вы называете социальными реформами, не затрагивает массы бедняков»¹.

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»².

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. «Главная причина падения Индии, — писал он, — состояла в том, что дело образования и просвещения в стране ограничивалось небольшой кучкой людей. Если мы хотим возрождения, то должны распространить образование среди масс»³.

Трагедия простых индийцев именно в том и состояла, что они в массе своей всегда были неграмотными, а потому «никогда не имели возможности выразить унаследованный ими внутренний свет», т. е. жить собственно человеческой жизнью, раскрыть свою подлинно человеческую сущность. Исходя из этого факта, продолжает Вивекананда, можно понять и сформулировать

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. V, p. 249.

² S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 72.

³ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 415.

цель воспитания и образования. Она состоит в том, чтобы сформировать человека как личность.

Однако образование отнюдь не равнозначно информации, которая «закладывается в наш мозг и поднимает там бунт, хаос, длящийся всю вашу 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». Если образование равнозначно информации, то библиотекари являются величайшими мудрецами мира, а энциклопедисты — риши»¹. Таким образом, 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% приходится за счет недооценки средств достижения цели). «Если будет все в порядке со средствами достижения цели, цель будет достигнута. Все дело в том, что мы забываем о том, 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»².

Раскрывая свое понимание «секрета жизни», Вивекананда отмечает, что средством построения новой Индии являются народные массы, средством пробуждения

¹ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 51.

² S. Vivekananda. The Complete Works., vol. II, p. I.

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»¹.

В Индии тысячи санньязи (монахов) ходят из деревни в деревню, проповедуя религию. Это хорошее дело, говорит Вивекананда, его надо развивать, расширять, совершенствовать. «Я рассматриваю религию как глубочайшую суть образования»². Вместе с тем он 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 «наши массы находятся в неведении относительно мирских дел»⁴, 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

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 309.

² S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 52.

³ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. V, p. 309.

⁴ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 69.

лучшую сторону условия своей жизни. Отсюда его наказ санньязи и учителям: «Ваш долг в настоящее время состоит в том, чтобы ходить из одной части страны в другую, из деревни в деревню и помочь людям понять, что больше сидеть сложа руки нельзя. Доведите до их сознания их действительное положение и скажите: «О братья, вставайте все! Пробудитесь! Сколько времени вы еще будете пребывать в состоянии сна!» Идите и советуйте им, что нужно сделать, чтобы улучшить их собственные условия...»¹.

Движению за просвещение и подъем масс Вивекананда стремился придать определенную организационную форму. С этой целью он подбирал наиболее активных деятелей из числа своих приверженцев и с их помощью создавал по всей стране «общества»². Вивекананда ориентировался по преимуществу на молодежь. «Все зависит от молодежи Индии», — не раз повторял он. «Работайте среди тех молодых людей, которые могут посвящать свое сердце и душу этому долгу — подъему масс Индии»³.

Особое внимание он уделял работе среди женщин. Женщины, по его словам, представляют собой величайшую силу социальных преобразований вообще.

«С помощью пятисот мужчин можно покорить Индию в течение пятидесяти лет, — писал он. — С тем же числом, но при условии, что большинство будут составлять женщины, — в течение нескольких недель»⁴.

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

¹ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 71.

² 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.

³ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 38.

⁴ S. Vivekananda. My Life and Mission, p. 35.

лицом к лицу со смертью»¹. «Дайте мне сотню таких, и мир будет революционизирован»².

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»³.

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. «Я наблюдал на Западе, как некоторые дети более слабых наций, если они родились в Англии, выдавали себя за англичан, несмотря на то, что в действительности они были греками, португальцами, испанцами и т. д. ... Когда я вижу индийцев, одетых в европейское платье или костюм, меня одолевает грустная мысль, что, по-видимому, они стыдятся родства с невежественным, бедным, неграмотным, угнетенным народом Индии»⁴.

Известно, что колонизаторы (особенно их духовные приспешники — миссионеры) третировали индийцев как «низшую расу», называли их «ничтожными», «низкими», «презренными» и т. д. В ответ на подобные проповеди Вивекананда выступал с идеей равенства всех людей, вселял в индийцев веру в их полноценность, в способность к свершению прогрессивных исторических акций. «Как мы можем быть ничем, — гневно возмущался он, — мы являемся всем, готовы стать всем. Мы можем сделать все»⁵.

Живя в Соединенных Штатах Америки, он писал: «Мои дорогие соотечественники! Я нахожусь более года в этой стране. Я осмотрел почти каждый уголок этого общества и, делая сравнение, должен вам сказать, что мы (индийцы. — В. Б.) уж не такие «дьяволы», какими

¹ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 41.

² Ibid., p. 33.

³ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. II, p. 4.

⁴ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 412.

⁵ S. Vivekananda. On India and Her Problems, p. 55.

нас представляют миру миссионеры, а они (американцы. — В. Б.) не такие «ангелы», какими они сами себя представляют»¹.

В США на Вивекананду большое впечатление произвело применение машин в труде («всюду машины») и высокий уровень заработной платы. Вместе с тем он отмечал, что, несмотря на то, что в США жизненный уровень несравненно выше, чем в Индии, «борьба между трудом и капиталом здесь происходит постоянно»².

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 хватает духовной цивилизации»³. Обращаясь во время одного из выступлений в Нью-Йорке к представителям «образованной» американской общественности, Вивекананда заявил, что не все они способны понять Индию, отличительная особенность и сила которой состоит как раз в ее высокой духовности. «Если те люди, чьи глаза затуманены чарами материальных вещей, люди, которые посвятили всю свою жизнь тому, чтобы есть, пить и наслаждаться, люди, чьи идеалы — владение землей и золотом, чьи идеалы — находить удовольствия в ощущениях, чей бог — деньги, чья философия жизни — покой и комфорт в этом мире, а потом — смерть, чей разум никогда не заглядывает вперед и кто исключительно редко думает о чем-либо более высоком, чем чувственные объекты, среди которых он живет, — если такие люди приедут в Индию, что они увидят. Повсюду бедность, нищета, суеверие, темнота, ужас...»⁴.

Люди, которые способны видеть лишь внешние аспекты вещей, заявлял Вивекананда, «не способны понять, что в области духа Индия покоряет мир»⁵. Он считал, что если духовная цивилизация индийских шудр будет поднята на уровень современного ведантизма (т. е. ведантизма в его, Вивекананды, толковании), а

¹ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. IV, p. 291.

² Ibid., p. 307.

³ Ibid., p. 308.

⁴ Ibid., p. 152.

⁵ S. Vivekananda. The Complete Works., vol. I, p. 282.

материальная цивилизация — примерно на уровень США, то строительство новой Индии будет обеспечено.

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.

1. Вивекананда был сторонником объективно-идеалистической философии веданта. Но он поднял ведантизм на новую, более высокую ступень, сделав при этом ряд уступок материализму.

2. 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»¹.

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»².

¹ J. Nehru. Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda. Advaita Ashrama. Calcutta, 1960, pp. 6—7.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 450.

* *
*

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 неорганизованность 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 подымавшейся 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, отстаивали буржуазные по своему существу социально-политические воззрения и пропагандировали 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 серьезный вклад в историю национально-освободительной борьбы этих народов.

Раздел второй

ФИЛОСОФСКАЯ И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ИНДИИ С НАЧАЛА XX в. 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 стерлингов¹.

Анализируя статистические данные, относящиеся к 1914 г., Пальм Датт пишет: «Совершенно очевидно, 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 обра-

¹ «Новые материалы к работе В. И. Ленина «Империализм как высшая стадия капитализма». М., Партиздат, 1935, стр. 199.

зом, 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 «непролетарского обнищания»².

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 ростовщику³.

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 неограниченными машинами. Жилищные условия рабочих 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 детей⁴.

В условиях существования колониальной структуры экономики перед индийской национальной буржуазией были по сути дела лишь два пути увеличения промыш-

¹ П. Датт. Индия сегодня. М., ИЛ, 1948, стр. 143.

² Статистические данные см. в кн.: С. Д. Патель. Сельскохозяйственные рабочие в Индии и Пакистане. М., 1955.

³ См. П. Датт. Индия сегодня.

⁴ «Очерки по истории Востока в эпоху империализма». М.—Л., Соцэргиз, 1934.

ленных прибылей: с одной стороны, усиление эксплуатации рабочих; с другой стороны, 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 имела антиимпериалистический смысл, ибо в известной мере сдерживала натиск империализма на национальную промышленность и обостряла противоречия между индийской буржуазией и английским империализмом¹.

Крупная индийская буржуазия стремилась сотрудничать с английским капиталом. Но это «сотрудничество» было неравноправным и бесперспективным для индийской буржуазии, 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 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. Это, конечно, не значит, 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.

¹ См. В. И. Павлов. Формирование индийской буржуазии. М., ИВЛ, 1958.

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»¹. Вместе с пролетариатом и широкими массами крестьянства шла буржуазия. «Буржуазия там еще идет с народом против реакции»², — 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 (1856—1920).

Основными лозунгами национально-освободительного движения в Индии были: *сварадж* (свое правление; политическая независимость), *свадешти* (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 г. «Мировой капитализм и русское движение 1905 года, — писал В. И. Ленин, — окончательно разбудили Азию. Сотни миллионов забитого, одичавшего в средневековом застое, населения проснулись к новой жизни и к борьбе за азбучные права человека, за демократию»³.

В 1905—1908 гг. «движение свадешти»⁴ резко обострилось и достигло своего наивысшего подъема. Непо-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 145.

² Там же, стр. 167.

³ Там же, стр. 146.

⁴ Так в индийской исторической литературе принято называть национально-освободительное движение в Индии первого десятилетия XX в.

средственным толчком 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»². 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»³, — писал в этот период А. М. Горький.

В борьбе за свободу и независимость своей родины активное участие принимали индийцы-эмигранты, про-

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.

² Цит. по сб.: «Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака», стр. 588.

³ М. Горький. Хроника заграничной жизни, 1912. «Глазами друзей». М., Госполитиздат, 1957, стр. 328.

живавшие 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. Характеризуя общественно-политические и теоретические интересы эмигрантов, М. Л. Вельтман писал: «Редко кто из индусских эмигрантов знал что-либо о Марксе, Ленине, Плеханове, Бебеле, Каутском, зато почти все они знали если не работы, то во всяком случае имена Спенсера, Милля, а из русских писателей — Толстого»¹.

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»². 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. О стихотворении «Песнь о Соколе» она говорила: «Эта вещь лучше любой статьи, любой прокламации. Это против вашего Толстого и против всех наших противников борьбы с Англией»³.

Революционно настроенная часть индийской эмиграции горячо поддерживала идею вооруженного восстания своих соотечественников.

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»⁴. Экстремисты отрицали возмож-

¹ М. Л. Вельтман (М. П. Павлович). Революционные силуэты. (Индусская эмиграция в Париже 1909—1914 гг.). «Глазами друзей», стр. 336, 338.

² «Глазами друзей», стр. 340.

³ Там же.

⁴ Д. Неру. Автобиография. М., ИЛ, 1955, стр. 31.

ность 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, понималось крайне ограниченно, как мирные выступления против колониализма. По своим философским и социологическим взглядам Кришнаварма был эпигоном английского позитивизма. «Все мои доводы, — писал он, — заимствованы у Спенсера, это его дух руководит мной»¹.

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, йоги 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 течений идеалистической философии империалистического Запада, в частности, абсолютного идеализма Ф. Г. Брэдли, прагматизма У. Джемса, интуитивизма А. Бергсона и т. д. Реакционные идеологи Запада, в свою очередь, распространяли представле-

¹ «Глазами друзей», стр. 338.

ние 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 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 первая

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 этапа¹.

Первый этап (1879—1890) — формирование радикальных политических взглядов и общего мировоззрения Тилака. Характеризуя обстановку в индийском обществе того времени, журнал «Индия» пишет: «Организованное политическое движение в Индии тех времен еще не существовало, современные методы политической борьбы только зарождались. К 1879 г. страна оправилась от сокрушительного поражения 1857 г. и в Махараштре вспыхнуло вооруженное восстание, не принес-

¹ См. статью Н. М. Гольдберга в сб. «Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака». М., Изд-во АН СССР, 1958, стр. 7—8.

шее, однако, результатов. Жестокий голод собирал тяжкую дань жизнями людей. Критика британских властей носила робкий и косвенный характер, ограничиваясь мелкими жалобами на административные порядки¹.

В эти годы Тилак и его единомышленники осуществляют ряд мероприятий просветительского и пропагандистско-политического характера: создание в г. Пуне — историческом и культурном центре Махараштры — 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, пришедшие 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 по-

¹ «Индия», 1965, № 3, стр. 10. В этом номере журнала приведены и некоторые данные о самом Б. Г. Тилаке, которые мы используем.

зий, 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.) перешли 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»², главным руководителем демократического крыла национального движения не только в Махараштре, но и в Индии в целом.

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, между прочим, 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 «знарок восточных учений».

¹ Цит. по кн.: N. C. Kelkar. Life and Times of Lokamanya Tilak. Madras, 1928, pp. 525—526.

² Д. Неру. Открытие Индии, стр. 380.

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 денежного 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. В тюрьме он 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»², 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.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 17, стр. 178—179.

² Tilak. Gita — Rahasya, vol. 1—2. Poona, 1935.

В книге «Gita-Rahasya» Тилаку удалось наиболее полно и систематически изложить свои философские взгляды.

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 отрешенье и йога действий».

Но из двух карма-йога превосходит отрешенье от действий...».

(гл. V)

«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 отправления тела тебе не удастся исполнить...

20. ...И ты должен действовать ради целокупности мира².

21. Как поступает наилучший, так и другие люди; Какой он выполняет устав, такой и народ выполняет»³.

(гл. III).

Подлинная философия «Бхагавадгиты», ее «настоящее учение», согласно Тилаку, — это философия действий, философия борьбы.

Применительно к практике национально-освободительного движения эта философия, как ее понимал Тилак, означала: 1) освобождение от колониального рабства, успешное решение политических и экономических

¹ «Йога отречения от действий», «йога самообуздания», «йога благоговеиной любви» и т. д.

² Lokasmgraha (целокупность мира) некоторые санскритологи переводят и как «собрание людей, общество», и как «благо человечества».

³ Цит. по кн.: Махабхарата II. Бхагавадгита, стр. 101, 93, 94.

проблем страны возможно только при активном, деятельном участии *всего* индийского народа; 2) политическая борьба не должна быть делом только имущих классов; необходимо вовлечь в нее *всех* простых людей; 3) «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.

Беличие 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, — писал 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.

Захват власти, или «полное освобождение от английской власти над Индией»², можно было осуществить, согласно Тилаку, только с помощью насилия, причем это насилие должно было быть не индивидуальным (террористические акты со стороны отдельных патриотов)³, 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. «Неорганизованные, безоружные мы не

¹ Цит. по кн.: И. М. Рейснер. Очерки классовой борьбы в Индии. М., 1932, стр. 153.

² Цит. по кн.: Н. Nevinson. The New Spirit of India. L., 1908, p. 72.

³ 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» («Times of India», 27/VI, 1908).

имеем сейчас шансов на успех в попытке сбросить английское господство»¹.

Захват власти, действия по изгнанию колонизаторов приравнялись им к социальной революции. «Приближается время для действия, призванного осуществить гармонию. Это действие — революция... Это время революции еще не пришло в Индии, но оно должно наступить в будущем»².

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, например, 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.

Тилак сам давал пример подобного рода тактики. Вот отрывок из его речи на одном из празднеств в честь народного героя Шиваджи: «Законы, связующие общество, созданы для обыкновенных людей, таких, как вы и я. Никто не попытается усомниться в великодушии мудреца или приписать вину королю. Великие люди стоят выше принципов обычной морали. Таким принципам недостает размаха, чтобы возвыситься до подножия великих людей. Совершил ли Шиваджи грех, умертвив

¹ H. Nevinson. The New Spirit of India, p. 72.

² АВГР, Среднеазиатский стол, д. 947, л. 73.

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 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. Не ограничивайте же поля своего зрения, как лягушка, сидящая в колодеце. Возвысьтесь над уголовным кодексом, поднимитесь в высочайшую атмосферу достопочтимой Бхагавадгиты и тогда судите о деяниях великих людей»².

От этого выступления Тилака, как и от многих других его выступлений, поистине веет духом классовой борьбы. Н. М. Гольдберг был прав, заметив, что из этой речи, облеченной в религиозно-философскую форму, следовал вполне определенный политический вывод: «Действие, и только действие, не считающееся с реакционными законами колонизаторов, продиктованное моралью и потребностями национально-освободительной борьбы, — только оно могло спасти родину от физической и нравственной гибели и открыть путь к подлинному освобождению Индии»³.

Итак, если попытаться сформулировать в наиболее общей и краткой форме философскую концепцию Бал Гангадхар Тилака, то вряд ли можно обойтись без слова «действие». Философия Тилака — это философия действия. Однако в целях сохранения (удержания, подчеркивания) в самом названии специфических свойств этой философии было бы, пожалуй, лучше придерживаться индийской терминологии и называть ее традиционно

¹ Млечха (*санскр.*) — варвар, чужеземец; нечестивец.

² «Kesari», 15/VI 1897; «Times of India», 10/IX, 1897, p. 248.

³ Сб. «Национально-освободительное движение в Индии...», стр. 85.

карма-йога. Требование строгого учета специфики терминологии индийской философии, как уже отмечалось нами в предыдущих главах, диктуется характером специфики ее содержания. В странах Запада историки индийской философии уже более двух веков работают над проблемой адекватного перевода и толкования ее терминов, но, к сожалению, плоды их трудов еще во многом далеки от совершенства.

Сейчас перед нами стоит вопрос: не будет ли ошибкой назвать карма-йогу (в истолковании Тилака) философской основой революционного демократизма в Индии? Можно ли считать это адекватным переводом, толкованием, особенно если иметь в виду, что в нашей литературе понятие «революционный демократизм» очень жестко связано (ограничено) с определенным кругом признаков. Да и можем ли мы назвать Тилака и его сподвижников индийскими революционными демократами?

Советские ученые-индологи не едины в ответе на этот вопрос. Н. М. Гольдберг называет Тилака «вождем мелкобуржуазных демократов»¹. Для И. М. Рейснера Тилак — «первый народный вождь Индии»². Наконец, согласно А. И. Чичерову, Тилак был «лидером революционно настроенных экстремистов» и в своих статьях выступал «как представитель революционно-демократических слоев индийского общества»³. Все эти характеристики в известном смысле не противоречат друг другу, но разноречия здесь очевидны.

Трудности в определении носят в данном случае объективный характер. 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.

¹ Сб. «Национально-освободительное движение в Индии...», стр. 87.

² Там же, стр. 593.

³ Там же, стр. 502, 512.

Непонимание подлинной роли народных масс в истории привело Тилака и его единомышленников к тактической ошибке решающего значения. 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 — начала XX в. На нее мы указывали, в частности, в главе, посвященной философии Вивекананды. Допускал эту ошибку и Ауробинидо Гхош, философские взгляды которого излагаются в следующей главе.

Глава вторая

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 (*вишиштадвайта*) 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 како-

¹ Иногда его называют «интегральный идеализм», «интегральная йога» или «интегрализм».

вы отношения между Брахманом, с одной стороны, и разумом — с другой¹.

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 Аурубиндо Гхош признает существование трех неразрывно связанных между собой и в равной мере реальных форм Брахмана: неопределенный Брахман (*nirguṇa brahman*), определенный Брахман (*saguṇa brahman*) и Брахман как дух, абсолютное сознание, душа (*atman*). Собственно Брахман существует один — это неопределенный Брахман; он есть субстанция. Как субстанция «Брахман есть одно, вне которого нет никакого существования»². 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. «Нет такого опыта, посредством которого мы могли бы ограничить его. Нет такого понятия, посредством которого он мог бы быть определен»³.

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

¹ 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.

² Sri Aurobindo. *The Life Divine*. Pondicherry, 1955, p. 41.

³ Ibid., p. 42.

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: материя и дух. 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 взаимопроницают 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, «отрицают 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 материализм, представители которого отождествляют материю и сознание⁴. Современные идеалисты, по его мнению, ведут себя примерно так же, как индийские аске-

¹ Sri Aurobindo. The Life Divine, 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.

⁴ Ibid., p. 101.

ты: 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»¹. 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: «Если мы признаем существование одного только чистого духа и не мыслящей механической субстанции, или энергии, называемых, в первом случае, бог или душа, а во втором — природа, то в результате мы неизбежно будем отрицать бога или отвергаться от природы»². 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»³. 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»⁴. 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

¹ Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 101.

² Ibid., p. 8.

³ Sri Aurobindo. Ideal and Progress. Pondicherry, 1951, p. 2.

⁴ Sri Aurobindo. Thoughts and Glimpses. Pondicherry, 1950, p. 12.

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 силу своего сознания и создает себе миры материальных форм¹. 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»². 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, причина пребывания в существовании, конец 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»³. Ананда есть 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.

¹ Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 1081.

² Ibid., p. 109.

³ Ibid., p. 120.

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 абсолюта¹.

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»².

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 вытекает из Брахмана, все возвращается в Брахмана. Иных путей нет. Все многообразие конкретных путей и форм движения, изменения и развития в конечном счете является производным от этих двух путей и форм, соподчинено им. Путь из Брахмана рассматривается как «спуск» высшего бытия в природу низшего бытия. Возвращение в Брахмана рассматривается как «восхождение» низшего бытия в природу высшего. Субъектом движения является дух: «Духовная эволюция, эволюция сознания в материи... вот квинтэссенция, главный мотив земного существования»³.

Имея в виду дарвинизм, Ауробиндо Гхош писал, что наука признает эволюцию земного существования, но «теория духовной эволюции не идентична научной тео-

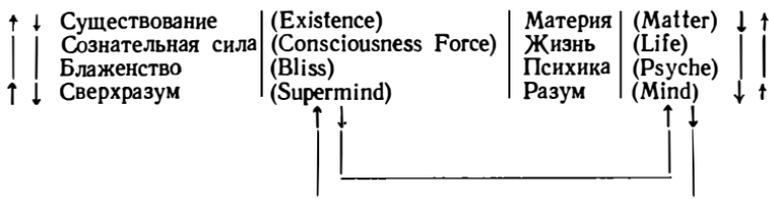
¹ Важно отметить, что речь идет не о степени сознательности материи, ибо, согласно Гхошу, материя ни в каких ее формах, в том числе и мозг человека, не мыслит и не может мыслить, а о количестве объективного сознания, содержащегося в том или ином предмете (см. Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 102).

² Ibid., p. 288.

³ Ibid., p. 983.

рии эволюции», ибо «если факты, с которыми имеет дело наука, достоверны, то их научные обобщения преходящи»¹. 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 свехразума опускается из чистого существования в космическое бытие (материю); мы же через развивающиеся жизнь, душу (психику) и разум и просвещенное посредничество сверхразума поднимаемся из материи к божественному бытию»². 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 просвещенного 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-силы и материя — открыты свою божественную свободу как форму божественного существования»³.

¹ Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 987.

² Ibid., p. 316.

³ 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 — это две фазы единого целого. Переход от одной фазы к другой — из мира земного в потусторонний мир и обратно — это 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»², 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 (материю, природу), необходимо рассматривать как объективную — от человеческого сознания независимую — реальность, закономерно из Брахмана «рождающуюся» и так же закономерно в Брахмана «возвращающуюся».

¹ «Катха-упанишада», II, I, 10.

² Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 885.

щуюся». А между тем Шанкара, например, считал, что материя — это «иллюзия», которой «грезит» Брахман. Иными словами, он отказывался признавать материю в качестве реального существования. По мнению Гхоша, 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 сходятся ведантисты всех направлений — является целью и смыслом жизни человека.

Излагая свою теорию познания, Ауробиндо Гхош исходил из общеведантистского положения о том, что человек представляет собой «синтез вселенной» (или «вселенную 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 «опустившегося» Брахмана. Важно отметить, что, перечисляя «все», из чего состоят 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.

¹ Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 352.

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 и воздух. Методы приема пищи, питья и дыхания Гхош заимствует у йогов¹. 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 может познать 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 образом, достичь «божественной жизни». «Вся духовная жизнь в своей основе есть перерастание в божественную жизнь»³.

Но кто же именно познает? Кто вообще может познавать? Субъект познания, собственно, один, утверждал Гхош, — это только частица вечного субъекта познания. Обитающая в нас 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

¹ См. Sri Aurobindo. Lights on Ioga. 6 ed. Pondicherry, 1956; The Synthesis of Ioga. N. Y., 1950.

² Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 621.

³ Ibid., p. 1211.

«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» пожнешь¹.

Такова вкратце система философии интегрального идеализма.

Подводя итог своим философским изысканиям, Ауробиндо Гхош писал: «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»².

Гхош пришел к следующим выводам:

1. Все возникает из Брахмана, все возвращается в Брахмана, это вечный цикл.

2. Жизнь и смерть — две фазы единого цикла; происходит лишь «ревоплощение души».

¹ Речь идет о законе Кармы, в основе которого, согласно Гхошу, лежат два принципа: 1) всякое существование равнозначно деятельности; 2) благодаря деятельности видоизменяется существование.

² Sri Aurobindo. The Life Divine, p. 1207.

3. Карма — вечный нравственный закон универсума — определяет судьбу человеческой души, равно как и судьбу всей природы.

4. Цель человека — «божественная жизнь», слияние с Брахманом. 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 философскими взглядами. 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 духов-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 285.

ных — предметов или 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 создании человеческих агрегатов природа руководствуется теми же общими принципами, теми же самыми законами, что и при создании физических агрегатов»¹.

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 большего удовлетворения потребностей живущего индивида»². 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 мироздания. 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»³.

¹ Sri Aurobindo. *The Ideal of Human Unity*. Pondicherry, 1950, p. 60.

² Sri Aurobindo. *The Human Cycle*. Pondicherry, 1949, p. 197.

³ *Ibid.*, p. 64.

С этих позиций вся история человеческого общества представляется Гхошу 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»¹. 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, — экономической, понимаемой в широком смысле слова»². Вместе с тем Гхош не отвергает полностью материализм, как это делают, по его словам, многие идеалисты. 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»³. Материализм основывает свои выводы на данных науки, а «наука дает правильные знания»⁴. Но научные знания, полагал Гхош, односторонни, они недостаточны для познания истины, которая находится «по ту сторону». «Истина, — считал он, — наиболее легко доходит до нас через религию и искусство»⁵.

Развитие общества, согласно Гхошу, проходит 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

¹ В последующие годы эти статьи издавались отдельной книгой под названием «The Human Cycle».

² Ibid., p. 1.

³ Sri Aurobindo. Evolution. Pondicherry, 1950, p. 32.

⁴ Ibid., p. 34.

⁵ Sri Aurobindo. The Human Cycle, p. 180.

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 глупыми и тщетными»¹.

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»,

¹ Sri Aurobindo. The Ideal of Human Unity, pp. 38—39.

если каждый индивид перестроит свою практическую жизнь в соответствии с этим законом.

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, бóльшая 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, под которым подразумевалось следующее: «Во-первых, обучать людей,

¹ Sri Aurobindo. The Human Cycle, p. 84.

² Ibid.

³ Ibid., p. 85.

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»¹.

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.

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, заслуживающим доверия и являющимся основой реальной и осязаемой истины»².

В Европе, отмечал Гхош, век индивидуализма уже наступил. Восток еще только вступает в этот век. По-

¹ Sri Aurobindo. The Human Cycle, p. 246.

² Ibid., p. 14.

этому 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»¹, — писал Гхош. С этих позиций он приветствовал развитие естествознания, хотя и считал, что естественнонаучные взгляды, несмотря на их историческую неизбежность и закономерность, являются лишь моментом или ступенью 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 организме². 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 «феноменальном 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»³.

¹ Sri Aurobindo. The Human Cycle, pp. 15—16.

² «Нация, или общность, — писал Ауробиндо Гхош, — подобно индивиду, имеет тело, органическую жизнь, нравственный и эстетический темперамент, развивающийся разум и душу» (Ibid., pp. 39—40).

³ Ibid., p. 316.

Вопросам теории «духовного общества» Гхош посвятил серию статей¹. 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. Все сущее, по мнению Гхоша, следует понимать именно таким образом. Под этим углом зрения он 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» Гхош 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»².

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 беспрецедентной сложности и потенциального богатства, собрав воедино всевозможные трудности»³. Много усилий пришлось приложить индийскому народу, чтобы преодолеть все трудности внутри своей страны. «Но в конце концов, — пишет Гхош, — проблема оказалась неразрешимой».

¹ 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»).

² Sri Aurobindo. The Ideal of Human Unity, p. 8.

³ Ibid., p. 10.

мой или, по крайней мере, не была решена, и природа должна была прибегнуть к ее обычному *deus ex machina*, — к инструменту иностранного господства»¹.

Почему же все это происходит в человеческом обществе? Почему так многострадала история индийского народа? Всему причиной, по мнению Гхоша, все тот же разлад между обществом и личностью.

Ауробиндо Гхош, как мы уже отмечали, не разделял материалистического понимания истории, а потому истинная причина социальных явлений — как внутренних, так и внешних для той или иной страны — осталась для него книгой за семью печатями. Средства решения реальных общественных противоречий он 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»².

«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»³. Сам Гхош склонялся к идее Мирового Союза.

Каковы же практические пути и средства построения этого Союза? Во-первых, считал Гхош, необходимо по-

¹ Sri Aurobindo. *The Ideal of Human Unity*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 178.

³ *Ibid.*, p. 234.

стоянно «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; религия есть 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»¹.

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 каждый 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.

¹ Sri Aurobindo. *Ideal and Progress*, p. 70.

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 и 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 самосовершенствования» 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 и низким уровнем классового 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 больше и больше склонялся к мистике. Его внимание занимала «интегральная йога», выработка наиболее совершенных методов самопознания во имя постижения 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, но 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 других 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 не 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 лишь то, что они беспочвенны. Интегральная философия и социология Ауробиндо Гхоша была скроена для всех времен и народов, и потому она неприложима нигде и никогда.

¹ См. сборники материалов ежегодных сессий Всеиндийского конгресса философов («The Indian Philosophical Congress»).

² H. Chaudhury. The Philosophy of Integration or the Metaphysical Synthesis Inherent in the Teaching of Sri Aurobindo. Calcutta, 1954.

Глава третья

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 — Дварканат 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. Рабиндранату очень рано довелось быть слушателем, а позднее и участником бесед и споров по актуальнейшим проблемам искусства, философии и политики.

В автобиографической статье «Религия художника» Тагор отмечал, что он родился в ту «великую эпоху», когда в русле индийской истории слились три могучих движения: религиозно-реформаторское, начатое Рам Мохан Раем, движение против «теологизма и безжизненности» в индийской художественной литературе, начатое Бонким Чондро Чоттопадхайя, и «национальное движение»¹, поднявшее «голос протеста против унижения, которое постоянно нам приходилось терпеть от лю-

¹ Имеется в виду восстание индийского народа 1857—1859 гг. против английских колонизаторов.

дей, не являвшихся восточными и имевших привычку, особенно в то время, делить человечество на хорошую и плохую половины, по признаку полушарий, в которых они проживали»¹.

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 бхакти². Он также изучал труды Ж. Ламарка, 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. Бонким Чондро Чоттопадхайя.

Через все творчество Тагора красной нитью проходит идея национального освобождения и строительства новой, свободной и независимой Индии.

В 90-е годы прошлого века Тагор пишет серию рассказов, в которых выражает свое сочувствие народным массам и ненависть к угнетателям. В журнале «Шадхана»³ 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 в глазу», «Крушение») Тагор проводит идею неизбежности и необходимости разрушения

¹ R. Tagore. The Religion of an Artist. «Contemporary Indian Philosophy». L., 1952, p. 26.

² 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 ананда (блаженство). Главное качество Вишну — любовь и сила радости. Вишнуитские категории бхакти (любовь к боже-ству) и радость Р. Тагор использовал в своих трудах для обозначения интуитивной формы познания.

³ Этот журнал Тагор начал издавать в 1895 г.

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 свадеши и сварадж¹, издает общественно-политический журнал «Бхандар», на страницах которого публикует антиколониалистские статьи и выдвигает план проведения аграрных реформ в интересах индийского крестьянина-земледелца.

Жестокая расправа колонизаторов с индийскими патриотами — участниками движения свадеши и сварадж уничтожила «добрые иллюзии» Тагора в отношении английского правительства. Он временно отошел от политической деятельности и отдался творчеству.

За четыре года (1909—1912) из-под его пера вышел ряд выдающихся произведений: исследование древнейших философских текстов Упанишад, драма «Возмездие», сборник стихотворений «Гитанджали», роман «Гóра», автобиографический очерк «Воспоминания», пьесы «Почта» и «Крепость консерватизма» и др.

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 Калькуттском 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 мира. 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 взгляды².

¹ Свадеши — движение за экономическую независимость Индии. Сварадж — движение за политическую независимость Индии.

² В переводе на русский язык эти лекции вышли отдельными книгами под названием «Постижение жизни» (М., 1914), «Личное» (М., 1922) и «Национализм» (Петербург, 1922).

Историки индийской философии не без оснований называют Тагора ведантистом¹. Действительно, он признавал ведантистское учение о Брахмане, вишнуитское — о бхакти и т. д. Нередко он обращался к религиозным исканиям, к далекому прошлому (Упанишады). 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»².

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 существенным образом 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

¹ См., например, монографические исследования, посвященные философским взглядам Тагора: V. S. N a g a v a n e. Rabindranath Tagore. «A Philosophical Study». Allahabad, 1947; B. G. R a y. The Philosophy of Rabindranath Tagore. Bombay, 1949 etc.

² Д. Н е р у. Открытие Индии, стр. 366—367.

жизни народа (ананда). «Мир таков, — пишет Тагор, — каким мы его воспринимаем»¹. «Вещи есть то, что они есть... познание есть один из каналов нашего сообщения с тем, что вне нас»².

При изучении явлений природы Тагор требует учитывать их изменчивость, текучесть и противоречивость, ибо «в мироздании 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»³. 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 неподвижен, прерывен и непрерывен, далек и близок и т. д.⁴. 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. Еще один пример. «Когда мы прочитываем книгу глава за главой, книга движется, но когда мы прочли всю книгу, она стоит перед нами неподвижной со всеми своими главами в их взаимных отношениях. Как раз в этом месте в тайне существования встречаются противоречия; здесь движение не все движение, и неподвижность не все неподвижность; здесь объединены идея и форма, внутреннее и внешнее; бесконечное становится конечным, не теряя своей бесконечности. Если это соединение уничтожить, вещи станут нереальными»⁵.

¹ Р. Тагор. Личное, стр. 51.

² Р. Тагор. Постижение жизни, стр. 83.

³ Там же, стр. 124.

⁴ При этом «для связи с традицией» Тагор ссылается на афоризм из Иша-упанишады (5): «Оно движется. Оно не движется. Оно далеко. Оно близко».

⁵ Р. Тагор. Личное, стр. 49.

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-х годах 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...»¹.

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»². В этой связи он 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»³, т. е. открыли закон. Так, например, 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: «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»⁴.

¹ Р. Тагор. Сочинения в восьми томах, т. 8. М., ГИХЛ, 1957, стр. 144.

² Р. Тагор. Личное, стр. 9.

³ Там же, стр. 10.

⁴ Р. Тагор. Постигание жизни, стр. 40.

Тагор придавал большое значение развитию науки, с помощью которой, познавая законы природы, мы приобретаем власть над 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). Именно идеалистическим учением об интуиции обусловлены основные слабости мировоззрения Тагора — его религиозно-нравственные проповеди, мистика и т. д.



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 раздастся, 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 нести большую

¹ Р. Тагор. Постижение жизни, стр. 133.

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 жесткая необходимость заставляет его изливать свой сладкий запах.

У него нет времени хвастаться своим изяществом, потому что он безмерно занят... Но когда к этому самому 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 деятельности, 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 всех 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

¹ Р. Тагор. Постижение жизни, стр. 128—130.

² Р. Тагор. Личное, стр. 31.

художника. Искусство сугубо человечно 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»¹. 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»². 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, родным³.

Прекрасное, по мнению Тагора, — это полное соответствие идеалов человека с действительностью⁴. 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

¹ Р. Тагор. Личное, стр. 19.

² Там же, стр. 36.

³ Р. Тагор. Соч., т. 7, стр. 173.

⁴ «Прекрасное становится явным для нас, если мы видим полное соответствие идеалов Счастья с действительностью» (Р. Тагор. Соч., т. 8, стр. 376).

свете и в зелени земли, в красоте человеческого лица, в богатстве человеческой жизни...»¹.

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.

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 авантюристически настроенных элементов для грабежа народов как внутри своей страны, так и за ее пределами. Поэтому «нация», по его словам, — это «величайшее зло для народа»².

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 стране³. 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 народом хлебопашцев... Так Индия превратилась в уже заранее приспособленные для пищеварения кусочки питательного ве-

¹ R. Tagore. The Religion of an Artist, p. 44.

² Р. Тагор. Национализм, стр. 25.

³ Там же, стр. 16.

щества, 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. «Подумай только, — с возмущением писал Тагор, — голодная Индия вскормила разжиревшую Англию!»².

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. Не бойтесь полицейских дубинок. Я был в Советской России и «видел, как труден путь страны к славе. По сравнению с невыносимыми трудностями, выпавшими на долю ее верных сынов, полицейские побои — это дождь цветов. Скажите сынам нашим: все впереди, ничто не минет»³.

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!»⁴. В наши дни, когда Индия завоевала политическую независимость, когда десятки других стран сбросили с себя цепи колониального рабства, когда под ударами национально-освободительных революций рушится система колониализма в целом, призыв Тагора к бдительности обретает новую силу.

Рабиндранат Тагор оставил огромное литературное наследство: стихи, повести, романы, пьесы, публицисти-

¹ Р. Тагор. Национализм, стр. 88.

² Р. Тагор. Соч., т. 8, стр. 168.

³ Там же, стр. 236.

⁴ Р. Тагор. Национализм, стр. 93.

ческие 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»¹.

7 мая 1941 г., в день своего 80-летия, «окидывая беспристрастным взором свою жизнь, с восхода и до заката», Тагор выразил глубокое беспокойство не только за судьбу своего народа, но и за судьбы всего человечества. И я, и все мои соотечественники, писал он в статье «Кризис цивилизации», полностью и окончательно убедились в том, что Европе не суждено «стать колыбелью цивилизации». Иначе говоря, капитализм как «цивилизация» изжил себя; он не способен обеспечить движение человечества к прогрессу; разлагаясь, он отравляет всю атмосферу. Где же выход?

Мысленным взором окидывая почти весь земной шар, Тагор ищет в жизни различных народов ростки того нового, с которым можно было бы связать надежды человечества на светлое будущее. И такие ростки он находит прежде всего в «советской цивилизации». Вспоминая о своей поездке в 1930 г. в Советский Союз, Тагор писал: «Я видел, как в русском городе Москве, где существует своя национальная форма цивилизованного правления, с небывалым и завидным упорством ведется работа по распространению просвещения и здравоохранения. Благодаря настойчивости русских в этой огромной стране исчезли невежество, нищета и забитость. Такая цивилизация не разобщает народа, а только повсюду распространяет власть гуманности»². Великий гума-

¹ Р. Тагор. Соч., т. 8, стр. 181—182.

² Там же, стр. 417.

нист был прав: коммунизм («советская цивилизация») — это «власть гуманности»; только коммунизм обеспечивает установление дружбы между народами, торжество социальной справедливости, открывает эпоху расцвета материальных и духовных сил общества.

* *
*

Развитие философской и социологической мысли в Индии в начале XX в. происходило под знаком острой борьбы прогрессивных и реакционных идей.

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».

Все это говорит о том, что буржуазная идеология национально-освободительного движения имела свои слабые стороны. Существовал серьезный разрыв между стремлением народных масс к борьбе против гнета и деспотизма колонизаторов, с одной стороны, и крайне слабой организованностью масс и низким уровнем их классового сознания — с другой.

Распространение марксизма-ленинизма в Индии практически началось лишь с начала 20-х годов, под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции в России.

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 определенных классов или общественных групп.

Для прогрессивной мысли в Индии середины XIX — начала XX в. характерны следующие черты.

1. Непосредственная связь с историческими судьбами своей родины, с поисками решения политических и экономических проблем, путей демократического преобразования страны (Дайянанда Сарасвати, Свами Вивекананда, Бал Гангадхар Тилак, Ауробиндо Гхош и др.).

2. Антиколониализм. Связь теории и практики национально-освободительной борьбы с положением народных масс (С. Вивекананда, Б. Г. Тилак).

3. Ярко выраженные зачатки идей мелкобуржуазного, утопического социализма (С. Вивекананда).

4. Борьба двух исторических тенденций, либеральной и демократической, как выражение двух путей капиталистического развития страны: реформистского и радикального.

5. 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, говорил В. И. Ленин, вовсе еще не значит ограничиваться наследством.

Хранить наследство — это значит беспощадно разоблачать лжеисториков типа Гарри Барнеса¹ или Жака Шевалье², всячески 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.

В этой связи, нам думается, Джавахарлал Неру был тысячу раз прав, когда говорил 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»³.

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 све-

¹ «An Introduction to the History of Sociology». Ed. by H. E. Barnes. Chicago, 1950.

² J. Chevalier. Histoire de la pensee. P., 1955.

³ Д. Неру. Открытие Индии, стр. 572.

те. 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»¹.

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 широчайших масс населения — таковы лишь некоторые из этих проблем. Если достижения независимой Индии перевести на язык цифр и фактов, то картина получится внушительной. Только за десятилетие, с 1951 по 1961 г., промышленное производство в стране увеличилось почти вдвое, национальный доход возрос 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.

Однако успехи и достижения Индии были бы несравненно более значительными, если бы не упорное сопротивление верхушки имущих классов, выступающей против любых социально-экономических преобразований, намечаемых в интересах широких народных масс города и деревни. Неру не раз говорил об алчности крупных буржуа Индии, стремящихся жить за счет трудового народа. В ноябре 1963 г. в речи на сессии Всеиндийского комитета партии Индийский национальный конгресс в Джайпуре Неру заявил, что «монополии являются врагами социализма» и что «в той мере, в какой они выросли за последние несколько лет, мы ушли в сторону от социализма»².

¹ Д. Неру. Открытие Индии, стр. 24.

² «Правда», 20 августа 1964 г.

Конечно, понимание Джавахарлалом Неру социализма не сходно с марксистским пониманием. Он считал, что Индия может прийти к социализму не через ликвидацию частной собственности на средства производства, а через так называемую систему «смешанной экономики», при которой наряду с государственным развивался бы и частный сектор. Однако не с капитализмом он связывал свои надежды на счастливое будущее страны. Он мечтал об Индии, где была бы ликвидирована нищета миллионов простых людей.

Высказанная Неру тревога по поводу роста концентрации богатств в руках немногих является предостережением о том, какой серьезной угрозой для будущего Индии могут стать растущие в стране монополии. Подавляющее большинство населения страны, в том числе и демократические силы внутри правящей партии Индийский национальный конгресс, выступает против разгула частнокапиталистической стихии, за осуществление глубоких социально-экономических преобразований в интересах народа, за создание в Индии такого общества, в котором было бы обеспечено справедливое распределение национального богатства, созданного и создаваемого трудом народа.

Современная Индия в социально-экономическом отношении стоит перед огромными возможностями, и превращение этих возможностей в действительность во многом зависит от той политики и философии, которой она будет придерживаться.

Сила и жизненность прогрессивных традиций великого индийского народа вселяют уверенность, что это будет политика дружбы и международного сотрудничества, философия борьбы против империализма, за мир, демократию и социализм.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абхедананда** (*Swami Abhedananda*) 10, 192
Аджаташатру 40
Александр Македонский 44
Ананд, Мулк Радж 4
Аникеев Н. П. 55
Антонова К. А. 74, 76
Аристотель 44, 62
Аткинсон Уильям см. **Рамачарак**
Ауробиндо Гхош см. **Гхош Ауробиндо**
Афзал-хан 226
- Бадараяна** 67, 68
Бандопадхьяй Х. Д. 86, 87
Барнес Гарри (*H. E. Barnes*) 266
Башак Г. Ч. 86
Бебель А. 216
Безант Энни 105, 106
Бенедиктов А. А. 98
Бентам И. 78
Бергсон А. 217
Бернард Т. (*T. Bernard*) 7, 8
Блаватская Е. Н. 104, 106, 107
Блант В. С. (*W. S. Blant*) 119
Бос Джагдиш Чандра 218
Бошу Маномохан 124
Бошу Радж Нарайн 124
Брамана Чаттерджи 152, 153
Брихаспати 38, 39, 45
Брэдли Ф. Г. 217
Будда Сиддхартха Гаутама 39, 58, 170, 171
- Бхригу** 231
Бэкон Ф. 78, 81
- Валлабха** 68
Вардхамана 45
Ватсьяяна 44, 45
Вачаспати Мишра 45
Введенский А. 7, 61
Вельтман М. Л. (Павлович М. П.) 216
Вемана 78
Вересаев В. В. 23
Вивекананда Свами (Норендронатх Дотто) 10, 11, 31, 35, 36, 64, 81, 107, 123, 137, 140—181, 185—187, 191—210, 228, 265
Виджнянабхикшу 39
Видьябагиш Рам Чандра 84
Виресалингама Кандукуру 91
Вирхов Р. 188
Вишванатха 45
Вольтер 222
- Гаррис У. Т.** (*W. T. Harris*) 5
Гау А. Е. (*A. E. Gough*) 5, 48, 64
Гаудапада 54, 68—70
Гегель 4, 20, 63, 64, 140, 153, 169, 222
Гексли Т. 253
Герцен А. И. 63
Геснод 23
Гокхале Г. К. 10, 215, 221
Гольдберг Н. М. 219, 226, 227

- Гомер 23, 87
 Гордон-Полонская Л. Р. 104, 118, 121
 Горький А. М. 215, 216
 Гостеева Е. И. 46
 Готама 39, 44, 45
 Гурий 61
 Гхош Ауробиндо (*Sri Aurobindo*) 10, 11, 22, 35, 36, 81, 107, 228—251, 265
 Гхош Маномохан 124
 Гхош Р. Г. 86
- Дайянанда Мульшанкар** см. Сарасвати
 Даниельсон Н. Ф. 141
 Дарвин Ч. 140, 253
 Дасгупта Сурендранат (*S. Dasgupta*) 8, 51
 Датт Акшай Кумар 85, 88, 90
 Датт Пальм 211, 212
 Датта Д. М. (*D. M. Datta*) 3, 6, 8—10, 46, 61
 Дафф 87
 Декарт Р. 140
 Демокрит 47, 63
 Дерозио Генри 86, 87
 Джаймини 39
 Жемс У. 217
 Добролюбов Н. А. 93
 Дойссен П. (*P. Deussen*) 4, 26
 Дхишан 39, 40
- Жервис Пирс** 66
- Захнер Р.** (*R. Zaechner*) 27
 Зихровский Г. 4
 Зороастр 178
- Кабир Х.** (*H. Kabir*) 77
 Кабирадж Нарахари 82, 87, 90, 123—125
 Калидаса 253
 Калисфен 44
 Кама Б. Р. 216
 Канада 39, 46—48
 Кант И. 53, 110, 140, 148, 151, 222
 Капила 39, 48, 49, 54, 55
 Каутский К. 216
 Кешакамбали Аджиту 40
 Киплинг Р. 5
 Кит (*A. V. Keith*) 67
- Комаров Э. Н. 79, 193
 Конт О. 140
 Кочергина В. А. 20
 Кришнаварма 10, 217
 Кришнамурти Д. 10, 217
 Кропоткин П. А. 141
 Кутасова И. М. 24
- Лакшминарасу Газула** 91
 Ламарк Ж. 253
 Лампрехт К. 243
 Ленин В. И. 24, 49, 62—64, 79, 96, 194, 211, 214, 216, 222, 265, 266
 Лукреций 57
 Луния Б. Н. 105
- Магомет** 178
 Мадхва 68, 143
 Маколей Т. Б. 86
 Маркс К. 15, 47, 75, 77, 89, 94—97, 141, 184, 209, 216, 266
 Махазайя 126
 Менделеев Д. И. 106
 Миль Д. С. 140, 216
 Минаев И. П. 123
 Мишра Вачаспати 48, 54
 Мишра Ишвара 48
 Моисей 178
 Мукерджи Хариш Чандра 89
 Мукхопадхьяй Д. Р. 87
 Мюллер М. 6, 8, 22, 86, 100, 138
- Нагарджуна** 60—62, 68, 70
 Наживин И. 193
 Наороджи 10, 215
 Начикета 33, 34
 Неру Д. 41, 44, 65, 74, 81, 92, 121, 209, 216, 221, 255, 266—268
 Ньютон И. 166
- Олкотт Г. С. 104—106
 Оуэн Р. 81
- Павлов В. И.** 213
 Патанджали 64, 182, 187, 188
 Патель С. Д. 212
 Плеханов Г. В. 216
 Пятигорский А. М. 24
- Радхакришнан Сарвепалли** 5—8, 17, 19, 22, 29, 42, 46, 48, 51, 54, 61, 62, 102, 184, 192

- Рай Рам Мохан (*R. Roy*) 10, 78—85, 252
 Рамакришна Парамаханса (Гададхар Чаттерджи) 10, 11, 107, 108, 1126—140, 167, 176, 184, 193, 202, 206, 236
 Рамануджа 9, 68, 71, 72, 80, 128, 143, 175, 236
 Рамачарака (Уильям Аткинсон) 182, 189—191
 Ранаде М. Г. 221
 Рейснер И. М. 224, 227
 Риттер 67
 Рой М. 8, 45, 47, 48, 53—55
 Рой Прафулла Чандра 218
 Роллан Р. 79, 115, 137, 141, 152, 202

 Сайнд Ахмад-хан 104, 117—122, 210
 Сарасвати (Дайянанда Мульшанкар) 10, 81, 103, 108—116, 210, 255, 265
 Синг Б. 95
 Сингх В. 192
 Смирнов Б. Л. 27, 32, 48, 52, 53, 164
 Спенсер Г. 216, 217
 Спиноза Б. 140

 Тагор Ганендранат 124
 Тагор Дварканат 84, 85, 252
 Тагор Двиджендранат 124
 Тагор Дебендранат 85, 86, 90, 252
 Тагор Рабиндранат 84, 85, 123—125, 193, 252—264
 Тилак Бал Гангадхар 10, 11, 193, 214—216, 219—228, 265
 Толстой Л. Н. 216

 Удаяна 45
 Уддьяотакара 45

 Фейербах Л. 52
 Фихте И. Г. 140
 Флер Бартле 101
 Фортунатов Ф. Ф. 16
 Фрезер (*R. W. Frazer*) 67, 81, 83

 Хантер (*W. W. Hunter*) 118, 119
 Хирьянна 8

 Чайтанья 143, 175
 Чаттерджи Банким Чандра 123
 Чаттерджи Браман 10, 217
 Чаттерджи С. 3, 6, 8, 46, 61
 Чаттопадхья Д. 8, 41
 Чаудхури Харидас (*H. Chaudhury*) 251
 Чичеров А. И. 227
 Чоттопадхья Бонким Чондро 252, 253

 Шанкара (*Samkara*) 9, 37, 41, 68—72, 80, 114, 128, 143, 236, 237
 Шастри 8
 Шевалье Жак (*J. Chevalier*) 266
 Шиваджи 225, 226
 Шопенгауэр А. 67, 140, 148

 Щербатской Ф. И. 51, 52, 60

 Энгельс Ф. 106, 240, 265
 Эпикур 47, 62

 Юм Д. 140

 Якоби 67

 Aufrecht 19

 Banerjea D. N. 84
 Bhatta Javarasi 41
 Bose Pramatha Nath 123

 Chatterji J. C. 64

 Datta Bh. 123, 141, 194, 199

 Farguhar J. N. 91

 Garbe R. 48
 Glasenap H. 64
 Gowen H. H. 85
 Graham 120

 Kelkar N. C. 221

 Madhva Acharva (Açarya) 41, 43
 Masson-Oursel Paul 57
 Miśra Kṛṣṇa 41
 Müller F. M. 85

Naravane V. S. 255
Nevinson H. 224, 225
Nirvedananda S. 138

Rangacarya M. 43
Rawlinson 120
Ray B. G. 255

Satchidanandamurty K. 5, 7

Sinha J. 46

Thilly Fr. 64

Umasvama 55

Zimmer H. R. 8, 46

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют** 22, 70, 71, 128—132, 147—149, 158, 230, 231, 234
— абсолютное бытие — разум — блаженство см. Сат—Чит — Ананда
- Абсолютизм отрицательный** 5
- Абстракционизм** 5
- Абхидхарма** 59
- Абхидхья** (*abhidhya*) 175
- Абхинна** 70
- Авидья** (*avidya*) 70, 71, 131, 177, 181, 258
- Авторитет** 114
- Агни** (огонь) 25
- Агностицизм** 110
- Агрегатные состояния** (агрегаты) 241—243
- Адвайта** 37, 128, 134, 143, 229 см. также двайта
— адвайта-ведантизм 50
— адвайта джнани 129
— анирбхедаадвайта 32
— вишиштадвайта 71, 128, 229
- Адвайтизм** 69, 71
- Аджива** 55
- Адити** (бесконечность) 25
- Адришта** 48
- Айтарея-упанишада** см. веды
- Акаша** (*akāṣa*) 47, 52, 110, 149, 150, 184, 185
- Актуальность** (*vyaktam*) 53
- Аналогия** 113
- Ананда** 233, 235, 256 см. Сат—Чит—Ананда
- Анирбхедаадвайта** см. адвайта
- Ангираса** 17
- Антиколониализм** 265 см. национально-освободительное движение
- Ану** (*anu*) 51, 80, 143
- Анумана** (вывод) 45, 113
- Апана** 26 см. прана
- Апара-видья** см. видья
- Апариграха** 183
- Арамбха-вада** 50
- Араньяки** см. веды
- Арджава** (*arjava*) 175
- Арья Самадж** 103, 108, 123
- Асана** 65, 183, 238
- Асангати** (непоследовательность) 55
- Аскетизм** 19, 107, 257
- Астейя** 183
- Атеизм** 7
- Атман** (*atman*) 26, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 53, 54, 69, 108, 110, 129, 177, 181
— параатман 128
— состояния атмана 30, 68, 69
- Атомистика** 63, 64
— атомы 46—48, 56, 57, 59, 60, 80
- Атрибут** 71, 72, 111, 230, 231, 233, 234, 240
- Атхарваведа** см. веды
- Атхарвана** 17
- «Атхарвангирасах»** («*Atharvan-girasah*») 17

- Ахимса (*ahimsa*) 175, 183
 Ашрамы 66
- Б** бесконечное 256, 257
 Библия 117, 198
 Блаженство см. ананда
 Бог 21, 39, 43, 44, 49, 58, 64, 72, 80, 85, 108—111, 116, 121, 122, 126—128, 131, 137—139, 149, 159, 175, 201, 232
 — Брахма 27, 44, 49, 58, 261
 — Вишну 39, 71, 143, 253
 — Иисус 178, 198
 — Ишвара 172, 173
 — Кришна 226
 — Шива 71, 143
- Боддха 133
 Боддха-сатва 58
 Божественная жизнь 235, 240
 Борьба 172
 Брахма см. бог
 Брахма-видья 68
 Брахма-сутра см. сутры
 Брахман 10, 26—29, 32, 34, 50, 68—72, 108, 114, 128—132, 134—137, 147—150, 153, 158, 159, 172, 173, 177, 229—231, 233—240, 243, 244, 246, 247, 250, 255, 257, 258
 — Брахман-атман 36, 42, 69, 144, 177, 230
 — Нада-Брахман (звук-Брахман) 174
 — неопределенный (*nirguna brahman*) 230, 232, 240
 — определенный (*saguna brahman*) 230
- Брахманизм 7, 39, 41—43, 49, 57, 115
 Брахманы (литература) см. веды
 Брахманы (каста) см. варны
 Брахмо Самадж 84—87, 90, 107, 252
 Брихадараньяка-упанишада см. веды
 Буддизм 32, 36, 38, 39, 50, 57—60, 62, 68, 78, 126, 177
 Буддхи 45
 Будды 177
 Буржуазия 97—99, 212, 213, 224
 «Бхагавадгита» см. «Махабхарата»
- Бхакта 174, 175
 Бхакти 72, 172, 174, 253, 255, 258, 261
 — гони-бхакти 174, 175,
 — пара-бхакти 174—176
 Бхакти-йога см. йога
 Бхашья 37
 Бхедабхеда 56
 Бытие 181, 186, 230
- В**айшешика 7, 32, 38, 39, 46, 50, 62, 78
 Вайшешика-сутра см. сутры
 Вайшьи см. варны
 Варны (касты) 15, 17, 27, 29, 57
 — брахманы 15, 17, 27, 29, 41, 57, 58, 83, 116, 196, 197
 — вайшьи 15, 29, 196—199
 — кшатрии 15, 29, 196—198
 — шудры 15, 29, 195—197, 199, 208
- Вахабитская секта см. ислам
 Ваю (ветер) 25, 28
 Веданта 10, 32, 36, 38, 67—69, 72, 78—80, 105, 108, 115, 125, 128, 139, 142, 143, 145—149, 152, 154, 177, 178, 200, 208—210, 217, 230, 231, 237, 239, 249, 253, 255, 264
 — монистическая 137
 см. интегральная веданта
- Веданта-сутра см. сутры
 Ведантизм 11, 79, 81, 128, 160, 209, 255, 257
 — неоведантизм 114, 209
 Ведическая литература 13, 14, 25, 31, 32, 219
 Веды 7, 8, 13—17, 25, 32, 39, 41, 82, 103, 108, 111, 113, 116, 149, 185, 231, 266
 — араньяки 13, 14, 17, 18, 25
 — атхарваведа 14, 16, 17, 25
 — брахманы 13, 14, 17, 25—27
 — шатапатха - брахмана 17, 25
 — ригведа 14—21, 25, 221
 — самаведа 14, 16, 25
 — самхиты 13, 14, 16—18, 25
 — упанишады 13, 14, 17—19,

- 25—30, 32, 36, 37, 41, 48, 68, 105, 106, 154, 173, 177, 202, 230, 233, 253—255
- Айтарея-упанишада 18
 - Брихадараньяка-упанишада 18, 27, 28, 31
 - Иша-упанишада 27, 256
 - Катха-упанишада 29, 31, 32, 34, 35, 177, 236
 - Каушитака-упанишада 18
 - Кена-упанишада 18
 - Мандукья-упанишада 31, 68
 - Мундака-упанишада 31
 - Тайттирия-упанишада 18, 28
 - Чхандогья-упанишада 18, 26, 28, 31, 177
 - Шветашватара - упанишада 27, 34
- Вещество 145
- первовещество 19, 21
- Вещь 150
- Вибуху (*vibhu*) 143
- Виварта 50
- Видья (*vidya*) 71, 110, 131, 258
- апара-видья 70
 - пара-видья 71
- Вишеша 47
- Вишиштадвайта см. адвайта
- Вишну см. бог
- Вожделение см. желание
- Возвращение (*apavada*) 114
- Воля 21, 113, 148, 158, 159, 170
- Воспитание 200, 203, 204, 207
- Восприятие 43, 111
- Время 69, 110, 147, 148, 150, 151, 158
- Вьяна 26 см. прана
- «Гимн о сотворении» («Энума элиш») 22
- Гимн космогонический (Насадия) 19—22, 24
- Голод 95, 192
- Гони-бхакти см. бхакти
- Гуманность 263, 264
- Гуны 51—53, 56, 196 см. элементы
- Дайя (*daya*) 83, 175
- Дарвинизм 234
- Двайта 143, 229 см. адвайта
- Движение 56, 69, 148, 234, 256
- Действие 21, 157, 167—169, 187
- философия действия 226
- Демократизм 255
- революционный 194, 227
- Джайнизм 32, 38, 55—57, 62, 68, 177
- «Джатна Мела» см. «Хинду Мела»
- Джива 55, 129, 130, 132, 133, 177, 243
- Джнана (познание) 177
- Джнана-йога см. йога
- Дисциплина (нравственности, тела, ума) 183
- Добро 151, 164, 168
- Долг 160, 164, 169, 170
- Дуализм 46, 143, 144, 229
- Дух 145—147, 150, 182, 231, 234
- Духовенство 77
- Душа 30, 34, 35, 40, 43, 55, 58, 64, 80, 108—112, 128, 130, 133, 135, 137—139, 143, 152—155, 164, 165, 177, 178, 180, 181, 183, 217, 231, 232, 234, 237
- Дхарана 183, 184
- Дхарма 23, 30, 36, 59—61
- Дхарма Сабха 85
- Дхьяна 183, 184
- Дыхание 186, 187, 190, 191
- Единичное 53, 130, 234 см. отдельное
- Единое (*Ekat*) 19, 21, 22
- Желание** (вожделение, кама) 21
- Железные дороги 95, 96
- Женщины 170, 206
- Жертвоприношения 17, 39, 58
- Жизнь 151, 172, 235, 236, 239
- органический мир 230
 - основное противоречие 243
 - секрет 204
 - смысл 132, 133, 159
 - цель 59, 64, 137, 237
 - интегральная 251
 - физическая 109

Закон 155, 156, 159
— всеобщий 155, 157, 160, 194
— идеальный закон общественного развития 243, 244
— социальный 156
— кармы см. карма
— природы 121, 122, 156, 158, 197, 257
— причинно - следственных связей 167, 168
Заминдарство 76, 97
Здравоохранение 263
Зло 151, 164, 168
Знание 43, 44, 122, 165, 166, 176, 178, 179
— интуиция 111, 112, 258
— изменчивое 111
— истинное 43, 131
— неистинное 131
— непосредственное 72
— словесное 111
см. авидья, видья, пратьякша
Иама 183
Идеал 175, 204
Идеализм 7, 145, 229, 231, 265
— интегральный см. интегральная веданта
— объективный 232
— первобытный 24
Идея 129
Идолопоклонство 82, 83, 116
Имя 158, 173 см. наименование
Инволюция 150
Индивид 241, 243, 244, 246, 247 см. личность
Индивидуализм 245
Индийский национальный конгресс 11, 19, 120, 214, 267, 268
Индра 28, 111
Индрия 45, 110, 111
Индуизм 77, 78, 82, 83, 85, 86, 92, 97, 107, 115, 116, 126, 143, 162, 174, 210, 225
— неиндуизм 257
— ортодоксальный (*sanatana*) 123
«Индуское трактат-общество» 103

Инстинкт 180
Интегральная веданта (интегральный идеализм, интегральная йога, интегрализм) 229—251
Интеллигенция 76, 227
Интуиция см. знание
Информация 204
Искусство 242, 258—260
Ислам 57, 77, 78, 82, 98, 104, 115, 117, 122, 126, 210
— реформация 117, 118
— вахабитская секта 118, 119
Истина 61, 62, 70, 71, 110, 242, 257
— двойственная 258
— старая 245
— неистина 110, 111
Иша-упанишада см. веды
Ишвара см. бог
Йога 4, 7, 26, 31, 32, 36, 38, 64—67, 78, 105, 131, 137, 160, 175, 178, 184, 187, 188, 191, 192, 217, 223, 238, 239
— бхакти-йога 160, 172—174, 176
— джнана-йога 160, 176—178
— карма-йога 160, 161, 163—166, 171, 172, 180, 223, 227
— раджа-йога 160, 176, 181, 182, 184, 186, 187, 190
— хатха-йога 182, 184, 189, 190
— интегральная йога см. интегральная веданта

Кала (время) 110
Кама см. желание
Капитализм 94, 261, 263
Карана 129
Карики 37
— Мандукья-карика 68, 69
— Санкхья-карика 48, 49, 51
Карма 29, 32, 36, 43, 57, 83, 160, 166, 167, 171, 202, 203, 217
— закон кармы 138, 157, 180, 194, 200, 239, 240
— карма знания 165
Карма-йога см. йога
Касты 82, 88, 116, 196, 197 см. варны
Катха-упанишада см. веды

- Каушитака-упанишада см. веды
 Качество 57, 59, 69
 Квиетизм 162
 Квинтэссенция (*quintessentia*) 52
 Кена-упанишада см. веды
 Клетка 187—190
 «Книга Общины» (*Popol Vuch*) 24
 Количество 57, 69
 Колониализм 74, 75, 101, 122, 124, 211—213, 215, 261, 262, 264
 Коммунизм, 250, 264
 Конвенционализм 242, 245, 246, 249
 Конечное 149, 257
 Коран 115, 117
 Крестьянство 76, 89, 97, 195, 212
 Кшатрии см. варны
 Культура 254
 Кундалини 65, 66
 Купидон (*cupido*)

 Личность 243, 244 см. индивид
 Логика формальная 44
 Любовь 170, 176 см. бхакти

 Мадхьяма 61
 Мадхьямики 60—62, 68
 Майя 69, 70, 80, 129, 133, 135, 150
 Манас (разум) 110
 Мандукья-карика см. карики
 Мандукья-упанишада см. веды
 Марксизм-ленинизм 264
 Материализм 7, 145, 229, 231, 242, 265 см. чарвака-локаята
 — вульгарный 231
 Материя (праkritи) (*prakriti*) 48—54, 56, 57, 69—71, 80, 108—110, 144—150, 181, 182, 189, 230—232, 234, 237, 240
 Ману 39
 «Махабхарата» 27, 32, 37, 39, 52, 53, 253
 — «Бхагавадгита» 162, 164, 182, 222, 223, 226, 230
 Махакарана 130
 Махат 150

 Миманса 32, 38, 78
 Мир (мироздание) 129, 256 см. феномен
 Мировой Союз 248
 Миссионерство 83, 100—104, 207
 — общества 99, 100
 Мистицизм 229
 Миф 24
 Мифология 24, 172, 175
 Могольская империя 73, 74
 Мокша см. освобождение
 «Молодая Бенгалия», 86, 87
 Молодежь 206
 Монизм 128, 229 см. адвайта
 Мораль см. нравственность
 Мудрость 178
 Мукта 133
 Мундака-упанишада см. веды
 Мусульмане 117—121, 174
 Мысль 21, 144, 167, 171
 Мышление абстрактное 40

 Наименование (имя) 150, 151
 Нама-рупа (название и форма) 171
 Народ 202, 204, 227, 247, 260, 261
 — хождение в народ 205, 206
 Насадия см. гимн космогонический
 Насилие 224, 250
 Наследственность 171, 180
 Наука 242, 259
 Национально-освободительное движение 79, 98, 99, 209, 214, 220, 221, 226, 264, 265
 — восстание 1857—1859 гг. 88, 89, 94, 210, 252
 — восстание 1859—1860 гг. (индиговое) 89
 — эмиграция 216, 217
 Нация 151, 193, 241, 243, 246, 261
 Начала 51 см. гуны, элементы
 — первоначало 25
 Независимость 250, 262, 267
 Необходимость 158
 Непротивление 11, 135, 136, 161—163
 Неравенство 243
 Нигилизм 6

- Нирвана 27 см. освобождение
 Нитьямукта 133
 Нияма 183
 Ноумен 61, 150, 158
 Нравственность 170, 225
 — гигиена нравственная 175
 — дисциплина нравственности 183
 Ньяя 7, 38, 39, 44—46, 50, 62, 78
 Ньяя-сутра см. сутры
- Образ** 114
 — художественный 258
 Образование 81, 200, 203—205, 244
 Обрядность 172, 175
 Обстоятельства, условия 170, 171
 Общее 24, 53, 62, 130
 Общество 151, 194, 247
 — духовное (социализм) 246, 248
 — идеальное 115, 199
 — новое 263
 — идеальный закон общественного развития 243, 244
 — общественная организация 241
 — периодизация истории 242
- Оккультизм** 105
 Ом 174
 Опыт 179, 180, 239
 Освобождение (мокша, нирвана) 153, 159, 164, 172, 176, 181, 188
 — путь 182
 — ступени 183
 Отдельное 24, 62 см. также единичное
 Отречение 165, 175, 176
 Ощущение 62, 111, 113, 144
- Падмапурана** 39
 Параатман см. атман
 Пара-бхакти см. бхакти
 Пара-видья см. видья
 Парамартхасатья 62
 Парда 105, 116
 Патриотизм 207, 224, 255
 Переволочение (самсара) (*samsara*) 36, 62, 83, 153, 157, 174, 217, 239
- Плюрализм 229 см. дваита
 Подсознание 180
 Позитивизм 217
 Познание 30, 40, 43—45, 69, 70, 110, 111, 113, 132, 166, 177, 238, 256, 257
 Покой 69
 Политика 193
 Понятие 62
 Поришпондон 56
 Поступок 164, 168
 Потенция (*avyaktam*) 53
 Праджapati 25, 26
 Прадхана 53
 Праkritи (*prakriti*) см. материя
 Практика 40
 Прамана 45, 56, 72
 Праманашастра 45
 Праматри 45
 Прамея 45
 Прамити 45
 Прана 25, 26, 149, 150, 184—187, 189, 191, 194, 237, 238
 Пранаяма 183, 185—187, 190
 Прартхана Самадж 91
 Пратьякша (*pratyaksha*) 43, 45, 72, 111, 112
 Пратьякша джняна 45
 Пратьяхара 183
 Прекрасное 259, 260
 Пример 187
 Природа 144, 145, 147, 150, 154, 155, 158, 159, 161, 163, 173, 181, 185, 186, 232, 234, 241
 — агрегатные состояния (агрегаты) 241—243
 Причина 48—50, 69, 71, 108, 109, 113, 147—151, 156—158, 161, 204, 231, 233
 — первопричина 49, 130
 Пролетариат (рабочий класс) 97, 98, 196, 212, 213, 222
 Просветительство 78, 92, 123
 Просвещение 120, 263
 Пространство 69, 110, 147—151, 158
 Противоположности (*dvandva*) 256.
 Противоречие 56, 151, 247, 248, 256
 Психотерапия йогов 187 см. йога

- Пудгала 56
 Пуруша 26, 28, 54, 181, 182, 184
 Пустота 60, 61
 Рабочий класс см. пролетариат
 Равенство 134, 139, 207, 243, 249
 Раджа-йога см. йога
 Раджас 51, 136, 161, 196 см. гуны
 Разум 43, 110, 111, 122, 154, 189, 230, 235
 — абсолютный 231
 Райоты 89
 «Рамаяна» 253
 Рассудок 180
 Рационализм 229
 Райятвари 76
 Реальность 69, 71, 72
 Революция 225
 Религия 43, 57, 77, 82, 87, 92, 103, 107, 121, 126, 127, 139, 146, 172, 193, 200—202, 205, 225, 242, 249
 Релятивизм 59
 Реформы 202, 203
 Реформаторство 78, 82, 91, 98, 108, 116, 139, 210
 Ригведа см. веды
 Риши 16, 107, 204
 Рождение 109, 152
 Садхана 68
 Самаведа см. веды
 Самадхи 130—132, 137, 138, 183, 184, 187
 Саман (*saman*) 16
 Самана 26 см. прана
 Самбандха 45
 Самвритисатья 62
 Самоотречение см. отречение
 Самсара см. перевоплощение
 Самхиты см. веды
 Санкхья 7, 32, 38, 39, 48—55, 62, 78, 105, 161, 181
 Санкхья-карика см. карики
 Санкхья-сутра см. сутры
 Санхья-таттва-каууди 48
 Санникарша 45
 Санньязи 205, 206
 Сарвавадины 60
 Сати 84, 88
 Саткарья-вада 50
 Саттва 51, 161, 196 см. гуны
 Сат-Чит-Ананда (абсолютное бытие — разум — блаженство) 128, 134, 233, 253, 255
 Сатья (*satya*) 175, 183
 Свадешы 105, 214, 254
 Сварадж 214, 254
 Сверхналожение 114
 Сверхразум 235
 Сверхсознание 180
 Свобода 133, 158, 170, 207
 Связь причинно-следственная 148, 149
 Семья 241
 Сенсуализм 40
 Сикхи 119
 Сила 21, 42, 144, 145, 149, 161, 176, 185, 186, 237 см. прана
 Символизм 242
 Скамбха 25, 26
 Скандха 56
 Следствие 49, 50, 69, 71, 113, 148, 149, 156, 157, 204
 Слово 171, 172, 187
 Случайность 157, 158
 Смерть 33—36, 40, 42, 109, 151, 152, 155, 236, 239
 Собственность 58
 Совершенство 172
 Совершенствование духовное 175, 250, 264
 Содержание 171, 234
 Сознание 40, 42, 53, 54, 71, 144, 148, 178, 186, 232—234, 240, 242, 244, 246
 — абсолютное 231
 — естественное 242
 — врожденность сознательных действий 180
 — подсознание 180
 — состояния сознания 128—130, 180
 Сознание-сила 235, 245, 246
 Социализм 195, 209, 246, 267, 268
 — утопический 265
 Социология 194, 196
 — интегральная 240—251
 «Союз свободомыслящих индусов» («*Hindu Free thought union*») 103, 104
 Спиритизм 104, 106, 107, 138
 Спиритуализм 6

Спхота (*sphota*) 173, 174
Средство 201, 204, 260
Субстанция 7, 55, 56, 60, 71,
108, 110, 111, 128, 134, 137,
143, 150, 151, 153, 182, 230,
233
Субъективизм 242
— ментальный 243, 244, 246
Сурья (Солнце) 28
Сути 52
Сутры 36, 37, 54, 58, 59, 68,
106
— Брахма-сутра 68
— Вайшешика-сутра 46, 68
— Веданта-сутра 67—69, 72
— Ньяя-сутра 44
— Санкхья-сутра 48
Существование 231
Сущность 62
Счастье 172

Tabula rasa 179

Тайттирия-упанишада см. веды

Тамас 51, 161, 196 см. гуны
Тапас (*tapas*) 19, 25
Тарка-видья 44
Теизм 7, 27
Тело 182, 186
— дисциплина тела 183
Теоσοфия 104—107, 138, 139
Террор индивидуальный 224
Типизм 242
Тирания 200, 202
Тримуртия см. Сат-Чит-Ананда
«Трипитака» 58
Труд 160, 163—165, 171
Турия 30, 31

Удана 26 см. прана

Ум 165, 166
— дисциплина ума 183
Универсум 108, 147—149, 184
Упамана 45
Упанишады см. веды

Факт 257

Фанатизм 174, 175
Фашизм 250
Феномен 61, 128, 129, 151

— феноменальный мир 236,
240, 246
Физика 186
Философия 172, 249, 251, 265,
266
— основной вопрос 32, 108,
144
— предмет 121
— интегральная 251 см. ин-
тегральная веданта
Форма 128, 150, 151, 158, 171,
173, 176, 234

Хатха-йога см. йога
«Хинду Мела» («Джатиа Ме-
ла») 124, 125
Христианство 57, 82, 85, 99—
105, 107, 115, 126, 154, 174

Целое 234

Цель 201, 204, 260
— природы 158, 247
— человека 159
— методы достижения 159,
160, 224, см. средство
Цивилизация 263

— духовная 208
— материальная 208, 209
— советская 263, 264
Циклы 109, 149, 151—153, 157,
185, 194, 239, 245.

Чайтанья 54

Чарвака-локаята 32, 36, 38—43,
45, 53, 68, 77, 83
Часть 234
Человек 137, 152—154, 158, 159,
169, 177, 181, 182, 184, 202,
223, 225, 228, 237, 240, 241,
259, 260

Человечество 132, 133

Чувства 110, 112

Чхандогья-упанишада см. веды

Шабда 45

Шайвы 143
Шастры 39
Шатапатха-брахмана см. веды
Шветашватара-упанишада см.
веды
Шива см. бог
Шила (*cila*) 32
Школа 100

Шраддха (*śraddha*) 32

Шрути 68

Шуддхи 116

Шудры см. варны

Шунья 61, 62

Шунья-вада 60

Шуньята 68

Эволюция 150, 159, 236, 246—
248

— духовная 234, 244

Эго, индивидуальное и коллек-
тивное 246 см. Я

Элементы 40, 42, 46, 60 см.
гуны

Энума Элиш см. Гимн о сотво-
рении

Эрос 21

Эстетика 250

Этика 5 см. нравственность

Эфир (акаша) 47

Я 110, 111, 130, 132, 134, 137,
138, 159, 235

Явление 62, 148, 155, 157, 167

Яджурведа см. веды

Яджус (*yajus*) 16

Язык 171

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Часть первая	13
<i>Глава первая.</i> Литература, источники, проблематика	13
§ 1. Ведический период (прибл. XV—V вв. до н. э.)	13
§ 2. Период философских сутр и формирования философских школ (систем)	36
Материализм чарваков-локаятиков	38
Элементы материализма в философии ньяя	44
Элементы стихийного материализма и диалектики у вайшешиков	46
Материализм философии санххья	48
Элементы материализма в джайнизме	55
Философия буддизма	57
Йога	64
Веданта	67
<i>Глава вторая.</i> Развитие философской и социологической мысли в Индии в период разложения и кризиса феодализма (конец XVIII — середина XIX в.)	73
Введение	73
Рам Мохан Рай	78
Дебендранат Тагор	85
Генри Дерозно	86
Часть вторая	
Раздел первый. Развитие философской и социологической мысли в Индии в период формирования капиталистического уклада и усиления колониального гнета (60—90-е годы XIX в.)	94
Введение	94
<i>Глава первая.</i> Дайянанда Сарасвати	108
<i>Глава вторая.</i> Сайид Ахмад-хан	117
<i>Глава третья.</i> Рамакришна	126
<i>Глава четвертая.</i> Вивекананда	140
§ 1. Исходная философская позиция	142
§ 2. Брахман и природа	147
§ 3. Природа и человек	149
§ 4. Карма-йога	160

§ 5. Бхакти-йога	172
§ 6. Джнана-йога	177
§ 7. Раджа-йога	181
§ 8. Социологические взгляды Вивекананды	192
Раздел второй. Философская и социологическая мысль в Индии с начала XX в. до конца первой мировой войны	211
Введение	211
<i>Глава первая.</i> Бал Гангадхар Тилак	219
<i>Глава вторая.</i> Ауробиндо Гхош	229
§ 1. Интегральная философия	229
§ 2. Интегральная социология	240
<i>Глава третья.</i> Рабиндранат Тагор	252
Заключение	265
Указатель имен	269
Предметный указатель	273

Василий Васильевич Бродов

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Редактор и составитель указателей *Голубев А. Н.*
Редактор Издательства *Поликанова Е. П.*
Технический редактор *Тимашева И. Л.*
Корректоры *Большакова И. А., Эльмус М. И.*
Переплет художника *Шорца В. А.*
Тематический план 1967 г. № 12

Сдано в набор 9/VII 1966 г.	Подписано к печати 27/IV 1967 г.
Л-41893 Бумага тип. № 1	Печ. л. 8,875 Усл. печ. л. 14,91
Уч.-изд. 15,82	Формат 84×108/32 Изд. № 31 Зак. 218
Тираж 5500 экз.	Цена 1 р. 20 к.

Издательство Московского университета
Москва, Ленинские горы, Административный корпус.
Типография Изд-ва МГУ. Москва, Ленинские горы

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА



ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

