ФИЛОСОФИЯ НА ВОСТОКЕ

DOI: 10.31857/S086919080004705-2

ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ ИНДИИ: СОЦИАЛЬНАЯ МЫСЛЬ СВАМИ ВИВЕКАНАНДЫ В «ЛЕКЦИЯХ ОТ КОЛОМБО ДО АЛМОРЫ»

© 2019

Т. Г. СКОРОХОДОВА

Пензенский государственный университет, г. Пенза, Россия
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6481-2567, skorokhod71@mail.ru

Резюме: *На основе анализа «Лекций от Коломбо до Алморы» (1897) Свами Вивекананды в статье реконструировано социально-философское содержание лекций, обращенных к индийской аудитории. Ключевые идеи лекционного цикла касаются всех сфер и аспектов жизни Индии. С одной стороны, Вивекананда представляет веданту в качестве квинтэссенции духовности, этики и цивилизации Индии, но, с другой – в неоведантистскую форму он интегрирует социальное содержание. Мыслитель обозначает социальные проблемы и дает ответы на вопросы о состоянии и перспективах Индии. Герменевтический анализ лекций позволяет представить их содержание как развёртывание особой философии возрождения Индии. Автор статьи описывает четыре условных проблемных поля социальной мысли Вивекананды: 1) образ Индии в контексте идеи нации; 2) понимание Запада как Другой цивилизации и культуры; 3) взаимодействие между Индией и Западом как обучение друг у друга в социальной, политической, культурной и духовной сферах; 4) социальные проблемы современности и будущие перспективы Индии. Согласно Вивекананде, суть ренессанса Индии – прогресс, в котором должны принять участие весь народ и каждый человек; однако прогресс невозможен в условиях кастовой системы, народных страданий и власти меньшинства над народом. Вивекананда предлагает духовное возрождение через пробуждение сознания, но оно должно продолжиться в социальном, культурном и политическом пробуждении. Его философия возрождения включает прочный положительный импульс к практической социальной деятельности во всеиндийском масштабе – развитию образования, институциональным трансформациям и борьбе против бедности и угнетения.*

Ключевые слова: социальная философия, образ Индии, нация, понимание Другого, миссия Индии, пробуждение, социальные реформы, традиция.

***Для цитирования*:** Скороходова Т. Г. Философия возрождения Индии: социальная мысль Свами Вивекананды в лекциях от Коломбо до Алморы. *Восток (Oriens)*. 2019. № 3. С. 104–121. DOI: 10.31857/S086919080004705-2.

***Благодарность*:** Исследование поддержано грантом Российского научного фонда “Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов”, проект № 16–18–10427.

PHILOSOPHY OF INDIA’S RENAISSANCE: SOCIAL THOUGHT BY SWAMI VIVEKANANDA IN ‘*LECTURES FROM COLOMBO TO ALMORA*’

Tatiana G. SKOROKHODOVA

Penza State University, Penza, Russia
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6481-2567; skorokhod71@mail.ru

Abstract: *Based on analysis of "*Lectures from Colombo to Almora*" (1897) by Swami Vivekananda, the social-philosophical content of the speeches and lectures to Indian audience is reconstructed in the article. The key ideas of the lectures' cycle deal with all spheres and aspects of Indian life. On the one hand, the social content is integrated into Neo-Vedantic form, the thinker marked the social problems and gave answers to the questions on the condition and perspectives of India. The hermeneutic analysis of lectures helps to represent its content as special exposition of the philosophy of India's renaissance. Conventionally, the author of the article describes four problematic fields of social thought by Vivekananda: 1) the image of India in the context of idea in nation; 2) understanding of the West as the Other civilization and culture; 3) the interaction between India and the West as mutual teaching on social, political, cultural and spiritual spheres; 4) social problems of contemporaneity and future perspectives of India. According to Vivekananda, the essence of India's renaissance is the growth, in which all people and each person take part. But the growth is impossible in circumstances of miseries and the tyranny of caste system and power of minority over the people. Vivekananda searched for the spiritual renaissance through consciousness' awakening, but the one must be continued in social, cultural and political awakening. His philosophy of renaissance includes strong positive impulse for practice of social activity in all-India scale, viz. development of education, institutional transformations and fight against poverty and oppression.*

Keywords: social philosophy, the image of India, nation, understanding of Other, India's mission, awakening, social reforms, tradition.

***For citation*:** Tatiana G. Skorokhodova. Philosophy of India's Renaissance: Social Thought by Swami Vivekananda in *"Lectures from Colombo to Almora". Vostok (Oriens).* No. 3. Pp. 104–121. DOI: 10.31857/S086919080004705-2

***Acknowlegements*:** The study is supported by the Russian Science Foundation grant "Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings' Translation Problem", project № 16-18-10427.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Философское наследие индийского мыслителя и общественного деятеля Свами Вивекананды (1863–1902, наст. имя Норендронатх Дотто) свыше столетия привлекает внимание исследователей. В отечественной и зарубежной науке изучаются как конкретные аспекты его мысли – этика, религиозная философия, политические взгляды, социальные идеи [см.: Челышева, 1986; Прусак, 2000; Мезенцева, 2003; Mohapatra, 1996; Rambachan, 1987; Singh, 2007], так и его философия в целом (см.: [Костюченко, 1977; Ray, 2001; Jhanji, 2007]). Многообразие и многослойность философии Вивекананды прослеживаются в самых разных его трудах, и в этом отношении в высшей степени показателен цикл его выступлений и лекций, прочитанных сразу после возвращения в 1897 г. в Индию из США и Европы, изданных впоследствии под названием «Лекции от Коломбо до Алморы».

Возвращение Вивекананды в Индию стало поворотным пунктом в трансляции его философии веданты: до этого он представлял западной аудитории Индию, ее религию, философское наследие и культуру – начиная с выступлений на Всемирном конгрессе религий в Чикаго (сентябрь 1893) до выступлений в США и Европе (1895–1896). После прибытия 15 января 1897 г. в Коломбо и оказанной ему триумфальной встречи Вивекананда обращается к аудитории индийской – с лекциями или выступлениями в ответ на приветствия. На протяжении всего пути от Цейлона до Бенгалии он буквально насыщает атмосферу страны своими идеями, касающимися практически всех аспектов и областей жизни Индии – ее религии, социальности, философии, истории и современности. При первом приближении содержание этих лекций свидетельствует, что он транслирует индийской аудитории неоведанту, представляя интерпретацию веданты как квинтэссенции

духовности, этики и цивилизации Индии. Но в неоведантистскую форму интегрировано не только религиозно-философское, но и социальное содержание: Вивекананда поднимает насущные общественные проблемы и дает ответы на вопросы о состоянии и перспективах общества, о настоящем и будущем Индии.

Этому циклу не уделяется такого внимания, как общеизвестным «четырем йогам», биографы ограничиваются упоминанием его выступлений или цитированием наиболее ярких фрагментов из некоторых речей [Роллан, 1991, p. 286–292]. Ключевые идеи этих лекций учтены в реконструкции философии Вивекананды, осуществленной В. С. Костюченко [Костюченко, 1977]. Настоящая статья предполагает восполнить этот пробел в исследовании философии Вивекананды, исходя из понимания «лекций от Коломбо до Алморы» как, во-первых, имеющих социально-философское содержание в рамках неоведантистского подхода и, во-вторых, своеобразной экспозиции философии возрождения Индии – пробуждения, о котором говорит сам философ.

ОБРАЗ ИНДИИ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О НАЦИИ

Социально-философская мысль Вивекананды создавалась под непосредственным влиянием западогенных идей и концепций и в полемике с ними, а мощное влияние личности и мышления Рамакришны в религиозной сфере мысли не позволило ему оставаться мыслителем сугубо религиозным и проповедовать «рамакришнаизм». В. С. Костюченко справедливо подчеркнул, что Вивекананда разрабатывает ряд проблем, которыми попросту не мог заниматься его учитель, знаменитый проповедник Рамакришна, и по сравнению с последним у него произошло «весьма характерное изменение акцентов; …социальные вопросы все более выдвигаются у него на первый план» [Костюченко, 1977, с. 69]. Более того, в основе социальной мысли Вивекананды нетрудно определить некоторые общефилософские категории, преимущественно западного происхождения. Среди ключевых идей, определяющих его социальную философию, – европогенное представление о нации (в англосаксонской версии, связывающей нацию с гражданской, цивилизационной и политической идентичностью) и идея понимания Другого.

«Нация» (а также «раса») – термин, которым Вивекананда обозначает различия народов по формирующему ее основание (backbone) идеалу, по преобладающей деятельности и по методу действия [Vivekananda, 2001, p. 171, 179, 181, 314].

> «Я немного повидал мир, путешествуя среди рас Востока и Запада, и повсюду я находил у наций некоторый великий идеал, который формирует, так сказать, главную опору этих рас. У одних это политика, у других – социальная культура и так далее – их национальное основание» [ibid., p. 177].

В приложении к народам Индии у Вивекананды появляется термин, который до него употребил видный общественный деятель Раджнарайон Бошу в 1881 г. [*Studies*…, 1958, p. 475] – «индусская нация» [Vivekananda, 2001, p. 248]. В речах и трудах Вивекананды он встречается нечасто, но в нем показательно отождествление национальной и религиозной принадлежности, которое впоследствии в истории Индии XX в. будет играть деструктивную и трагическую роль – уже в виде «теории двух наций», «индусской» и «мусульманской», взятой также на вооружение индусским коммунализмом.

Для понимания содержания термина «индусская нация» и «нация индусов» у Вивекананды важно учесть его интерпретацию индуизма – как религии и термина. Термин «индуизм» он справедливо называет заимствованным, не подходящим для самоназвания (как и «индусы»), не выражающим суть религии, явленной в Ведах и развернуто изложенной в веданте – Упанишадах [ibid., p. 118–121, 173]. Отсюда интерпретация индуизма как ведантизма, к которому так или иначе восходят все его многообразные течения, и

призыв «пользоваться словом “ведантисты” вместо “индусы”» [ibid., p. 120]. Впрочем, это не мешает самому философу пользоваться словом «индусы» и производными – «индусский», «индусская религия» и проч. Индуизм/ведантизм – это, прежде всего, разделяемые всеми вечные неизменные принципы – 1) вера в Брахмана (Бога), который постоянно действует, создавая своей творческой энергией вселенную; 2) закон кармы, требующий нести ответственность за свои дела и судьбу, чтобы в итоге прийти к свободе и Богу; 3) возможность постижения Бога через душу – внутренний мир человека, а не только через знание Упанишад (см.: [ibid., p. 123–126]). Душа имеет целью свободу (*мукти*) – выход за пределы смерти и страдания, вечное блаженство, и это – цель религии. А религиозные практики, обычаи и институты индуизма меняются во времени и не обладают жесткой императивной властью над верующими. В целом индуизм у Вивекананды представлен как «религия вечного отношения души человека с Богом» [ibid., p. 173], любви и отречения от зла, вреда и греха. При этом индуизм принципиально допускает многообразие религиозных путей, видов богопочитания и форм веры и потому является исключительно миролюбивой и терпимой к любому инаковерию религией.

Вивекананда уверенно определил идеал и основание деятельности своего народа/расы: красной нитью через все его лекции проходит мысль, что религия – самая суть жизни Индии. Если другие народы заняты политикой, общественными делами, накоплением богатства и т.д., то «здесь, в Индии, религия – это одно-единственное занятие в жизни» [ibid., p. 107, 146, 152, 177, 220]. В ней концентрируются жизненность народа и его идеал, построенный на отречении, бесстрашии и любви [ibid., p. 177–178, 204–205]. В религии Вивекананда видит и исток энергии и силы для соотечественников, коль скоро в настоящее время они страдают от разнообразных проблем и желают их решить.

Это особенно очевидно при сравнении с другими народами, у которых «религия – лишь одна из многих потребностей жизни». На Западе она способствует достижению жизненных целей; Бог – «Сущий, который помогает очистить от греха и обустроить мир», и поэтому люди Запада заявляют, что индуизм не способствует благополучию в этом мире [ibid., p. 179]. Различие есть и в мышлении; «две древние нации мира» греки и индусы создали два способа исследования мира. Первые начали с анализа внешнего мира, чтобы идти к высшей цели познания, и преуспели, так как заложенный ими аналитический подход лег в основу современной науки. Индусы сосредоточились на анализе внутреннего мира человека, и их рациональность своим путем пришла к похожим результатам, которых достигла наука Запада [ibid., p. 184–185, 269–270].

Столь же отличны методы действия народов – «одни действуют через политику, некоторые – через социальные реформы, некоторые – другими путями». Разумеется, для индусов «религия – единственное основание, на котором мы можем двигаться. Англичанин может понять даже религию через политику. Американец может даже религию понимать через социальные реформы. Но индус может понять даже политику, если она дана ему через религию; социология должна прийти через религию, все должно прийти через нее» [ibid., p. 314]. Философ не видел никаких опасностей в том, что любая социальная деятельность приобретет религиозную форму и обоснование в полирелигиозной стране, – напротив, опасность может заключаться в самой попытке изменить эту основу своего социального бытия, заменить духовное политическим и т.п. Вивекананда объясняет это тем, что метод действия нации связан с ее идеалом, и без великого идеала жизни нельзя ни трудиться, ни расти, ни жить, а в Индии действительны только ее духовные идеалы.

Из этого «религиозного» и «интеллектуального» склада древнего народа возникает у Вивекананды образ Индии. В первой лекции в Коломбо он назвал свою страну «Пунья Бхуми – землей кармы, постижения духа (introspection) и духовности, землей основателей древних религий и истоком философии для Востока и Запада» [ibid., p. 105, 109], и

этот лейтмотив затем постоянно повторяется в лекциях с вариациями («родина религии и философии», «самая атмосфера напоена религией» и т.п.) [ibid., p. 137, 285, 178–179]. Ее цивилизация начинает свой путь в истории в глубокой древности, «когда праотцы современных европейцев еще жили в лесах», и с этого времени ее судьбой и ролью было «распространять духовность в мире» в религии и философии [ibid., p. 106, 171]. При этом по сравнению с другими народами Индия не была страной конфликтующих за господство социорелигиозных групп (как древняя Иудея), так как ее святым мудрецам изначально было известно единство Сущего, называемого разными именами. И потому только она была и остается «землей толерантности и духовности» [ibid., p. 186]. Ее религия никогда не побуждала к завоеваниям, но, напротив, пробуждала мир, любовь, сочувствие и милосердие к ближним – и отсюда проповедь всеобщей терпимости и осуществление ее на практике. Подтверждает это не только отсутствие стремления к политическому величию, к военной власти и завоеванию, но и гостеприимная готовность принять всех иноверцев и строительство храмов для них [ibid., p. 114–115, 187–188, 274]. По мысли Вивекананды, миролюбие и терпимость индусов – один из сильных аргументов в пользу *превосходства* этой религии над другими *в истинности* [ibid., p. 274], другой же аргумент – в высшем характере самой идеи Бога – «благого, всемилостивого, нашего отца, нашей матери, нашего друга, друга наших друзей, души наших душ», «которая существует только здесь» [ibid., p. 154], и потому индусу близок и понятен Бог, почитаемый в других религиях.

Этот глубоко идеализированный образ Индии в философии Вивекананды создан им вполне намеренно ради представления соотечественникам позитивного, вдохновляющего идеала – при трезвом понимании радикального расхождения его с реальностью религиозной и социальной жизни в стране и противопоставлении идеалу всех пороков и социальных язв – в других выступлениях. По всей видимости, именно Вивекананда оказался одним из творцов современного образа Индии как миролюбивой, толерантной, духовной страны, щедро делящейся своим знанием и религией с миром и каждым желающим иноверцем. Присутствие в этом образе мысли о превосходстве индуизма и его представлений о Боге входит в противоречие с декларируемой открытостью и благожелательностью к другим верам. Здесь ощущается отголосок древнего традиционного представления брахманов о превосходстве своей религии и вероучения [Halbfass, 1988, p. 178–179], и она легко начинает самостоятельное существование, когда, вырванная из контекста, становится частью идеологических построений коммуналистов или проповедников новых религиозных движений. Но на первом плане у Вивекананды все-таки подчеркивание миролюбия и терпимости Индии и ее народа.

ПОНИМАНИЕ ДРУГОГО: ЗАПАД

Отношение к Другому и понимание его как императив положены у Вивекананды в основу анализа современного состояния и положения Индии, критики ее проблем и недостатков. Именно на фоне Другого – Запада, Европы, Англии – становятся видны и проблемы, и недостатки, и причины происходящего.

Изначальной данностью для философа является необходимость Другого для человека, групп, сообществ и цивилизаций – вместе с трудностью процесса понимания:

> «Как трудно смотреть на все глазами другого, и это – проклятие рода человеческого. В этом коренится основание ненависти, зависти, ссор, борьбы» [Vivekananda, 2001, p. 218].

Однако усилие понимания открывает новые перспективы и ракурсы видения привычного и знакомого, и потому, зная об этом на личном опыте, Вивекананда формирует императив понимания Другого для соотечественников, в том числе для более глубокого понимания себя.

«При всей моей любви к Индии, и при всем моем патриотизме и благоговении перед древними, я не могу не думать, что мы должны очень многому научиться у других наций. Мы всегда должны быть готовы сидеть у ног всех, поскольку каждый, замечу, может преподать нам великий урок» [ibid., p. 272].

Этот императив для вящей убедительности подкрепляется ссылкой на древнего законодателя Ману, который поощрял усвоение полезных знаний от всякого, кто способен его дать – включая «низкорожденных». Понять и научиться – одна сторона взаимодействия с Другим. Иная же сторона – делиться своими достижениями со всеми, кто желает их понять, и учить весь мир тому, что Индия может ему дать.

В этом свете первой мишенью философа стала замкнутость Индии и индуистов на себе и отсутствие интереса к другим народам. Вивекананда подчеркивает, что эти черты не были изначально присущи Индии – ранее она щедро делилась своими богатствами с миром и получала дары от других народов, «но затем замкнулась в четырех стенах своей страны» [ibid., p. 273].

«Одна из великих причин несчастья и упадка Индии – в том, что она ограничила себя, ушла в свою раковину, словно устрица, и отказалась отдавать свои драгоценности и сокровища другим народам человечества, отдавать дарующие жизнь истины жаждущим нациям за пределами арийского мира» [ibid., p. 314].

В лекциях Вивекананда демонстрирует индийской аудитории впечатляющий результат собственного понимания Запада и, более конкретно, Европы и особенно Англии. Он видит и то, что находится в сердцевине духа Другой цивилизации, и то, что направляет ее деятельность, ее позитивные и негативные стороны.

От Индии и Востока Запад отличается в первую очередь типом мышления, восходящего к Древней Греции:

«Вся Европа должна благодарить Грецию за ее цивилизацию. Это Греция говорит во всем, что есть в Европе. Каждое здание, каждый фрагмент обстановки несет на себе отпечаток Греции. Европейские наука и искусство – не чьи иные, как греческие» [ibid., p. 271].

И греческий, и современный европейский ум хочет найти решение проблем жизни и всех священных проблем бытия, изучая внешний мир [ibid., p. 330], но он не обратился к анализу внутреннего мира. Отсюда Запад ориентируется на достижение поставленных целей и активную деятельность, а ее смыслом (raison d'être) в философии и этике является рациональность; она пронизывает все стороны жизни. Запад в первую очередь рационален, и «даже идеал религии стал коммерческим; они все пытаются попасть на небеса, что-то делая здесь», – иронически замечает Вивекананда [ibid., p. 189, 261]. Однако это не означает, что его люди бездуховны, что они атеисты и материалисты:

«Вера, вера, вера в себя, вера, вера в Бога – это секрет величия. <…> Что я понял на Западе, и что я увидел за этими пустыми речениями христианских сект, повторяющих, что человек – грешник и безнадежно падший грешник? Там я увидел, что внутри национальных сердец и в Европе, и в Америке пребывает потрясающая сила веры в себя» [ibid., p. 190–191].

По мысли Вивекананды, утрата веры в себя стала причиной того, что сотни миллионов людей Индии попали под власть иностранцев с Запада, и эта вера должна вернуться (прежде всего, конечно, благодаря проповеди адвайта-веданты). Люди Запада религиозно отзывчивы, о чем говорит и их вера, и интерес к веданте, и особенно стремление к свободе – тому же идеалу, что и в веданте.

Особенно явно высшие идеалы Запада воплощены в цивилизации США – стремление к свободе, неуклонное соблюдение прав человека, развитие чувства братства [ibid., p. 189–190, 310], хотя философ видит и критикует проблемы развития и конкретных

стран, и всего Запада в целом. Он достиг высокого развития в науке, технологическом обеспечении жизни, и в институтах – политических и социальных. Каждый народ решает вопрос о выживании – и западные народы пытаются решить его на пути овладения миром и властью – разными средствами, и потому «законом Европы стала конкуренция», «жестокая, холодная и бессердечная» [ibid., p. 205]. Отсюда – проникновение конкуренции во все сферы, включая религию, и «тирания материального начала». Следствия этого преимущественно негативны. Идеалы свободы, равенства и братства попираются, и во всем царит дух наживы: «Западный мир управляется руками шейлоков, – говорит Вивекананда в Рамакуди. – Все эти вещи, о которых вы слышали, – конституционное правление, свобода (freedom), личная свобода (liberty) и парламенты, – не что иное, как шутки» [ibid., p. 158]. Власть и сила сосредоточены в руках меньшинства, манипулирующего миллионами людей, а торжество материального имеет тенденцию к разрушению организации общества и упадку во всем. Однако в западных странах достаточно сил, которые стремятся изменить ситуацию – через социальные, политические и духовные изменения [ibid., p. 156–157, 182].

Для Индии воплощением Запада стала Англия – и через лекции Вивекананды лейтмотивом проходит оценка ее и англичан по достоинству. Англия принесла западные достижения и идеи организации и обустройства жизни в Индию, которой есть что усвоить у англичан, – благо их национальный характер Вивекананда определил как *кшатрийский*: «Они – нация героев, они истинные кшатрии», они верят в себя, «смелы, мужественны и уравновешенны», всегда идут к намеченной цели и обладают неистощимой энергией практической деятельности и трудолюбием [ibid., p. 311–312]. Философ восхищен тем, как «потрясающая сила Англии связала различные части мира вместе» – коммуникациями, торговлей и технологиями – во всех направлениях [ibid., p. 275–276]. Вивекананда упорно доказывает положительное влияние английского господства в Индии и в настоящее время, и в перспективе, поскольку с Англией сюда пришли и западные цивилизация и прогресс.

Англия исполняет в Индии то, что является *миссией* Запада – Вивекананда убежден, что у каждого народа, расы, цивилизации «есть особый *raison d'être*… особая миссия для осуществления ее в мире. И каждая раса должна создать собственный результат, чтобы осуществить свою миссию» [ibid., p. 108]. Такую позицию Н. А. Бердяев однажды удачно назвал «миссионизмом», и в лекциях Вивекананды он хорошо представлен. Есть миссия Запада – распространять научное знание, прогресс в технике, общественной и политической организации и т.д., и миссия Востока – конечно, в первую очередь распространять свое духовное знание и религии, преодолевать в области духовного расовые, языковые, социальные и национальные различия [ibid., p. 287, 300]. Есть миссия Европы, миссия Англии и миссия Индии. Миссии наций и стран в своем осуществлении должны приводить к взаимному обогащению, так как в миссии воплощены открытия – «уроки», которые нация/раса способна дать миру.

ИНДИЯ И ЗАПАД: УЧИТЬСЯ И УЧИТЬ

Миссия сама по себе располагает к выбору – лучшего для того, кто воспринимает Другого, – и потому Вивекананда доказывает *сознательный* характер принятия достижений других народов и в ответ – отдачи собственных достижений. Отсюда важнейшая идея философии возрождения страны по Вивекананде – взаимного обучения Индии и Запада в ходе осуществления ими своих миссий в мире. Учиться у Запада и учить Запад – такова ключевая мысль индийского философа.

Поскольку Индия оказалась в очевидном состоянии социального и духовного упадка – как в сопоставлении с прошлым, когда люди следовали открытым мудрецами

древности духовным истинам, так и в сравнении с тем социальным прогрессом, которого достиг Запад, – то первостепенным оказывается преодоление этого состояния и буквально пробуждения/возрождения национальной жизни [ibid., p. 146, 315, 272, 277]. Вивекананда видит преодоление, с одной стороны, в новом открытии забытых истин Упанишад и веданты, которые сделают соотечественников настоящими людьми. Проблема всей нации заключена в ее слабости; философ называет индийцев «нацией женщин» и просто требует стать сильными – перестать плакать, обратиться к религии, теориям и образованию, которые будут усиливать их физически, интеллектуально и духовно [ibid., p. 300, 224–225]. И потому, с другой стороны, Индии необходимо учиться у Запада, тем более что «Запад хочет видеть нас активными». Вивекананда не обещает активности индийцев на военном поприще и ему подобных, – это будет активность духовная [ibid., p. 165–166], так как именно с нее начнется возрождение, и с нею связано будущее Индии. И ключевой принцип решения проблем – «стойте на ваших собственных ногах и усваивайте все, что можете, учитесь у каждой нации, берите все, что полезно вам» [ibid., p. 152].

Чему именно учиться у Запада, Вивекананда обозначает четко: «знанию о материальном мире, о силе организации, способности управлять государствами, организовывать государство, о достижении наилучших результатов даже в самых малых делах» [ibid., p. 149]. Он призывает «внимательно и сочувственно изучать социальные институты Запада и не бросаться безумными суждениями о них. Их взаимоотношения полов, их различные обычаи, манеры имеют особый смысл, и вы увидите все их величие, если будете терпеливо их изучать» [ibid., p. 311]. При этом «учиться» не означает подражания Европе и слепого следования советам европейцев, философ не призывает индийцев превращаться в западных людей ввиду очевидной бесполезности слепо перенимать их обычаи и манеры и опасности утраты национального облика и самого смысла жизни и культуры. Западные народы точно так же не должны, да и не собираются заимствовать обычаи и перенимать манеры людей Востока [ibid., p. 151, 172, 311].

Однако Вивекананда не забывает и о том, что взаимодействие с Другим – процесс двусторонний, и что у Индии есть своя миссия; при условии, что мир готов учиться – ей есть чему его научить [ibid., p. 159]. К тому же это условие равенства взаимодействующих в мире народов:

> «Если вы хотите стать равными с англичанами или американцами, вы будете должны учить, так же как и учиться, и вы уже многому научили мир за прошедшие столетия» [ibid., p. 318].

Миссия Индии учить мир и Запад связана с ее пробуждением – оно нужно не только самой стране и ее народу, но и для продолжения миссии, исполняемой в его истории.

> «Мы можем научиться у западных людей механике. Мы можем научиться множеству других вещей. Но мы должны чему-то научить и их, и это – наша религия, наша духовность. Ведь завершенная цивилизация мира ожидает, ожидает сокровищ, которые открывает Индия, ожидает удивительного духовного наследия расы, которое через десятилетия упадка и страдания все-таки хранится в груди нации» [ibid., p. 317].

О миссии Индии учить мир религии и духовности Вивекананда неустанно говорит своей аудитории. В Мадуре – подчеркивает, что в прошлом судьбой Индии было «снабжать мир духовностью всякий раз, когда где-то нарушалось равновесие между духовным и материальным» [ibid., p. 171]. В ее священных текстах, литературе и в самой сути национальной жизни содержится неоценимое духовное знание, поэтому роль Индии предопределена религией. В Коломбо он завершает свою лекцию утверждением:

> «… Мы должны учить религии. Есть другие высокие уроки, которые Индия может преподать, но они только для ученых. Уроки кротости, доброты, воздержанности, терпимости и

братства разве не может усвоить каждый, будь то мужчина, женщина или ребенок, ученый или необразованный, безотносительно к его расе, касте и вере?» [ibid., p. 115].

Эту идею Вивекананда варьирует и развивает в каждой лекции. Невзирая на плачевное положение Индии сейчас, ей просто необходимо подняться и «нести новую жизнь и новую энергию западным и другим нациям». Иначе мир может стать перед угрозой разрушения, тогда как Индии под силу спасти его, в том числе от таких пороков, как материализм, избыточная жестокость войн, конкуренция и т.п. [ibid., p. 148, 157].

Суть учения Индии – бесстрашие, которое появляется у человека, постигшего истины адвайта-веданты, поэтому проповедовать веданту означает «нести ее свет и жизнь… в каждый дом, и возвышать божество, скрытое в каждой душе»; это задача и долг каждого индийца, считающего себя патриотом [ibid., p. 160–162, 119]. Население Индии при этом не меньше, чем Запад, нуждается в этой проповеди. Апогея мысль об индийской духовности достигает в призыве: «Встань, Индия, и завоюй мир своей духовностью»! [ibid., p. 277]. Здесь ясно читается два смысла – противопоставление духовности индуизма милитаризму, войнам и завоеваниям, которые претят Вивекананде на Западе, и идея духовного покорения мира, тем более что он перед этим говорил о своей мечте – после возрождения страны «завоевать мир индусской расой (!)» [ibid., p. 276]. Правда, философ поясняет, что это завоевание исключительно с помощью религии, духа, просвещения, в том числе на иностранных языках, по примеру императора Ашоки. Это по сути безальтернативное («сделать или умереть») завоевание мира ведантистской духовностью философ назвал единственным условием пробужденной национальной жизни.

В условиях колониальной Индии это было во всех смыслах недостижимой целью, но Вивекананда, назвав себя «человеком с воображением», все-таки указал на нее как на идеал, – чтобы дать импульс практической деятельности внутри страны, не имеющей недостатка в вопиющих проблемах, чтобы наполнить смыслом повседневный труд и социальные движения – до того как решать мировые задачи. Но индуистские содержание и форма не могли не найти отклик у националистов, а сам термин «завоевание» создал основание охарактеризовать эти идеи как «агрессивный индуизм».

ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО ИНДИИ

Призывая соотечественников исполнять миссию распространения духовности и мире, Вивекананда неизменно обращался к наличному состоянию индийского общества, его проблемам. И здесь он выступает как бескомпромиссный критик социальных пороков. Он предвосхищает М. К. Ганди, считая, что для изменения социальных отношений и борьбы с социальным злом требуется начинать изменения с внутреннего мира людей.

Базовое основание трактовки Вивекананадой проблемы зла коренится в представлении об антропо- и социогенной его природе – в индийском понятии кармы, происходящей из действий людей, которые создают разные проявления зла, а также из метафизической неполноты вселенной, где существуют различия. Человек приходит в мир с грузом добрых и дурных деяний, за которые несет ответственность, и в его собственных силах преодолеть зло и прийти к свободе [ibid., p. 124–125]. Поэтому Вивекананда считает проявления зла и добра в обществе следствием действия свободной человеческой воли:

«Наша философия учит, что добро и зло вечно сочетаются, словно две стороны одной монеты. Если у Вас есть одно, то должно быть и другое… Нет, вся жизнь есть зло. Вы и вздоха не сделаете, не убивая кого-то… Следовательно, единственное, что мы можем сделать, – так это понять, что вся работа против зла – больше субъективна, чем объективна» [ibid., p. 214].

Социальное зло и порожденные им проблемы универсальны в мире, и различия Вивекананда видит в форме их проявления в разных цивилизациях. Критика индийских проблем и институтов в этом плане оказывается для него следствием забвения этой истины и непонимания особенностей других обществ:

> «Пороки – в нашем обществе, но они есть в каждом обществе. Здесь земля промокла от слез вдов; там, на Западе, воздух разрывают вздохи незамужних. Здесь бедность – величайшее проклятие жизни, там жизнь, утопающая в роскоши, – величайшее проклятие на расе <…> Зло повсюду, оно подобно хроническому ревматизму. Изгоните его из ног – и оно одолеет голову, изгоните оттуда – оно уйдет куда-нибудь еще» [ibid., p. 213–214].

Но, несмотря на неистребимость социального зла, Вивекананда остается упорным сторонником постоянного «труда против зла», долговременной работы, львиной долей которой должно стать образование для народа.

Философ ставит вопрос об ответственности за настоящее состояние общества, масс, людей, угнетаемых англичанами, за бедность и прочие социальные проблемы. Сам он отвечает на него категорично и в полной гармонии со своей основной идеей происхождения зла:

> «Ответ приходит всякий раз: это не англичане, нет, они – не ответственны; это мы ответственны за все наши несчастья и всю нашу деградацию. Наши аристократические предки постоянно подавляли простые массы народа нашей страны, пока они не стали беспомощны, и пока из-за этих мучений бедный, бедный народ почти забыл, что все они – человеческие существа» [ibid., p. 192].

Вина и ответственность настолько велики, что даже иностранное завоевание (которое в любом случае, как и иностранное правление, есть зло) приносит Индии, особенно ее социальным низам, благо или, по меньшей мере, облегчение. Поэтому за многие блага Вивекананда высоко оценивает мусульманское завоевание Индии – бедным и угнетенным оно принесло спасение. «Одна пятая нашего народа стала мусульманами. И не мечом это было сделано. Верх безумия – думать, что это работа огня и меча. И одна пятая или половина вашего мадрасского народа станет христианами, если вы о них не заботитесь», – говорит философ в Мадрасе («Будущее Индии») [ibid., p. 294]. Даже низкорожденные благодаря переходу в иную веру могли «научиться чему-то высшему», но это не делает чести индуистам [ibid., p. 271]. Это их система каст и безусловное зло неприкасаемости вытолкнули бедных и угнетенных из лона индуизма.

Преодоление социальных проблем Индии Вивекананда мыслит через упорный труд и связывает его с решением двух вопросов – о соотношении традиции и новации и о содержании деятельности, позволяющей преодолеть проблемы и идти в будущее.

В Рамнаде философ впервые говорит о двух препятствиях на пути Индии в ее стремлении учиться у Запада и преодолевать проблемы – «Сцилле старой ортодоксии и Харибде современной европейской цивилизации» [ibid., p. 151]. Повторяясь неоднократно, этот образ отражает проблему соотношения в возрождении Индии традиционного и современного западогенного, ей предстоит сохранить свои оригинальность и духовность и усвоить уроки Других – Запада, Европы, англичан. «Сцилла ортодоксии» – это суеверия, пронизывающие сознание людей, и негативные установления кастовой системы. «Харибда», как выясняется из комментария Вивекананды, – не сама цивилизация Европы, но ее материализм, атеизм и вытекающее из них бездушие [ibid., p. 172, 278]. И то, и другое – крайности, которых надо бы избегать, поскольку они ослабляют. С одной стороны – опасность фанатизма, доходящего до крайности, «иссушения мозга» из-за суеверий. С другой – подражание, бездумное усвоение европейских идей и европеизация. Вивекананда заявляет, что «лучше стать атеистами, чем быть суеверными глупцами, поскольку атеист – живой, и вы можете что-то ему дока-

зать», тогда как суеверие ведет к деградации самой жизни [ibid., p. 278]. Но при всех недостатках ортодоксии он все же видит в ней некоторую пользу – в сфере духа, но не общественных правил:

> «Из этих двух я голосую за старую ортодоксию, а не за европеизированную систему, поскольку старый ортодокс может быть невежественным, грубым, но он – человек, у него есть вера, есть сила, и он стоит на собственных ногах, в то время как европеизированный человек – бесхребетный, с массой гетерогенных идей, наудачу схваченных из всяких источников, – и эти идеи не усвоены, не переварены и не согласованы. Он не стоит на своих ногах и вертит головой туда и сюда» [ibid., p. 151].

Вивекананда здесь говорит как консерватор, но не традиционалист: ему важно сохранение самобытности соотечественников в ходе возрождения страны, а самобытность укоренена для него в религии – «национальной теме жизни», которую, так или иначе, хранит ортодоксия, и тем она полезна. Его установка – хранить религию и ее дух, но смело отбрасывать отжившие и окостеневшие социальные установления и ограничения.

Вивекананда задается и вопросом о практическом содержании «труда против зла» в контексте современной ему активности реформаторов разных регионов Индии. В большой лекции «Мой план кампании» (Мадрас) он противопоставляет свой «метод конструктивного реформирования» действиям реформаторских обществ, которые больше рассуждают, чем работают для улучшения жизни низов. Порочность метода реформаторов заключена в желании разрушать уже существующие структуры и институты, вмешиваться в работу «механизма национальной жизни» и «командовать ее движением». Философ идет дальше, заявляя, что «не верит в реформы, но верит в рост» и поэтому предлагает упорную работу, касающуюся всего общества, а не только малой его части – высших каст [ibid., p. 212–214]. А рост имеет смысл и место лишь тогда, когда охватывает всех, и только дойдя до основания вещей, можно решить наличные проблемы, хотя это и потребует много времени и сил.

Суть возрождения Индии, по Вивекананде, – это рост, в котором участвует весь народ и каждый посильным трудом на своем месте. Рост невозможен, пока народ страдает, и «нация не приходит в движение, подавленная худшей тиранией – тиранией меньшинства» [ibid., p. 216]. Роста также нельзя ожидать, если начать бездумное разрушение общественных традиционных институтов, будь то с подачи иностранных критиков или своих реформаторов. Институты обеспечивают устойчивость и самосохранение общества Индии: «Когда перестанет существовать эта необходимость, они умрут естественной смертью» [ibid., p. 312]. Вивекананда объясняет их рациональность (упорядочение общества по разнообразию занятий, принятие и признание ценностей каждого, их соотнесенность с природными склонностями индийцев); он утверждает, что, несмотря на связь с религией, они имеют нерелигиозный характер и потому подвержены изменениям [ibid., p. 132, 219–220]. О себе он говорит, что отказывается третировать и тем более разрушать эти институты подобно своим современникам, поскольку в них воплощен опыт столетий [ibid., p. 194, 133. 214–215]. Несмотря на это, самые гневные тирады Вивекананды в лекциях относятся к кастовой системе и неприкасаемости. О ритуальной чистоте он отзывается почти с ненавистью:

> «Мы в большинстве своем сейчас ни ведантисты, ни пураники, ни тантрики. Мы просто “неприкосновенцы” (don’t-touchists). Наша религия – на кухне. Наш Бог – горшок для варки, и наша религия – “Не прикасайся ко мне, я святой!” Если это перейдет в следующее столетие, каждый из нас окажется в психиатрической лечебнице. Это безусловный признак размягчения мозга, если ум не в состоянии постичь более высокие проблемы жизни; вся самобытность утрачена, ум потерял силу, активность и мощь, мыслит и пытается ходить вокруг да около мель-

чайших деталей, которые нам попадаются. Это состояние первым должно быть отброшено, и тогда мы должны встать и быть активными и твердыми» [ibid., p. 167].

Философ заявляет, что брахманство – это идеал высокой культуры и отречения от мирского, ведантистский идеал высшей мудрости – «для всей индусской расы» [ibid.]. Исторически (во времена Сатья-юги) существовали только брахманы, но затем в результате упадка появилось разделение на касты, и потому насущной потребностью современности является возвышение всех иных каст до идеала и состояния брахманства. И для этого в первую очередь надо уничтожить «дьявольскую систему» неприкасаемости: «Вся работа – в том, чтобы поднять чандалу до уровня брахмана. Медленно, медленно вы найдете все больше привилегий для них» [ibid., p. 295].

Основание, на котором философ предлагает строить работу, – «следовать идеям великих учителей», таких как Шанкара и Рамануджа. Медленно, но верно они воспитывали людей в духовном плане, указывали им идеал и тем совершенствовали общество. Программа действий у Вивекананды внешне проста. «Я только прошу вас идти вперед и завершить практическое воплощение схемы человеческого прогресса (! – *Т. С.*), которая предложена в совершенном порядке нашими предками» [ibid., p. 196]. Необходимо дать всему народу Индии – без кастовых, гендерных и любых других различий – четыре дара: духовное знание, светское знание, затем дар жизни и дар пищи и питья [ibid., p. 133–134, 222]. Задачи адресованы высшим варнам, состоятельным классам и особенно молодежи. Два первых дара связаны с *просвещением*: первый предполагает проповедь знания священных текстов и веданты специально подготовленными молодыми учителями – «сильными, искренними и верными», поскольку именно такое знание будет возвышать людей, придавать им сил [ibid., p. 223–224]. И здесь Вивекананда предстает в роли разрушителя кастовой системы, поскольку, в отличие от чтимых им «великих учителей», предлагает нести санскритское образование *всем кастам*, – знание, прежде бывшее знаком престижа.

«Почему вы не делаетесь санскритскими учеными? Почему не тратите миллионы, чтобы донести санскритское образование до всех? Вот в чем вопрос. В тот момент, как вы это сделаете, вы станете равны брахманам» [ibid., p. 298–299].

Без духовного образования и религии другие виды знания философ называет тщетными, так как иначе народ не поддержит дело роста. Но вслед за духовным знанием придут и будут полезны другие виды знания – светского. А дары жизни и пищи философ связывает с действительным воплощением любви к человеку и подлинного патриотизма [ibid., p. 225–226].

Четыре дара народу должны обеспечить всей нации возможность движения и роста, поскольку тогда она сможет определять свою судьбу в будущем. Возрождение Индии Вивекананда видит как двойной процесс религиозно-духовного пробуждения и развития и социальной трансформации наличных институтов и усвоения современных достижений во взаимном диалоге с Западом. При этом если счесть утопическими призывы давать духовное знание народу и одновременно проповедовать вечные духовные истины Западу и миру, то в устойчивом продвижении идеи всеобщего образования Вивекананда вполне реалистичен, так как именно просвещение является мощным стимулом модернизационных процессов наряду с технологиями, наукой и экономическими и правовыми институтами.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, в лекциях и выступлениях 1897 г. «от Коломбо до Алморы» Вивекананда развернул перед индийской аудиторией свое представление о возрождении страны – «ду-

ховном возрождении ради блага Индии и через него – ради блага всего человеческого рода» [ibid., p. 315] и возрождении социальном. Духовное возрождение (regeneration) находится у него на первом плане, что объяснимо его стремлением к преобразованию сознания соотечественников – и в этом он продолжает долгую традицию религиозно-философского ренессанса, начатого Раммоханом Раем, и наследует идеи своего учителя Рамакришны. Предлагаемая им «радикальная реформа» – та самая «настоящая революционность», которая, по словам Н. А. Бердяева, «требует духовного изменения первооснов жизни» [Бердяев, 2010, с. 171–172]. Вивекананда сознавал, что религиозное возрождение может быть чревато фанатизмом, который его инициаторы не смогут остановить, и предлагал предупреждать саму возможность его появления [Vivekananda, 2001, p. 172]. Однако от ключевой идеи он не отказывался, так как духовное возрождение должно, по мысли философа, повлечь за собой возрождение страны – общественное, культурное и в перспективе политическое. И процесс, и результат возрождения Вивекананда мыслит как продолжение исполнения Индией ее всемирно-исторической миссии проповеди универсальных духовных истин, доступных людям разного уровня понимания, но также – как преодоление замкнутости, ограниченности, мертвящих суеверий и правил, вступление в диалог и взаимное сотрудничество со всем миром – Востоком и Западом.

Однако если учесть, что Вивекананда обращается обычно к аудитории *индуистской*, а его веданта – при всех универсалистских интенциях – принадлежит индуистской традиции, в его философии возрождения присутствуют несколько положений, входящих в противоречие с общими позитивными мотивами и целями философа. Индия, к тому времени веками существовавшая как полирелигиозная страна, выглядит страной индуистов, пусть и принимающих всех и уважающих любую веру. Индусов Вивекананда называет нацией, давая повод определять нацию по религиозному принципу. Выступая за диалог Запада и Индии, он время от времени говорит о превосходстве своей культуры в области духа и религии. Отсюда и возрождение выглядит возрождением *индуистской* Индии, а идеи Вивекананды потенциально могут эксплуатироваться индуистскими националистами-экстремистами.

Однако в целом философия возрождения Индии содержала мощный позитивный импульс для формирования практики социального действия в общеиндийском масштабе – развития образования и социально-институциональных трансформаций.

* * *

Идеи, высказанные в период возвращения в Индию, Вивекананда продолжал развивать впоследствии в лекциях и выступлениях по разным поводам. В концентрированном виде идеи его «философии возрождения» были высказаны, в частности, 11 марта 1898 г. в выступлении на лекции Сестры Ниведиты (Маргарет Нобл, 1867–1911). Она родилась в Ирландии, в семье протестантов, и по образованию и призванию была педагогом. М. Нобл пробовала силы в журналистике и живо интересовалась не только духовными, но и социально-политическими вопросами, участвовала в движении за самоуправление Ирландии. В 1896 г. она впервые услышала выступление Свами Вивекананды и затем прослушала курс его лекций «Практическая веданта». В индуизме Вивекананды «она обрела религию, которая устраняла разрыв между духовным и светским, священным и профанным» [Dasgupta, 2010, с. 386] и в итоге стала его ученицей. В 1898 г. она приехала в Индию, где стала первой женщиной с Запада, принятой в Орден Рамакришны под именем Ниведита. Ниже предлагается перевод выступления Вивекананды на ее лекции.

ВЛИЯНИЕ ИНДИЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МЫСЛИ В АНГЛИИ[1]
СВАМИ ВИВЕКАНАНДА

Свами Вивекананда был председателем на собрании, где Сестра Ниведита (Мисс М. Э. Нобл) прочла лекцию «Влияние индийской духовной мысли в Англии» 11 марта 1898 г. в Стар-Тиэтр в Калькутте. Представляя мисс Нобл, Свами Вивекананда сказал следующее.

Леди и джентльмены,

когда я путешествовал по восточным областям Азии [1], одно обстоятельство поразило меня – широкое распространение индийской духовной мысли в восточноазиатских странах. Вы можете себе представить то изумление, с которым я заметил хорошо известные санскритские мантры на стенах китайских и японских храмов. И, возможно, вам будет еще приятнее узнать, что все они были написаны старобенгальскими буквами; и в наши дни они остаются памятником миссионерской энергии и рвения, которые проявили наши прадеды из Бенгалии.

Помимо этих азиатских стран, действие духовной мысли Индии настолько широко распространено, и это очевидно, что даже в западных странах, вглядываясь в их внутреннее содержание, я находил следы ее влияния, существующие до сих пор. Сейчас это установленный исторический факт: духовные идеи индийского народа в минувшие времена продвигались и на Восток, и на Запад. Каждый теперь знает, сколь многим мир обязан духовности Индии, и каким сильным фактором в настоящем и прошлом всего человечества являются духовные силы Индии. Все это пришло из прошлого. Я увидел и другой поразительный феномен: то, что самые изумительные силы цивилизации и прогресса в области человечности и общественного развития были приведены в действие этой удивительной расой – я имею в виду англосаксов. Я могу пойти еще дальше и сказать вам, что если бы не было державы англосаксов, мы никогда бы не встретились здесь сегодня для обсуждения – как мы это сейчас делаем, – влияния нашей индийской духовной мысли. И, возвращаясь в нашу страну, возвращаясь с Запада на Восток, я вижу, что эта же англосаксонская держава трудится здесь – со всеми своими недостатками, но сохраняя свои особые качества и добрые свойства характера, и я убежден, что в итоге достигает огромного результата. Британская идея экспансии и прогресса навязывается нам, но давайте вспомним, что цивилизация Запада возникла из греческого источника, и что великая идея греческой цивилизации – идея *выражения*. В Индии мы *думаем* – но, к несчастью, иногда мы думаем настолько углубленно, что у нас не остается никаких сил для выражения. Видно, так суждено было, что со временем наша сила выражения не проявляла себя миру, и каков результат? Результат очевиден: мы трудились, чтобы скрывать все, что у нас есть. Впервые это началось со способности скрывать индивидуальность и закончилось становлением национальной черты – скрытности; таков наш недостаток силы выражения, из-за которого нас считают сейчас мертвой нацией. Без выражения – как мы можем жить? Основа западной цивилизации – это экспансия и выражение. Эта сторона англосаксонской расы в Индии, к которой я привлекаю ваше внимание, рассчитана на то, чтобы побудить нашу нацию полнее выразить себя, подтолкнуть к тому, чтобы обнаружить наши скрытые сокровища перед всем миром, используя средства связи, обеспеченные этой могущественной расой. Англосаксы создали будущее для Индии, и пространство, в котором идеи наших предков теперь распространяются просто

[1] Перевод осуществлен при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 16-18-10427, “Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов”. Translation supported by the Russian Science Foundation grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project No 16-18-10427. Перевод выполнен по изданию: [Vivekananda 1998–2002, III, p. 440–445].

феноменально. Ах, какие большие возможности были у наших праотцев, когда они передали свои послания истины и спасения! Ах, как же проповедовал великий Будда благородное учение о всеобщем братстве! Тогда здесь, в нашей любимой Индии, были даже более серьезные возможности для достижения настоящего счастья. И мы могли с легкостью распространять идеи по всем странам света. Теперь они достигли даже англосаксонской расы.

Теперь продолжается взаимодействие этого рода, и мы обнаруживаем, что наше послание слышат, и не только слышат, но и отвечают на него. Англия уже отдала нам некоторых своих крупных интеллектуалов, чтобы помочь нам в нашей миссии. Каждый слышал о ней и, вероятно, знаком с моим другом мисс Мюллер, которая теперь здесь с нами. Эта леди, рожденная в очень достойной семье, хорошо образованная, посвятила свою жизнь нам, ради любви к Индии, и Индия стала ее домом и ее семьей. Каждому из вас знакомо и имя другой благородной и выдающейся англичанки, которая также посвятила жизнь работе на благо Индии и возрождению Индии – я имею в виду миссис Безант [2]. Сегодня мне здесь встретились две леди из Америки, которые тоже сердечно преданны этой миссии, и я могу заверить вас, что они тоже намерены посвятить свою жизнь добрым делам на благо нашей бедной страны. Я пользуюсь возможностью, чтобы напомнить вам имя одного из наших соотечественников, который побывал в Англии и Америке и которому я очень доверяю, уважаю его и люблю. Он мог бы здесь присутствовать, если бы не его занятость, – человек, который упорно и без лишних слов трудится на благо нашей страны, человек огромной духовной силы – я имею в виду м-ра Мохинимохана Чаттерджи. А теперь Англия прислала нам другой дар в лице мисс Маргарет Нобл, которую мы очень ждали. Без лишних слов я представляю вам ее – мисс Нобл обращается к вам.

После того как сестра Ниведита завершила свою интересную лекцию, Свами поднялся и сказал:

Я должен сказать еще несколько слов. У нас есть идея, что мы, индийцы, можем что-то сделать, и среди индийцев мы, бенгальцы, можем смеяться над этой идеей, – но не я. Моя миссия в жизни – побудить вас к борьбе. Будь вы адвайтистом, вишиштадвайтистом или дуалистом [3] – не важно. Но позвольте обратить ваше внимание на то, что мы, к сожалению, всегда забываем: «О, человек, имей веру в себя!». Это путь, на котором мы сможем обрести веру в Бога. Будь вы адвайтист или дуалист, сторонник системы йоги или сторонник Шанкарачарьи [4], будь вы последователем Вьясы или Вишвамитры [5] – не важно. Но есть пункт, в котором индийская мысль отличается от всего остального мира. Позвольте напомнить: в то время как в любой другой религии или в любой другой стране силой души совсем пренебрегают – душа понимается как почти бессильная, слабая и инертная – мы в Индии считаем, что душа вечна, и убеждены, что она остается совершенной и в вечности. Мы всегда должны помнить это поучение Упанишад.

Помните о вашей великой миссии в жизни. Мы, индийцы, в Бенгалии особенно, захвачены огромным множеством иностранных идей, которые буквально въедаются в наши жизненные центры нашей национальной религии. Почему мы сегодня так отстаем? Почему девяносто девять процентов из нас созданы из одних иностранных идей и компонентов? Все это следует отбросить, если мы хотим подняться на уровень других наций. Если мы хотим подняться, то должны также помнить, что нам многому нужно научиться у Запада. Мы должны научиться у Запада его искусствам и наукам. У Запада мы должны научиться наукам о физической природе, в то время как Запад со своей стороны должен прийти к нам учиться и усваивать религию и духовное знание. Мы, индусы, должны поверить, что мы – учителя всего мира. Мы здесь громко кричим, требуя политических прав и многого другого в этом же роде. Очень хорошо. Права,

привилегии и прочее могут прийти только через дружбу, а дружбы можно ожидать только между двумя равными. Когда одна из сторон – проситель, то какая может быть дружба? Очень хорошо говорить так, но я скажу, что без взаимного сотрудничества вы никогда не сделаетесь сильными людьми. Итак, я должен призвать вас ехать в Англию и Америку – не как просителей, но как учителей религии. Закон обмена должен быть применен к лучшему, что находится в нашей власти. Если мы должны научиться у них путям и методам, как сделаться счастливее в этой жизни, то почему в ответ мы не должны дать им методы и пути к тому, чтобы сделаться счастливыми в вечности? Прежде всего, работайте на благо человечества. Отбросьте так называемую гордость вашей ограниченной ортодоксальной жизни. Смерть ждет каждого, и – заметьте этот самый удивительный исторический факт – все нации мира должны смиренно сидеть у ног Индии, чтобы выучиться вечным истинам, воплощенным в ее литературе. Индия не умирает. Китай не умирает. Япония не умирает. Следовательно, мы должны помнить, что наша основа – это духовность, и у нас должен быть проводник, который укажет нам путь, о котором я только что говорил вам. Если любой из нас не верит этому, если среди нас найдется индусский юноша, который не готов поверить, что его религия – это чистая духовность, то я не назову его индусом. Я вспоминаю, как в одной из деревень Кашмира, разговаривая со старой мусульманской женщиной, я мягко спросил ее: «Какой вы веры?» На своем языке она ответила: «Слава Господу! По милости Бога я мусульманка». А когда я спросил индуса: «Какой вы веры?», он просто ответил: «Я – индус». Я вспоминаю это величественное слово «Катха-упанишады» – *шраддха*, или прекрасная вера. Пример шраддхи можно найти в жизни Начикетаса [6]. Проповедовать доктрины шраддхи, или искренней веры, – это миссия моей жизни. Позвольте повторить, что эта вера – одна из мощных сил человечества и всех религий. Во-первых, верьте в себя. Знайте, что хотя один и может быть малой каплей, а другой – волной размером с гору, но и за каплей, и за волной – один бесконечный океан. Поэтому надежда есть для каждого. Каждый рано или поздно должен освободиться от пут *майи*. Это первое, что надо сделать. Бесконечная надежда порождает бесконечное стремление. Если такая вера снизойдет к нам, она восстановит нашу национальную жизнь такой, какой она была во времена Вьясы и Арджуны [7], – дни, когда были проповеданы все наши возвышенные доктрины человечности. Сегодня мы сильно отстаем в духовном понимании и духовном мышлении. У Индии – изобилие духовности, и поэтому ее духовное величие сделало Индию величайшей нацией среди ныне существующих народов мира; нам надо поверить, что если традиции и надежды тех дней однажды вернутся к нам, то это всецело зависит от нас. Вы, молодые люди Бенгалии, не смотрите на богатых и больших людей, имеющих деньги. Бедные делают всю гигантскую работу в этом мире. Поднимайтесь, бедные люди Бенгалии, – вы можете сделать все что угодно. И вы должны делать все. Многие последуют вашему примеру, такие же бедные, как вы. Будьте тверды и, кроме того, чисты и искренни до мозга костей. Верьте в свою судьбу. Вы, молодые люди Бенгалии, решаете задачу спасения Индии. Заметьте, что независимо от того, верите ли вы в это или нет, не думайте, что это будет сделано сегодня или завтра. Я убежден, я уверен в своем теле и в своей душе. Следовательно, мое сердце с вами – молодыми людьми Бенгалии. Это те, у кого нет денег, зависят от вас; поскольку вы бедны, вы будете работать. Поскольку у вас ничего нет, вы будете искренни. Поскольку вы искренни, вы будете готовы отречься от всего. Это об этом я только что сказал вам. И я снова повторю это вам. Это ваша миссия в жизни. Меня не заботит философия, которой вы придерживаетесь; я только готов доказывать, что по всей Индии струится взаимный и сердечный родник вечной веры в совершенство человечества, и я верю в себя. И пусть эта вера распространяется по всей земле.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] **…путешествовал по восточным областям Азии** – Вивекананда имеет в виду свою поездку через Китай и Японию на пути в США на Всемирный Парламент религий в 1893 г. После отплытия из Цейлона он побывал в Сингапуре, Гонконге, Кантоне, затем достиг Японии, где посетил Нагасаки, Йокогаму, Осаку, Киото и Токио.

[2] **миссис Безант** – Анни Безант (1847–1933) – британская правозащитница, общественный и политический деятель, теософ. Приехала в Индию в 1893 г., где помимо работы в Теософском обществе включилась в национально-освободительное движение в партии Индийский национальный конгресс.

[3] **…адвайтистом, …вишиштадвайтистом или дуалистом** – здесь: сторонники разных течений классической ортодоксальной школы веданты. Адвайта-веданта (санскр. букв. «недвойственная веданта», осн. в VIII н. э.) – абсолютный монизм, исходящий из положения, что Брахман (Абсолют) является сущностью всех вещей, а окружающий мир нереален и иллюзорен (*майя*). Вишишта-адвайта (*санскр*. букв. «веданта с характерными особенностями», с X в. н.э.) появилась в полемике с адвайтистами; отстаивает существование Брахмана, наделенного положительными качествами, и реальность мира. Двайта-веданта (санскр. «дуалистическая веданта») представляет Брахмана (как личного Бога) и *дживы* (индивидуальные души) как независимые друг от друга сущности.

[4] **Шанкарачарья** – (Шанкара, 788–820) – философ-ведантист, основатель адвайта-веданты, автор комментариев на упанишады и ряда философских трудов.

[5] **Вьяса** – легендарный хранитель Вед, автор «Махабхараты». Под этим именем также известен Бадараяна, создатель «Брахма-сутры» («Веданта-сутры»), которую современная индология датирует периодом между II в. до н.э. и II в. н.э. **Вишвамитра** – легендарный ведийский мудрец (*риши*), которому приписывается создание ряда гимнов Ригведы.

[6] **«Катха-упанишада»** – одна из тринадцати ранних упанишад, примыкающая к Черной Яджурведе. **Начикетас** – герой сюжета «Катха-упанишады», которого его отец Ваджашравас отдал в жертву богу смерти Яме. Бог благосклонно принял Начикетаса в царстве смерти и передал ему знание о Высшей реальности, которую можно постичь не разумом, а самосозерцанием, а затем отпустил назад к отцу живым.

[7] **Арджуна** – третий из братьев Пандавов – героев эпоса Махабхарата.

Перевод с английского и примечания Т. Г. Скороходовой

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Бердяев Н. А. *Русская идея*. М., АСТ, 2010 [Berdyaev N. A. *The Russian Idea*. Moscow: AST, 2010 (In Russian)].

Ишервуд К. *Рамакришна и его ученики* / Пер. с англ. М. Л. Салганик. М.: Ладомир, 1997 [Isherwood Christopher. Ramakrishna and His Disciples. Calcutta: Adwaita Ashrama, 1965. (Russian Translation)].

Костюченко В. С. *Свами Вивекананда*. М.: Мысль, 1977. С. 13–34 [Kostyuchenko V. S. Swami Vivekananda. Moscow: Mysl’, 1977. Pp. 13–34 (In Russian)].

Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в учении Свами Вивекананды. *Ценностные ориентиры индийского общества*. М.: ИВ РАН, 2003. С. 123–150 [Mezentseva O. V. The Problem of Man’s Activity in the Teachings of Swami Vivekananda. Moscow: IV RAN (In Russian)].

Роллан Р. *Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды*. Пер. с франц. М.: Политиздат, 1991 [Rolland Romain. Vie de Ramakrishna. Vie de Vivekananda. Moscow: Politizdat, 1991 (Russian Translation)].

Прусак А. И. Теория действия Свами Вивекананды. *Социологические исследования*. 2000. № 1. С. 93–98. [Prusak A. Theory of Action by Swami Vivekananda. *Sotsiologitsheskie issledovaniya*. 2000. No. 1. Pp. 93–98 (In Russian)].

Челышева И. П. *Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша*. М.: Наука, 1986 [Chelysheva I. P. The Ethical Ideas in Worldview of Swami Vivekananda, B. G. Tilak and Aurobindo Ghose. Moscow: Nauka, 1986 (In Russian)].

Dasgupta Subrata. *Awakening: the Story of the Bengal Renaissance*, Noida: Random House Publishers, 2010.

Dasgupta R. K. Swami Vivekananda's Idea of Vedanta. *Prabuddha Bharata*. 2002. May. Pp. 15–20.

Halbfass W. *India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding*. Albany: SUNY-Press, 1988.

Jhanji, Rekha (Ed.) *The Philosophy of Vivekananda*. New Delhi: Aryan Books International, 2007.

Mohapatra Kalpana. *Political Philosophy of Swami Vivekananda*. New Delhi: Northern Book, 1996.

Rambachan A. The Place of Reason in the Quest for "Moksha": Problems of Vivekananda's Conceptualization of Jnanayoga. *Religious Studies*. Cambridge–N. Y., 1987. Vol. 2. No. 2. Pp. 279–288.

Ray Suhas Ranjan. *The Vedanta of Swami Vivekananda.* Kolkata: Sristi Prakashan, 2001.

Singh Shail Kumari. *Religious and Moral Philosophy of Swami Vivekananda*. 2nd ed., Patna: Janaki Prakashan, 2007.

Studies in Bengal Renaissance. Ed. by A. Gupta. Calcutta: Jadavpur University, 1958.

Vivekananda, Swami (2001) *Complete Works*. Mayavati Memorial Edition, 12th ed. 9 vols, Mayavati, Almora. Advaita Ashrama, 2001. Vol. III.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна – доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор Пензенского государственного университета, Россия.

Tatiana G. SKOROKHODOVA – DSc in Philosophy, PhD in History, Professor of the Penza State University, Penza, Russia.