

«Нам нужно пользоваться словом “ведантисты” вместо “индусы”»: интерпретация истории индийской философии в трудах Свами Вивекананды*

Т.Г. Скороходова

Выяснение происхождения неоведантистского подхода к истории индийской философии у её историков С. Радхакришнана и С. Дасгупты приводит к идеям Свами Вивекананды (1863–1902). На основе анализа трудов философа автор реконструирует его концептуальное видение индийской философии через понимание веданты как сути, сердцевины и главного принципа религии, философии и культуры Индии. Вивекананда интерпретировал веданту как тождественную индуизму и его философии и создал концептуальную основу для исследования истории индийской философии: 1) рассмотрение историко-философского процесса сквозь призму веданты как его сущности и идеальной модели; 2) понимание историко-философского процесса как мысли, развивающейся от первых прозрений Упанишад до триумфа веданты во всеиндийском масштабе; 3) объяснение большинства *даршан* как религиозных и спиритуалистических в противовес материализму и скептицизму.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история индийской философии, Свами Вивекананда, неоведантизм, веданта, даршаны, индуизм, метод индийской философии.

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна — доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет».

skorokhod71@mail.ru

http://dep_sr.pnzgu.ru/prepods/skorokhodova

Статья поступила в редакцию 5 мая 2018 г.

Цитирование: Скороходова Т.Г. «Нам нужно пользоваться словом “ведантисты” вместо “индусы”»: интерпретация истории индийской философии в трудах Свами Вивекананды. *Свами Вивекананда*. Ведантизм. Перевод и примечания Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 184–203.

Первые фундаментальные исследования индийской философии в Индии XX в. связаны с именами Сарвепалли Радхакришнана и Сурендронатха Банерджи, которые впервые показали эволюцию индийской мысли с древности до Нового времени, основываясь на анализе первоисточников при рассмотрении её школ в развитии. Оба историка мысли были неоведантистами, что наложило серьёзный отпечаток на их подходы к интерпретации индийской философии. В частности, С. Радхакришнан подчёркивает: «Философия веданты достойна пристального внимания благодаря не только её философской ценности, но также её тесной связи с религией Индии, и она намного живее на этом субконтиненте, чем любая иная из систем мысли. В той или иной форме веданта определяет мировоззрение индуистских мыслителей настоящего времени» [Radhakrishnan 1923, 430].

* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда в рамках проекта № 16-18-10427: «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов».

© Скороходова Т.Г., 2019 г.

Однако превращение веданты в основу подхода к рассмотрению индийской философии с подчеркиванием спиритуалистического характера этой философии, монистической сути любой её системы, синтетического видения мира, идеи единства истины, сочетания разума и интуиции в постижении реальности [Radhakrishnan 1922, 25–26, 28, 31–32, 36, 48–49] не было новаторством первых индийских историков философии. Идею доминирования веданты в духовной истории Индии, воплощения в ней самой сути религии выдвинул их старший современник, один из крупнейших мыслителей неоведантизма, общественный деятель Свами Вивекананда (1863–1902). «Не будучи профессиональным философом, он, как никто другой, определил судьбы современной индийской философии, главные направления её развития», — справедливо отметил В.С. Костюченко [Костюченко 1993, 13]. Действительно, трудно назвать область философской мысли, где Вивекананда не высказал важных для её развития в Индии идей и концепций. Существует достаточно обширный круг отечественных и зарубежных исследований его философии — от отдельных её аспектов [Челышева 1986; Прусак 2000; Мезенцева 2003; Rambachan 1987; Mohapatra 1996; Dasgupta 2002; Jhanji 2007] до целостного представления [Костюченко 1983; Ray 2001; Singh 2007]. Однако влияние идей и концепций Вивекананды на становление подходов к интерпретации историко-философского процесса в Индии представляется мне недооцененным и вследствие этого неизученным, хотя в атмосфере развивающегося неоведантизма и культурного и политического подъёма рубежа XIX–XX вв. происходило философское становление и С. Дасгупты, и С. Радхакришнана. Последний специально подчёркивал «...влияние Свами Вивекананды, деятельность и красноречие его вызывали гордость» [Радхакришнан 1983, 129]; см. также: [Литман 1983, 15].

Вивекананда положил начало процессу, который условно можно назвать «ведантизацией» понимания индийской мысли и, шире, культуры Индии. В XIX в. индийские интеллектуалы были заняты осмыслением религии, истории, социальности, культуры и современного состояния своей страны, что Дж. Неру назвал «открытием Индии». На этом фоне во второй половине века в Бенгалии, где процессы интеллектуального и культурного пробуждения начались ранее других регионов [Dasgupta 2010, Dasgupta 2012], интеллектуалы осознали необходимость исследования истории индийской философии — прежде всего для осознания особенностей родной культуры, духовного склада индийцев и причин их современного состояния [Чоттопаддхай 2016]. В 1816 г. вышла в свет первая история индийской философии, точнее, её трёх школ — ньяи, санкхьи и веданты, написанная учёным и общественным деятелем Кришномоханом Банерджи [Banerjea 1861]. Её автор — ученик поэта и просветителя Г.В.Л. Дерозии (1809–1831), брахман, принявший крещение и ставший священником, — стремился объективно показать достоинства и недостатки индийской мысли, опираясь на источники. Формирование общего интегрального подхода к индийской философии было связано с пониманием религиозной традиции, которое предложили мыслители неоиндуизма.

Неоиндуизм был интеллектуальным течением, представители которого переосмысливали родную религию, названную индуизмом с лёгкой руки европейских учёных XVIII — начала XIX в. [Штитенкрон 1999, 247–249]. Воспринимая её как особого рода целостность, объединяющую самые разные течения и уровни духовной жизни, мыслители Бенгалии стремились обосновать суть и ценности индуизма как гуманной религии, лежащей в основе социальной организации и культурной традиции. Неоиндуизм неоднороден и как течение мысли, и как движение; среди его основателей — гуджаратский брахман-реформатор Свами Даянанда Сарасвати, создатель философии *трай-тавада*, и бенгальский писатель, социолог и общественный деятель Бонкимчондро Чоттопаддхай, бывший поклонником санкхьи, и Свами Вивекананда. Именно последний сделал беспрецедентный акцент на веданте и превратил её в инструмент интерпретации истории философии.

Свами Вивекананда (букв. «наслаждающийся различиями») — монашеское имя, которое в 1893 г. перед отъездом в США на Всемирный парламент религий в Чикаго принял Норендронатх Дотто. Он родился в семье, принадлежавшей к небрахманской касте каястха (писцов), имеющей достаточно высокий статус в кастовой иерархии в

Бенгалии, поскольку по традиции эти «люди пера» нередко приписывали себя к варне кшатриев (воинов и правителей). Дед Норена вскоре после рождения сына отрёкся от мира и стал странствующим *саньяси*, а отец, Бишшонатх Дотто, вырос свободомыслящим агностиком, игнорировал кастовые правила и сочувствовал реформаторским движениям своего времени. В семье этого преуспевающего адвоката калькуттского Верховного суда органически слились современная англизированная культура бенгальского среднего класса (*бхадралок*) и традиционная культура шиваитов, которой следовала его супруга Бхубонешшори. См.: [Raychaudhuri 1988, 209–214].

С детства Норен отличался критическим и аналитическим умом, глубоким интересом к духовным аспектам жизни, практиковал медитации и был склонен к интроспекции (его детским мистическим переживанием было постоянное созерцание света и сияния перед сном) [Ишервуд 1997, 209–210]. Он получил европейское образование в лучших учебных заведениях Калькутты, где глубоко погрузился в изучение западных гуманитарных наук, а также санскритской литературы, философии, истории и культуры Индии. Как философ он сформировался в юности, когда усвоил рациональные модели мышления европейской философии (в круге его чтения были труды Р. Декарта, Б. Спинозы, Д. Юма, И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра, О. Конта, Ч. Дарвина, Г. Спенсера). Норендронатх изучал и европейские науки — историю (труды Грина и Гиббона), экономику, социологию, биологию, химию, математику, астрономию, а также прослушал курс медицины, физиологии мозга и нервной системы [Dasgupta 2012, 172]. «Исследование о религии» Дж.С. Милля спровоцировало духовный кризис: Норендронатх усомнился в своей вере и даже назвал себя агностиком [Ишервуд 1997, 213]. Однако его духовный поиск не прекратился и в итоге привёл его к Рамакришне Парамахмсе (1836–1886) — знаменитому бенгальскому мистiku, проповеднику и вероучителю.

Рамакришна способствовал погружению Норендронатха в состояние экстатического видения Бога (*самадхи*) и затем открытию его жизненного призвания. Норендронатх увидел Бога во всём, что подтверждало истины священных книг индуистов; однако по складу мышления он остался философом, который проверяет рационально все истины, идеалы, ценности и институты религии. О себе он говорил как о человеке интеллектуального постижения Бога (*джняна*), но внутренне любящем его (*бхакта*) [Ишервуд 1997, 238].

Благодаря Рамакришне Норендронатх стал ведантистом, причём в отличие от интеллектуалов-современников его преемственность с классической *даршаной* веданты была не столько формальной (обращение к ней как к философской традиции для обоснования изменения в религиозной и общественной жизни), сколько реальной, «традиционной» — от *гуру*. Несмотря на «внешний» разрыв с традицией, который был и у его предшественников, и у него самого из-за западного образования, будущий философ воспринял основы веданты от Рамакришны, который сам в своё время постиг истины *адвайты* (недвойственной, монистической веданты) в практике *самадхи* под руководством странствующего аскета Тотапури. Но Рамакришна всё же больше тяготел к вишишта-адвайте, а его ученик — к адвайте Шанкары. Кроме того, уже после смерти учителя, странствуя, Норендронатх изучал священные санскритские тексты с *пандитами* Западной Индии. Свою роль играло и влияние бенгальских интеллектуалов середины XIX в., особенно брахмоистов: по-новому истолкованная веданта позволяла им гибко и убедительно отвечать на вопросы современности, тогда как доминировавшая в Бенгалии навья-ньяя для этих целей не подходила. Иными словами, и современники в Садхаран Брахмо Самадже (Норендронатх Дотто значился среди его членов и, видимо, не выходил из этого религиозно-реформаторского общества), и Рамакришна повлияли на утверждение Вивекананды на позициях ведантизма и соответствующий характер его философии.

Однако, несмотря на выраженную преемственность с традицией веданта-даршаны, Вивекананда отличается от её традиционных представителей по общему характеру устремлений: он не воспроизводит её, транслируя новому поколению учеников, не ставит целью обновить её и тем более утвердить её превосходство над другими даршанами.

Вивекананда действует так, как не действовал ни один из классических философов веданты: как просветитель и миссионер, желающий, чтобы идеи веданты проникли в дух Индии, поскольку считает веданту чуть ли не панацеей от всех бед и проблем не только своей страны, но и всего мира.

Самый одаренный из учеников «внутреннего круга» Рамакришны, Норендронатх последовал воле учителя, который незадолго до смерти написал: «Норен будет учить других» [Ишервуд 1997, 332]. В 1886 г. он принял обет *саньяси* и стал духовным лидером группы шестнадцати учеников Рамакришны. С 1890 по 1893 г. он странствовал по всей Индии и постепенно, потрясённый нищетой и угнетённостью народа, утвердился в мысли, что религия сможет стать средством возрождения страны только после преодоления социальных зол — бедности, голода, болезней и колониальной зависимости. Желая привлечь внимание мировой общественности к социальным проблемам Индии, Свами Вивекананда отправился в США, где помимо участия во Всемирном парламенте религий в Чикаго в течение четырех лет выступал с лекциями, преподавал философию веданты и йоги. Он рассказывал аудитории Америки, затем Европы об индуизме и его философии, разъяснял её специфику, и веданта оказывалась главной философией Индии, смыслом религии индуизма и ключом к пониманию буквально всего, что есть в индийской цивилизации, истории и культуре.

После этого Вивекананда возвратился в Индию как национальный герой, прославивший свою страну, ее религию и культуру далеко за ее пределами. Среди широкого круга тем, которые он затрагивал в обращениях к индийцам во время лекционного турне на пути в Калькутту после высадки в Коломбо (15 января 1897 г.), — богатство, смысл и величие индийской религиозной традиции и веданта как ее высшее воплощение. Индийской аудитории Вивекананда не просто открывал идеи веданты, разъяснял и популяризировал их, но буквально вписывал в нее ответы на все актуальные вопросы и практически превращал ее в инструмент решения насущных проблем Индии — духовных, культурных, социальных.

Символическим началом процесса «ведантизации» индийской мысли и ее истории можно считать прочитанную в январе 1897 в Джафне (Цейлон) лекцию «Ведантизм», перевод которой публикуется ниже. В ней в сконцентрированном виде даны интерпретация индуизма и основания подхода Вивекананды к индийской мысли.

В начале лекции он обещает представить «самые яркие черты нашей религии» и оспаривает ценность термина «индус» как адекватного названия ее адептов: оно заимствовано и не указывает на особенность религии. Называть себя лучше всего *вайдики* — последователями Вед, а ещё лучше — ведантистами [Vivekananda 1998–2002 III, 118]. Веды — старейшие из всех религиозных книг мира — являются по сути вечным знанием Бога, которое открыли *риши* — «пророки мысли». Из двух разделов Вед — действия (*карма*) и знания (*джняна*) — Вивекананда называет сутью и духовным разделом религии последний, который и есть собственно веданта — завершение и цель Вед: «Сущность знания Вед названа именем веданты, которая охватывает Упанишады и все секты Индии... и каждый, кто отваживается войти под сень индуизма, должен признавать Упанишады Вед. <...> Вот почему нам нужно пользоваться словом “ведантисты” вместо “индусы”» [Ibid., 119–120]. Более того, авторитет веданты *должны признавать* все ортодоксальные философы Индии. В этом пункте содержится два направления ведантизации — индуизма (признание в Ведах в первую очередь Упанишад) и истории индийской философии как таковой. В лекции был представлен прежде всего образ индуизма *как ведантизма*, а в других трудах и выступлениях Вивекананда рассматривает философскую мысль сквозь призму идей веданты. Веданта — это не только знание Вед, Упанишад и суть религиозной жизни; это и классическая монистическая философская школа, которая «...с течением времени... восторжествовала, и все разнообразные религиозные течения, которые сейчас есть в Индии, относятся к той или иной из её философских школ. Однако эти школы различны в своих позициях» [Vivekananda 1998–2002 II, 239].

По мысли Вивекананды, достаточно только прямо или косвенно признать веданту и Упанишады, чтобы быть ведантистами в религиозной вере и мысли — ведь она не просто *суть*

Вед, но неизменная, вечная суть, средоточие вечных принципов, которые не подвержены изменению, в отличие от религиозных практик, социальных порядков и институтов [Vivekananda 1998–2002 III, 121]. Вечной веданте подчинены все тексты индийской религиозной традиции — *смити*, *пураны* и *тантры*, входящие в корпус священных писаний вместе с Ведами и служащие для регуляции поведения, трансляции религиозных принципов для простого народа и других целей. Однако Вивекананда, подобно его предшественникам-реформаторам Раммохану Раю и Ишшорчондро Биддешагору, заявляет, что малейшее расхождение с авторитетом веданты (Вед) или противоречие ему есть основание для того, чтобы эти тексты игнорировать [Ibid., 120].

Затем философ говорит о множестве направлений в религии «ведантизма», объясняемом тем обстоятельством, что «...народ отдаёт огромнейшую долю своей энергии мыслям о философии и духовности» [Ibid., 122]. Далее он поясняет, что каждая из множества религиозных сект — это, с одной стороны, особый путь и метод приближения к Богу: «Идея, что есть только один путь для всех и каждого, вредна, бессмысленна, и её всячески следует избегать. Горе миру, в котором каждый придерживается одинакового мнения в вопросах религии и единого с другими пути. Тогда будут разрушены все религии и все течения мысли» [Ibid., 131]. С другой стороны, каждая религиозная секта представляет собой определенную школу мысли, соотносимую с фазами эволюции индийской религиозной философии и с ведантой. Именно благодаря веданте религия, называемая индуизмом, принимает всех, так как каждый путь к Богу хорош для того, кто его принял; по сути своей она — религия любви и служения ближним, что особенно важно в современную эпоху — Калиюгу.

Однако различия между разнотверующими группами не отменяют «общих оснований, существенных для всех сект принципов, в которые должен верить каждый индус (курсив мой. — Т.С.)» [Ibid., 122]. Изложению этих оснований Вивекананда посвящает большую часть лекции «Ведантизм», и по содержанию это идеи веданты как философии, отождествляемой с религией. Показательно, что в своей трактовке веданты он воспроизводит три базовых идеи того «символа веры» неоведантизма, которые в своё время сформулировал первый реформатор и философ Нового времени Раммохан Рай (1772–1833): 1) «предметом рассуждений во всех Ведах» является Бог — Творец, Хранитель и Разрушитель мира и Истина [Roy 1982 I, 7, 17]; 2) знание о Боге — это продолжение веры в Него и 3) Бог требует от человека этически благих действий — добродетельной жизни, вместе с размышлением (*джняна*) и преданностью (*бхакти*) [Roy 1982 I, 14]; см. также: [Рай 2014]. Вивекананда говорит о Брахмане (это санскритское слово лучше подходит для обозначения причины всех проявлений мира, чем английское *God*) — «вечном, вечно чистом, вечно бодрствующем, всемогущем, всеведущем, всемилостивом, не имеющем формы, неделимом» [Vivekananda 1998–2002 III, 123]. В отличие от Раммохана Рая, выведившего на первый план понимание Брахмана как Творца, Вивекананда разъясняет, что творение Богом мира — это скорее *проекция* творческой энергии Бога, которая постоянно действует, создавая окружающий мир, вселенную, но действует циклически — от условного «начала» до завершения проецирования во вселенной божественной целостности. Тем самым философ акцентирует отличие индийского ответа на вопрос о творении от ответа других религий, где «мир создан в некоторый день» и «Бог явился и сотворил этот мир» [Ibid., 122]. В неполноте, существующей во вселенной и выраженной в разных проявлениях зла и различиях, нет вины милостивого Бога, так как различия создают люди своими действиями — и с грузом этих добрых и дурных деяний человек приходит в мир. Отсюда карма — другой общий принцип индийских религий, включая буддизм и джайнизм. Вивекананда связывает закон кармы с ответственностью человека, возможностью преодолеть зло по собственной воле и прийти к свободе и примирению с Богом.

Знание о Боге, с одной стороны, явлено в Упанишадах и веданте, но, с другой стороны, Вивекананда подчеркивает возможность прийти к нему через постижение внутреннего мира человека, через душу; иначе и понимание священного текста будет закрыто. Философ и здесь показывает преимущество ведантистского пути богопознания перед попытками познать его через изучение внешней природы — и в Индии, и за

её пределами. Что Раммохан Рай считал вселенную неоспоримым свидетельством существования её Творца, а путем познания Его — познание вселенной, то Вивекананда считает ужасным провалом: «...чем больше мы изучаем материальный мир, тем более подходим к тому, чтобы сделаться материальными» [Ibid., 125]. Отсюда общее негативное отношение философа к материализму, разрушающему ту высокую духовность, к которой стремится народ Индии. «Только через один анализ человеческой души мы можем понять Бога», — говорит Вивекананда и поясняет, что у всех духовных течений есть общее признание безначальности, бессмертности, чистоты, вездесущности и всеведения души — ведантистское признание её пребывания в каждом живом существе, объясняющее характерное для Индии «милосердное представление... обо всех и вся» [Ibid., 125–126]. Философ подчёркивает, что «душа» — это неправильный эквивалент для санскритского слова *Атман* — идеи, которой, по утверждению Вивекананды, прежде не было на Западе, пока её не позаимствовали из Индии (!) и не очень правильно перевели. *Атман* лучше передать как «Я» (Self), которое рождается, умирает и имеет целью свободу. Поэтому цель религии — *мукти*, свобода (freedom) — от времени, пространства и причинности, внешней и внутренней природы, выход за пределы смерти и страданий для вечного блаженства. Путь к свободе лежит через знание, которое приходит либо через любовь (*бхакти*), либо через познание тождества души (*Атмана*) человека с безличным Сущим. Один путь связан с идеей Личного Бога, другой — Бога Безличного (*адвайта*). Первый путь подходит людям во все времена и широко распространён в Индии. Однако в идее Безличного Бога содержится, по словам Вивекананды, источник неодолимой силы для верующего, и «...только через идею безличного Бога у вас может быть какая-либо система этики» [Ibid., 129]. Если в Упанишадах Бог скорее надэтичен, а Раммохан Рай в переводах Упанишад и других трудах сделал всё для обоснования *этического* характера Брахмана и вытекающей из этого высокой этики индуизма [Рай 2016], то Вивекананда обосновывает этику веданты как следствие понимания, что «...что весь мир — это одно — единство вселенной — солидарность всей жизни, — что нанося вред кому бы то ни было, я причиняю вред самому себе, любя кого бы то ни было, я люблю самого себя. <...> Мы не должны вредить другим» [Vivekananda 1998–2002 III, 129–130].

Ведантизированный образ индуизма, данный в лекции в Джафне, — образ идеализированный, интегрирующий знаменитое «единство в многообразии», о котором не раз говорил Вивекананда. В единстве принципов заложено допущение многообразия духовных путей, в этике любви — толерантность и приятие всех разнoverующих в пределах индуизма и вне его и т.д.

Отождествление веданты с религией и философией индусов задало угол зрения, под которым Вивекананда рассматривает развитие индийской философии с древности. В его ведантистском подходе, основанном на убеждении во всеобъемлющем и универсальном для Индии характере веданты, синтезирована идея её своеобразной «эталонности» как школы с представлением об историчности развития мысли. «Веданта... практически образует священные писания индусов, и все системы философии, считающиеся ортодоксальными, должны брать её за основу. Даже буддисты и джайны — когда она подходит к их цели — будут цитировать пассажи из Веданты как авторитета» [Ibid. I, 357]. От Рамакришны Вивекананда унаследовал представление о том, что три ветви классической веданты, конкурировавшие друг с другом в истории, — двайта, вишишта-адвайта и адвайта — являют собой три ступени познания высшей реальности и три стадии религиозности. Три «ступени» веданты — это три стадии постижения Бога: от двойственности к ограниченному монизму и наконец к абсолютному монизму. Идею стадийности познания Бога в школах веданты философ конвертировал в принцип историзма в рассмотрении эволюции индийской мысли: она развивается во времени и проходит стадии «от более низких истин к более высоким» и не требует ради принятия новых доктрин отказаться от прежнего знания [Ibid. III, 493, 495]. В этом контексте возникает и развивается видение Вивеканандой историко-философского процесса в Индии.

Он убеждён, что философия производна от религии и является её частью наряду с мифологией и церемониями, и потому всякая подлинная философия религиозна, так

как разъясняет сущность веры. Индийская философия, признавая Веды, оказывается религиозной по определению: «Веды почти всецело имеют дело с философией. Религия без философии деградирует до суеверия, философия без религии становится сухим атеизмом» [Ibid. VII, 36]. Воспринятую от Рамакришны мысль о существовании единой вечной религии, по-разному выражающей себя у разных народов [Ibid. IV, 180], Вивекананда развил в представление о философии как одном из проявлений религии в человеке, наряду с деятельностью (кармой), глубокой преданностью, мистицизмом и прочими формами. Отсюда и многообразие течений философской мысли вообще и индийской в особенности. Последнее характеризует ее с древнейших времен и объясняется отсутствием особых социальных групп или подобия церкви, чьи доктрины были бы приняты всеми как обязательные: «Люди были совершенно свободны в выборе форм, создании собственной философии и установлении собственных сект» [Ibid. II, 238]. Тем более что каждая форма и философия — это «различное видение одной и той же истины с разных точек зрения» [Ibid. IV, 181].

Появление философии Вивекананда связал с периодом в истории древней Индии, когда издревле созданные брахманами ритуалы стали безжизненными и превратились для народа в тяжелый груз: «...тогда пришли философские размышления, и царственное сословие стало первым, кто прорвался сквозь лабиринт убивающих ритуалов» [Ibid. VI, 160]. Точка возникновения философии — конфликт социальный (между брахманами и кшатриями) и конфликт духовный — между приверженностью церемониям, философией и материализмом, который, по мысли Вивекананды, не решён по сей день.

Философия материалистического толка представляется Вивекананде тупиком, в котором душа человека и общество в целом приходят в упадок. Чарваков он считает «очень древней сектой», уже прекратившей существование. Это были «грубые материалисты» [Ibid. VII, 31], их учение распространилось незадолго до появления Будды и привлекало людей, утомленных изощренными церемониями [Ibid. VI, 160]. Философ оценивает его однозначно: «Тот грубый материализм поучал: “Ешь, пей и радуйся; ни Бога, ни небес не существует, религия — это выдумка жуликов-жрецов”. Его мораль была проста: пока живешь — будь счастлив, ешь, даже если для этого надо влезть в долги, и не отдавай их» [Ibid. II, 138–139]. Чарваки утверждали, что душа производна от тела и его сил, умирает вместе с ним, так как нет доказательств ее посмертного существования, а в теории познания отрицали выводное знание, доверяя лишь восприятию [Ibid. VII, 31–32]. Во всех так или иначе зафиксированных беседах и выступлениях Вивекананды упоминание о чарваках встречается не более пяти раз, и он не без скрытого удовлетворения замечает, что их книги не сохранились. Религиозная философия была для Индии спасением от всех подобных представлений, которые тем не менее появлялись неоднократно. Материализм, таким образом, признан философом только как факт истории мысли, но оценка ему дана сугубо негативная, чего нельзя сказать о его оценке агностиков и атеистических и неортодоксальных течений, подобных джайнизму и буддизму. В Индии преобладает религиозная философия, служащая «великой основной истине в каждой религии — привести человека к Богу» [Ibid. I, 19], что Вивекананда объясняет глубокой религиозностью народа.

Все школы религиозной мысли Индии характеризуются *общим методом* религиозно-философского познания, который отличает их от других религий и философий мира. К этому заключению Вивекананда пришел от сопоставления индийской мысли с иудео-христианской и исламской или, в его терминах, арийской и семитской групп религий. Семитский образ мышления движется от Бога к человеку, так как идея Бога появляется сразу, но, как ни странно, без идеи души, а человек представлен как сочетание духовных и материальных частиц. Поэтому большинство философий Запада, следуя заданному религией поиску Бога во внешнем мире, «...начинают с предположения, что... материя и ум (mind) — противоположные сущности, но в ходе долгого поиска найдут, что они сближаются друг с другом и наконец, объединяются, формируя бесконечную целостность» [Ibid. VI, 4]. Напротив, образ мышления ариев начинает движение от души, тогда как идеи Бога смутны, неразличимы; по мере того как проясняется знание о душе, становится более понятным и представление о Боге. «Поэтому

в Ведах исследование всегда идет через душу. Всё знание о Боге, полученное ариями, было получено через человеческую душу, и это наложило особую печать на весь круг ее философии — интроспективный поиск божественности (divinity). Арийский человек всегда ищет божественность внутри собственного я» [Ibid. VI, 3]. Это различие обусловливает «медитативный и умозрительный» характер философии индуистов [Ibid. VI, 85]. Несмотря на это фундаментальное отличие индийской мысли от западной, Вивекананда убежден, что два эти типа философского мышления встречаются, достигая одной и той же цели.

Существующие в Индии школы Вивекананда делит на группы по критерию признания Вед как вечного откровения истины (шесть ортодоксальных школ) или их отвержения [Ibid. VII, 36]. Неортодоксальные школы мысли — буддийские и джайнские — Вивекананда относит к группе религиозных философий, невзирая на агностицизм одной и атеизм другой, так как их достоинством является своеобразная реакция на ритуализм и кастовую исключительность священства. Ни Будда, ни основатели джайнизма не разрушают религий, но создают. Будду философ называет великим ведантистом, буддизм с этой точки зрения — ответвление веданты [Ibid. VII, 59]. Приход Будды — логическое заключение и развитие религии индусов, обнаружение скрытых в Ведах истин и распространение их по всему миру [Ibid. I, 21–22]. Последователи Будды действовали, по мысли Вивекананды, неправильно — они попытались сокрушить Веды и «отняли у нации того вечного Бога», в котором нуждается каждый [Ibid. I, 22], и потому стали причиной «естественной смерти» буддизма в Индии и в конечном итоге ее общего упадка. Будда — не атеист и не агностик, но самый здравомыслящий философ мира, пророк этики любви и сострадания, достигший состояния бесконечного знания [Ibid. III, 529]. Показательно, что в учении Будды главным достоинством Вивекананда называет отсутствие метафизических хитросплетений — отрицание богов, ангелов, демонов способствовало переключению внимания на мораль, а также отвержение эгоизма и внимание к социальным вопросам (равенство людей и отрицание превосходства брахманов). Сам философ не согласен с представлением всего мира как потока изменений, с отрицанием души и постоянства Абсолюта [Ibid. III, 529], однако он потрясен моральной силой этой философии, предлагающей делать добро ради добра.

Джайнизм и его философия — другой продукт эпохи борьбы между брахманскими церемониями, материализмом и религиозной мыслью. Особенного значения джайнизму Вивекананда не придает и подробно о нем не говорит, но готов считать его идеи близкими веданте, «если бы сами джайны согласились» [Ibid. III, 230]. Усилия джайнов тоже направлены на восхождение человека к Богу, хотя они его и отрицают, принимая и почитая своих основателей [Ibid. I, 19]. Джайны предложили решение проблемы зла, совершаемого человеком в жизни, — постепенное самоубийство, смерть ради избавления от насилия над живыми существами и от вреда [Ibid. I, 87]. Но удовлетворительный ответ, по мысли Вивекананды, предлагает не джайнизм, но учение Бхагавадгиты: Кришна «открыл врата духовного знания» и «истинную философию жизни — деяние без привязанности к результату и воздаянию» [Ibid. I, 7; VI, 160].

Появление ортодоксальных школ, предлагающих альтернативные буддизму системы мысли, Вивекананда связал с активностью прежних, «брахманистских» интеллектуальных сил. Они озаботились укреплением позиций ведийского знания — прежде всего Упанишад, и предприняли энергичные усилия по изменению философского облика индуизма. «Ответное движение, которое в преемственности возглавили Кумарила на севере и Шанкара и Рамануджа на юге, стало окончательным воплощением обширного собрания сект, доктрин и ритуалов, называемых индуизмом. Этот ответ... сделал Упанишады — философскую часть Вед — его основанием. Он вывел на первый план систему философии мимансы у Вьясы и проповедь Кришны в Гите, и все последующие движения это признали» [Ibid. VI, 164].

Ортодоксальными школами в строгом смысле Вивекананда называет пять, отделяя от них вайшешику: ее атонизм, созданный дуалистами *неведантистского* толка, предполагает, что «...природа — не что иное, как бесконечное множество атомов, и воля Бога, действуя

на атомы, творит вселенную» [Ibid. II, 240]. Атомизм с позиций веданты оказывается лишним логики, так как творить что-либо из того, что не обладает объемом, невозможно. Остальные пять школ в интерпретацию ведантиста вписываются. *Санкхья* и *ньяя* философские в чистом виде, они не дали жизнь каким-либо религиозным течениям. При этом о *ньяе* он почти не говорит, а *санкхье*, напротив, посвящает отдельные выступления [Ibid. II, 442–453, 454–462], сравнивая ее с ведантой, и подробно говорит о ней в курсе лекций «Раджа-йога» как о философской основе этой йоги.

Йога — философия, осмысливающая и применяющая на практике пути освобождения. Классическая йога Патанджали ориентирована на постижение Абсолюта через психофизические упражнения. Сообразно предложенным в Бхагавадгите путям *дхармы* — *карма-марга* (действия), *джняна-марга* (знания) и *бхакти-марга* (любви), Вивекананда говорит о йогах — духовных практиках, которые интерпретирует в духе веданты, тогда как в классической философии они не были с нею связаны.

Миманса в ее ранней версии (*пурва-миманса*), по мысли философа, занималась вопросами причинности и целей действий (дхарма, связанная с поисками счастья в этом и ином мире) [Ibid. V, 446]. Поздняя версия (*уттара-миманса*) трансформировалась в философское движение ведантизма. Несмотря на различия направлений, связанных с признанием дуализма или монизма, все ведантисты разделяют общую веру в Брахмана («понятие, более или менее аналогичное слову в “Бог” в европейских языках» [Ibid. III, 123–124]), в Веды как откровение слова Бога и в цикличность бесконечного и безначального творения [Ibid. I, 359; II, 239; III, 494]. Различия школ внутри веданты обусловлены различиями стадий развития религиозной мысли. Вивекананда поясняет: «...большинство индийцев дуалистически ориентированы, а монистические мыслящие в меньшинстве, разница между ними проходит в понимании *майи* и *дживы* (души)» [Ibid. V, 257; II, 238].

Первая стадия ведантистской мысли — дуализм двайта-веданты, признающий отделенность Бога-творца от природы и человеческой души и вечность Бога и природы. Вторая стадия — «монодуализм», то есть ограниченный недуализм вишишта-адвайты, принимающей Бога и как Творца, и как материал, из которого создана вселенная. По мысли Вивекананды, с идеи, что «...душа и природа составляют тело Бога, формируют с ним триединое целое», «...начинается настоящая ведантистская философия» [Ibid. II, 245]. Самая высокая стадия — монизм адвайта-веданты, наиболее возвышенной и сложной для понимания, явно не предназначенной для простого верующего. Единое вечное Бытие (Атман) — Бесконечное Существование, Знание и Блаженство Абсолюта, тогда как мир — это *майя*, отражение Атмана [Ibid. I, 402–403; II, 249]. Адвайта для Вивекананды есть высшее достижение не только индийской, но и мировой религиозно-философской мысли, но восприятие на Западе индийской философии по одной лишь адвайта-веданте он считает ошибочным [Ibid. II, 238]. Три стадии веданты дополняют друг друга, поскольку все ведут к познанию истины и к Богу [Ibid. II, 253].

Общее представление Вивекананды об истории индийской философии позволяет увидеть три концептуальных основания, заданных им для современников (прежде всего, конечно, соотечественников), желающих её понять и изучать. **Первое** — рассмотрение историко-философского процесса сквозь призму веданты как сущности всей философии Индии. Философия веданты формируется как квинтэссенция религии, данной в Ведах и артикулированной в Упанишадах; она сохраняется как неизменный принцип и основание во всех перипетиях развития мысли, и она же трактуется как вершина, которой достигла индийская мысль в своей истории. Оказываясь эталонной для понимания любой философской школы, веданта задает видение всего, что в этой школе с нею соотносится, как *достоинств*, подтверждающих общее содержание и направленность индийской мысли. **Второе** — понимание индийской философии как мысли, развивающейся в истории с древности до современности, развертывающейся от первых прозрений мысли Упанишад до триумфа веданты в ее трех версиях едва ли не во всей Индии. Более того, история Индии в одной из лекций («Историческая эволюция Индии») просто представлена как история мысли, развивающейся в контексте духовных исканий и борьбы разных социальных сил (брахманов и кшатриев) внутри

общества, в итоге интенсивно усваивающих лучшие достижения друг друга и приходящих к синтезу. **Третье** — создание общего образа индийской философии. Вивекананда истолковал большинство школ как *религиозные* и спиритуалистические в противовес материализму чарваков, заявил об их глубинном единстве при признании множественности целей и путей поиска истины, а также акцентировал их отличие от европейской философии в методе философского поиска при совпадении с нею в общей устремленности к истине.

С одной стороны, трактовка индийской философии у Свами Вивекананды была частью самоосмысления и самораскрытия индийскими интеллектуалами собственной культуры, мысли и истории, и потому является общей и идеологизированной. С другой же, она оказалась методологической вехой в формировании научного изучения истории философии Индии: очевидны проекции созданного Вивеканандой образа индийской философии в трудах ее индийских историков. Они видны в подчеркнутом внимании к школам веданты, специальном рассмотрении вопросов этики и этической мысли по возможности в каждой школе, недостаточно подробном рассмотрении индийского материализма (его специальные исследования появляются позже, у философов-марксистов), в характеристике индийской мысли как преимущественно спиритуалистической и религиозной, а метода — как движения от постижения внутреннего мира человека к пониманию мира внешнего.

Источники — Primary Sources in Russian Translation

Бхагавадгита 1999 — Бхагавадгита. Перевод с санскрита, исследование и примечания В.С. Семенова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Восточная литература, РАН, 1999. (*The Bhagavadgita*).

Рай 2014 — *Рай Раммохан*. Краткое изложение веданты. Перевод и примечания Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 138–150 (*Roy Rammohun. Abridgement of Vedanta*).

Рай 2016 — *Рай Раммохан*. Иша-упанишада. Перевод и примечания Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 140–149 (*Roy Rammohun. Isa-Upanisad*).

Радхакришнан 1983 — *Радхакришнан С.* Мои поиски истины // Литман А.Д. Сарвепалли Радхакришнан. М.: Наука, 1983. С. 128–139 (*Radhakrishnan, Sarvepalli, The Pursuit Of Truth*).

Упанишады 1992 — Упанишады. Перевод с санскрита и комментарии А.Я. Сыркина. В 3 т. М.: Ладомир, 1992 (*The Upanisads*).

Чоттопаддхай 2016 — *Чоттопаддхай Банкимчондро*. Исследование индийской философии. Перевод и примечания Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 167–174 (*Chattopadhyay Bankimchandra, The Study of Hindu Philosophy*).

Primary Sources

Banerjea, Krishna Mohun (1861) *Dialogues on the Hindu Philosophy*, Williams & Norgate, London, Edinburgh.

Radhakrishnan, Sarvepalli (1922) *Indian Philosophy*, Vol. I, Allen & Unwin, London, Macmillan, New York.

Radhakrishnan, Sarvepalli (1923) *Indian Philosophy*, Vol. II, Allen & Unwin, London, Macmillan, New York.

Roy, Raja Rammohun (1982) *The English Works*, ed. by J.C. Ghose, In 4 vols, Cosmo, New Delhi.

Vivekananda, Swami (1998–2002) *Complete Works*, Mayavati Memorial Edition, 12th ed., 9 vols, Advaita Ashrama, Mayavati, Almora.

Ссылки — References in Russian

Ишервуд 1997 — *Ишервуд К.* Рамакришна и его ученики. Перевод с английского М.Л. Салганик. М.: Ладомир, 1997.

Костюченко 1993 — *Костюченко В.С.* Свами Вивекананда: жизнь и наследие // Вивекананда Свами. Практическая веданта. Избранные работы. Под ред. В.С. Костюченко. М.: Ладомир, 1993. С. 13–34.

Костюченко 1983 — *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Литман 1983 — *Литман А.Д.* Сарвепалли Радхакришнан. М.: Наука, 1983.

Мезенцева 2003 — *Мезенцева О.В.* Проблема деятельности человека в учении Свами Вивекананды / Ценностные ориентиры индийского общества. М.: ИВ РАН, 2003. С. 123–150.

Прусак 2000 — Прусак А.И. Теория действия Свами Вивекананды // Социологические исследования. 2000. № 1. С. 93–98.

Челышева 1986 — Челышева И.П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. М.: Наука, 1986.

Штитенкрон 1999 — Штитенкрон Г. фон. О природе индуизма. О правильном употреблении обманчивого термина // Дерево индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 246–264.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 1. P. 184–203

“We Want to Use the Word *Vedantist* instead of *Hindu*”: An Interpretation of History of Indian Philosophy in the Works by Swami Vivekananda*

Tatiana G. Skorokhodova

A search for an origin of Neo-Vedantist approach to the history of Indian philosophy by its historians S. Radhakrishnan and S. Dasgupta turns to ideas of Swami Vivekananda (1863–1902). Based on analysis of the philosopher’s works, the author reconstructs his conceptual vision of Indian philosophy through the understanding of Vedanta as the essence, core and main principle of religion, philosophy and culture of India. Vivekananda have brought about a special ‘vedantization’ of Indian philosophy. He have interpreted Vedanta as identical with Hindu religion and philosophy and have created conceptual base for research in history of Indian philosophy: 1) historical-philosophical process examined through Vedanta as its essence and ideal model; 2) Indian philosophy understood as thought developing from first philosophical insights of *Upaniṣads* to Vedanta’s triumph in all-India scale; 3) explanation of majority of *darśanas* as having religious and spiritual character in opposition to materialism and skepticism.

KEY WORDS: history of Indian philosophy, Swami Vivekananda, Neo-Vedanta, Vedanta, *darśanas*, Hinduism, method of Indian philosophy.

SKOROKHODOVA Tatiana G. — DSc in Philosophy, CSc in History, Professor, Department “Theory and Practice of Social Work”, Penza State University.

skorokhod71@mail.ru

http://international.pnzgu.ru/pedagogy_psychology/social_work/staff_profiles_taposw

Received on May 5, 2018.

Citation: Skorokhodova, Tatiana G. (2018) “We Want to Use the Word *Vedantist* instead of *Hindu*”: An Interpretation of History of Indian Philosophy in the Works by Swami Vivekananda. Swami Vivekananda, Vedantism, Translated into Russian by Tatiana G. Skorokhodova, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2019), pp. 184–203.

DOI: 10.31857/S004287440003632-0

References

Dasgupta, R. K. (2002) “Swami Vivekananda’s Idea of Vedanta”, *Prabuddha Bharata*, 2002, May, pp. 15–20.

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

Dasgupta, Subrata (2012) *The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore*, Permanent Black, Delhi.

* The paper is 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.

- Isherwood, Christopher (1965) *Ramakrishna and His Disciples*, Adwaita Ashrama, Calcutta (Russian Translation 1997).
- Jhanji, Rekha, Ed. (2007) *The Philosophy of Vivekananda*, Aryan Books International, New Delhi.
- Mohapatra, Kalpana (1996) *Political Philosophy of Swami Vivekananda*, Northern Book, New Delhi.
- Rambachan, Anantanand (1987) "The Place of Reason in the Quest for "Moksha": Problems of Vivekananda's Conceptualization of Jnanayoga", *Religious Studies*, Vol. 2, № 2 (1987), pp. 279–288.
- Ray, Suhas Ranjan (2001) *The Vedanta of Swami Vivekananda*, Sristi Prakashan, Kolkata.
- Raychaudhuri, Tapan (1988) *Europe Reconsidered. Perceptions of the West in the Nineteenth Century Bengal*, Oxford University Press, New Delhi etc. (2nd ed. 2006).
- Singh, Shail Kumari (2007) *Religious and Moral Philosophy of Swami Vivekananda*, 2nd ed., Janaki Prakashan, Patna.
- von Stietenkron H. (2017) *Der Hinduismus*, C.H. Beck, München.

Ведантизм*

Свами Вивекананда

Тема очень обширна, а времени немного; полный анализ религии индусов невозможен в одной лекции. Поэтому я представлю самые яркие черты нашей религии настолько простым языком, насколько это возможно. Слово «индус» (Hindu), которым в наши дни стало модно называть себя, утратило весь смысл, поскольку оно просто обозначает тех, кто жил по другую сторону Инда (или Синдху на санскрите). Имя это было превращено древними персами в «Хинду» — всех людей, живущих по другую сторону от реки Синдху, они называли индусами. Так это слово по традиции перешло к нам, и на протяжении всего мусульманского владычества мы сами приняли это имя. Конечно, вряд ли есть какой-либо вред от использования этого слова, но, как я уже сказал, оно утратило свое значение, поскольку вы не можете не заметить, что все люди, которые живут по эту сторону Инда в наше время, не следуют той же самой религии, которая была у них в древности. Поэтому слово это распространяется не только на индуистов, но и на мусульман, христиан, джайнов и других людей, живущих в Индии. И поэтому я не использовал бы слово «индус». Какое слово тогда нам использовать? Другие слова, которые мы только и можем употреблять, — это либо *вайдик*, последователи Вед, либо, ещё лучше, «ведантисты», последователи Веданты. Большинство великих религий мира следуют определенным книгам, которым они веруют как слову Божию или слову других сверхъестественных существ и которые явились основанием их религии. Сейчас, согласно современным ученым Запада, из всех этих книг старейшие — Веды индусов. Поэтому необходимо дать небольшое пояснение о Ведах.

Это множество писаний (writing), называемых Ведами, не высказывание личностей. Их датировка не установлена и не может быть установлена, и мы считаем, что Веды вечны. Есть одна выдающаяся точка зрения, о которой я хотел бы напомнить: все религии мира заявляют, что их основание дано некоторым лицам Личным Богом или известным числом личностей, ангелов или особых вестников Божьих, в то время как индусы заявляют, что Веды никому не обязаны своим основанием, они сами по себе есть основание, являясь вечным знанием Бога. Они никогда не были написаны, никогда не были созданы и существовали всё время; когда творение бесконечно и вечно, без начала и конца, то это и есть знание Бога, без начала и конца. И это — знание, которое обозначено Ведами (Vid — «знать»). Объем знания, называемый Ведантой, был открыт личностями, называемыми *риши*, и риши определены как Мантра-драшта — пророки мысли, но мысли не своей собственной. Когда бы вы ни слышали, что определенный фрагмент Вед пришел от определенного риши, никогда не думайте, что он написал его или создал своим умом (mind); он был пророком мысли, которая уже

* Перевод осуществлён 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, 117–135].

существовала и существовала во вселенной вечно. Этот мудрец был ее первооткрывателем; все риши были духовными первооткрывателями.

Это множество текстов, Веды, принципиально разделены на две части — *карма-кханду* и *джняна-кханду* [1] — разделы действия и знания, церемониальный и духовный. Раздел действий содержит разнообразные жертвоприношения, от большинства из них позже отказались как от неподходящих в определенных обстоятельствах, а другие сохраняются и по сей день в том или ином виде. Главным идеям карма-кханды, которая содержит обязанности человека, обязанности обучающегося, домохозяина, отшельника и разнообразные обязанности различных стадий жизни, более или менее следуют до сего дня. Но духовный раздел нашей религии заключен во второй части — *джняна-кханде*, в Веданте — завершении Вед, их сути и цели. Сущность знания Вед названа именем Веданты, которая охватывает Упанишады и все секты (sects) Индии [2] — дуалисты, ограниченные монисты, монисты [3], или *шайвы*, *вайшнав*ы, *шакты*, *сауры*, *гананаты* [4] — и каждый, кто отваживается войти под сень индуизма, должны признавать Упанишады Вед. У них могут быть собственные толкования, они по-своему их объясняют, но они должны подчиняться их авторитету. Вот почему нам нужно пользоваться словом «ведантисты» вместо «индусы». Все философы Индии, которые являются ортодоксальными [5], должны признавать авторитет Веданты, и все наши существующие в настоящее время религии, какими бы незрелыми они ни казались, какими бы необъяснимыми ни казались их цели, всякий, кто их понимает и изучает, может установить их связь с Упанишадами. Настолько глубоко эти Упанишады пропитали нашу расу, что те из вас, кто изучает символику самой незрелой религии индусов, будет изумлен, иногда находя в ней метафорические выражения Упанишад; спустя некоторое время Упанишады стали символизировать образы и т.д. Великие духовные и философские идеи Упанишад и сегодня с нами — они вошли в домашнее богослужение в форме символов. Таким образом, все разнообразные символы, используемые у нас сейчас, пришли из Веданты, потому что в ней они использованы как образы, и эти идеи распространяются в нации и настолько проникли в нее повсеместно, что стали частью ее повседневной жизни как символы.

Вслед за Ведантой идут Смрити [6]. Это тоже книги, написанные мудрецами, но авторитет этих Смрити подчинен Веданте, потому что они относятся к нам так же, как писания других религий относятся к ним. Мы допускаем, что Смрити написаны конкретными мудрецами; в этом смысле они подобны священным писаниям других религий, но эти Смрити не окончательный авторитет. Если в Смрити что-то противоречит Веданте, Смрити отбрасывают, так как их авторитет исчезает. Мы читаем, что такие-то и такие-то Смрити должны были иметь авторитет в Сатья-юге, такие-то — в Трета-юге, некоторые — в Двапара-юге, и некоторые — в Кали-юге [7] и т.д. Как только меняются сущностные условия, как только разнообразные обстоятельства начинают влиять на расу, то нравы и обычаи должны измениться, и эти Смрити, как в целом регулирующие нравы и обычаи нации, должны также изменяться время от времени. Это пункт, который я Вас прошу специально запомнить. Принципы религий в том, что Веданта неизменяема. Почему? Потому что они все построены на вечных принципах, пребывающих в человеке и в природе; они никогда не могут изменяться. Идеи о душе, восхождении на небеса и т.д. никогда не могут измениться; они были такими тысячу лет назад, и они те же сегодня, они останутся такими миллионы лет спустя. Но те религиозные практики, которые всецело основаны на нашей социальной позиции и взаимосвязях, должны измениться вместе с изменениями в обществе. Следовательно, такой порядок хорош и правилен в определенный период, но не в другой. Согласно этому принципу мы находим, что определенная пища разрешена в одно время, а не в другое, потому что подходит к этому времени; но климат и прочие условия меняются, приходится встречать разнообразные другие обстоятельства, так что Смрити меняют соответствующие предписания о пище и прочих предметах. Так, естественно следовать тому, что если в нашем обществе новые обстоятельства требуют изменений, то они должны быть сделаны, и мудрецы придут и укажут нам путь, как им соответствовать, но принципы нашей религии останутся неизменными.

Затем идут Пураны, *purāṇam pañcalakṣaṇam* [8]; это означает, что Пураны — это пять основных предметов в текстах, которые рассматривают историю, космологию с различными символическими примерами философских принципов и т.д. Они были написаны для распространения религии Вед. Язык, на котором написаны Веда, очень древний, и даже среди ученых очень немногие могут датировать эти книги. Пураны были написаны на народном языке того времени, который мы называем современным санскритом. Тогда они предназначались не для ученых, но для простых людей, которые не понимали философии. И эти темы преподносились им в конкретной форме повествований о жизни святых, царей и великих людей, об исторических событиях, происходивших с народом, и т.д. Мудрецы сделали их полезными для иллюстрирования вечных принципов религии.

Но есть и другие книги — тантры [9]. Как и пуран, их очень много, и в некоторых из них делается попытка возродить старые идеи о жертве — карма-кханду. Все вместе эти книги образуют священное писание индусов. Когда у нации и народа есть такое множество священных книг, и народ отдает огромнейшую долю своей энергии мыслям о философии и духовности (никто не знает, сколько тысяч лет), вполне естественно, что здесь должно быть очень много сект; в самом деле, удивительно, что их не более тысячи. Секты эти очень сильно отличаются друг от друга в определенных позициях. У нас нет времени разбираться в различиях между этими сектами и их духовными особенностями; поэтому я возьму лишь их общие основания, существенные для всех сект принципы, в которые должен верить каждый индус.

Первый — это вопрос о творении, о том, что эта природа, Пракрити, Майя [10] бесконечна, не имеет начала. Это совсем не то же самое, что мир был создан в некоторый день, что Бог явился и сотворил этот мир, и с этого времени спит, поскольку этого не может быть. Творческая энергия до сих пор действует. Бог — это вечно творящее — никогда не пребывает в покое. Вспомните фрагмент Гиты, где Кришна говорит: «Если я остановлюсь хотя бы на миг, вся вселенная разрушится» [11]. Если эта творческая энергия, которая днем и ночью создает всё окружающее нас, остановится на один миг, всё упадет на землю. Никогда не было времени, когда эта энергия не работала бы во всей вселенной; но есть и закон циклов — Пралая [12]. Наше санскритское слово, правильно переведенное, должно обозначать *проекцию*, а не *творение*. Поскольку слово *creation* («творение») в английском языке, к несчастью, приобрело эту пугающую, эту жестокую идею чего-то, появляющегося из ничего, творение из не-сущего, несуществование, становящееся существованием, конечно, я не хотел бы оскорбить вас, призывая поверить в него. Наш мир, следовательно, есть проекция. Целостность этой природы существует, она становится тоньше, убывает, и затем, пройдя период покоя, как и прежде, целостность снова проецируется, и то же самое сочетание, в той же самой эволюции, в тех же проявлениях появляется и остается, играя, как прежде, на определенное время, только чтобы снова распасться на частицы, делаться всё тоньше и тоньше до тех пор, пока целостность не убудет и снова не обнаружится. Так она продолжает уходить и возвращаться в волнообразном движении в вечности. Время, пространство и причинность — все они в этой природе. Следовательно, сказать, что она имеет начало, полная бессмыслица. Какие могут быть вопросы о ее начале и конце? Следовательно, где бы в наших священных текстах ни использовались слова «начало» и «конец», вы должны помнить, что они означают начало и конец одного конкретного цикла и не более того.

Кто создает это творение? Бог. Что я имею в виду, используя английское слово *God* («Бог»)? Определенно, не то же самое слово, которое используется обычно в английском языке: есть много различий. В английском нет другого подходящего слова. Я скорее придерживаюсь значения санскритского слова «Брахман». Он основная причина всех этих проявлений. Он вечный, вечно чистый, вечно бодрствующий, всемогущий, всеведущий, всемилостивый, не имеющий формы, неделимый. Если он всегда творит и поддерживает эту вселенную, то для нас возникают две трудности: мы видим, что во вселенной есть неполнота. Один человек рожден счастливым, а другой несчастен; один богат, другой беден; это указывает на неполноту. Есть также и жестокость,

поскольку здесь само условие жизни — это смерть. Одно животное растерзало другое в клочья, а каждый человек пытается заполучить лучшее у брата своего. Эта денная и ношная конкуренция, жестокость, ужас и душераздирающие вздохи и есть состояние дел в нашем мире. Если всё это является творением Бога, то Бог хуже самого жестокого человека, хуже всякого дьявола, которого только может вообразить себе человек. Увы, говорит Веданта, не Бог виноват в существовании неполноты! Кто создает ее? Мы сами. Есть туча, проливающая дождь одинаково на все поля. Но только тому полю, которое хорошо возделано, этот полив благотворен; но для другого, невозделанного поля, о котором не позаботились, это благо недоступно. И это не вина тучи. Милость Бога вечна и неизменна, это мы создаем различия. Но как же объяснить это различие между тем, кто рожден счастливым, и тем, кто несчастен? Они ничего не делают для того, чтобы справиться с этим различием. Не в этой жизни, но в своих прежних рождениях они действовали. И это различие объясняется тем действием в прошлой жизни.

Теперь мы подходим ко второму принципу, с которым все мы согласны — не только индусы, но и все буддисты и все джайны. Все мы согласны, что жизнь вечна. Это не то, что происходит из ничего, поскольку этого не может быть. Иметь такую жизнь было бы недостойно. Всё, что имеет начало во времени, во времени должно иметь и конец. Если жизнь началась не вчера, то она должна завершиться завтра, и результат — уничтожение. Жизнь должна существовать, не нужно быть очень проницательным, чтобы понять, что все науки Нового времени пришли нам на помощь, поясняя принципы, воплощенные в наших священных текстах, как действующие в материальном мире. Вы уже знаете, что каждый из нас — результат бесконечного прошлого; ребенок входит в этот мир не как что-то вспыхивающее в руках природы, как это любят описывать поэты, — он несет ношу бесконечного прошлого; для добра или зла он приходит, чтобы отработать долг собственных деяний. Это создает различие. Это закон кармы. Каждый из нас — творец собственной судьбы. Этот закон побеждает сразу все доктрины предопределения и судьбы и дает нам только средства примирения между Богом и человеком. Мы, мы — и никто более — ответственны за всё, от чего страдаем. Мы — это результаты, и мы — причины. Мы, следовательно, свободны. Если я несчастен, то я сам создал всё это, и это самое состояние показывает, что я могу быть счастлив, если пожелаю. Если я нечист, я тоже сам это создал, и это указание на возможность стать чистым, если я захочу. Человеческая воля превыше всех обстоятельств. Прежде всего сильная, гигантская, бесконечная воля и свобода в человеке — все силы, даже природные, должны склониться перед нею, уступить и стать ее слугами. Это и есть результат закона кармы.

Следующим естественным вопросом будет «Что такое душа?». Мы не можем понять Бога в наших священных писаниях без знания о душе. В Индии и за ее пределами были попытки увидеть промельк иного мира с помощью изучения внешней природы; и все мы знаем, что результатом стал ужасный провал. Вместо того чтобы мельком увидеть иной мир, чем больше мы изучаем материальный мир, тем более подходим к тому, чтобы сделаться материальными. Чем дольше мы имеем дело с материальным миром, тем больше исчезает даже та небольшая духовность, которой прежде мы обладали. Следовательно, не это путь к духовности, к познанию Высочайшего (the Highest); он должен прийти через сердце, человеческую душу. Внешние труды не учат нас знанию об ином мире и Бесконечном — это может делать только внутреннее. Следовательно, через душу, через один только анализ человеческой души мы можем понять Бога. Среди различных сект в Индии существует разнообразие мнений о человеческой душе, но есть определенные точки совпадения. Мы все согласны с тем, что души не имеют ни начала, ни конца и бессмертны по самой своей природе; блаженство, чистота, вездесущность, всеведение скрыты в каждой душе. Эту великую идею мы должны помнить. В каждом человеке и в каждом животном, травоядном или хищном, большом или малом, пребывает та же вездесущая, всеведущая душа. Различие не в душе, но в ее проявлениях. Между мною и самым малым из животных это различие только в проявлениях, но принцип в нем тот же самый, что и во мне; он мой брат, у него та же душа, что и у меня. Этому великому принципу поклоняется Индия. Разговор

о братстве в Индии делается братством универсальной жизни, животных и всего живого вплоть до маленького муравья — все они есть наше тело. Даже писания наши говорят: «Мудрый, зная, что один и тот же Господь пребывает во всех телах, будет почитать каждое тело в этом качестве» [13]. Поэтому в Индии существует такое милосердное представление о бедных, о животных, обо всех и вся. Это одно из общих оснований наших представлений о душе.

Мы естественно пришли к понятию о Боге. О душе добавлю лишь одно. Те, кто изучает английский язык, часто путают слова «душа» (soul) и «ум» (mind). Наш *Атман* и «душа» — это совершенно разные вещи. То, что мы называем *манас* — ум (mind), западные люди зовут душой. У Запада никогда не было идеи души, пока там не позаимствовали ее из санскритской философии около двадцати лет назад. Здесь есть тело, за ним ум, но ум — это не Атман; это тонкое тело, *суക്ഷма шарира* [14], созданное из тонких частиц, которые движутся от рождения до смерти и так далее, но за умом — Атман, душа, Я человека. Его невозможно перевести словом «душа» или «ум», так что мы должны использовать слово Атман или, как его обозначают западные философы, слово «Я». Какое бы вы ни использовали слово, вы должны всегда сознавать, что Атман существует отдельно и от ума, и от тела, и что этот Атман подвергается рождению и смерти, его сопровождает ум — *суക്ഷма шарира*. И когда приходит время, он достигает всего знания и проявляет себя в совершенстве, тогда это движение от рождения к смерти для него прекращается. Тогда на свободе он либо сохранит этот ум, *суക്ഷма шарира*, либо позволит ему уйти навсегда, и остается независимым и свободным в вечности. Цель души — свобода. Это — одна особенность нашей религии. У нас тоже есть небеса и преисподняя, но они не бесконечны, так как по самой природе вещей они не могут быть. Если бы и были небеса, то они были бы только повторением этого нашего мира в большем масштабе, где чуть больше счастья и чуть больше удовольствия, но всё это хуже для души. Таких небес много. Личности, которые делали здесь добрые дела с мыслью о воздаянии, когда умирают, рождаются снова как боги в одном из этих небес, как Индра и прочие. Они также побывали людьми и благодаря добрым делам сделались богами, и те различные имена, о которых вы читали, — Индра и так далее — не имена одной личности. Там будут тысячи Индр. Нахуша [15] был великим царем, и когда он умер, то сделался Индрой. Это некоторая позиция — одна душа делается более высокой и занимает позицию Индры, и остаётся в ней на определённое время; затем он умирает и рождается снова как человек. Но человеческое тело превыше всех. Некоторые из богов могут пытаться стать выше и отказаться от всех мыслей о наслаждении на небесах; но, как и в этом мире, богатство, статус и наслаждение вводят в заблуждение подавляющее большинство, так действует и большинство богов, тоже впадших в заблуждение, и после создания хорошей кармы они снова нисходят в них и становятся человеческими существами. Эта земля, следовательно, есть *Карма Бхуми*, и на этой земле мы достигаем освобождения (liberation). Так что даже эти небеса не позволяют достичь его.

Что же тогда имеет ценность? *Мукти*, свобода (freedom). Даже на высочайшем из небес, как говорят наши священные тексты, вы являетесь рабом; что с того, что вы царствуете двадцать тысяч лет? Пока у вас есть тело, вы остаётесь рабом счастья, пока на вас влияет время, влияет пространство, вы раб. Идея, следовательно, заключается в том, чтобы быть свободным (free) от внешней и внутренней природы. Природа должна пасть к вашим ногам, и вы должны попираť её и быть свободны и славны тем, что вышли за её пределы. Нет больше здесь жизни, следовательно, нет и смерти. Нет больше наслаждения, следовательно, нет больше и страдания. Это несказанное блаженство, нерушимое, превосходящее всё. Здесь то, что мы называем счастьем и добром, не что иное, как частицы вечного Блаженства. И это вечное Блаженство — наша цель.

Кроме того, душа не имеет пола; мы не можем говорить об Атмане, что он мужчина или женщина. Пол принадлежит только телу. Поэтому все эти понятия — женщина, мужчина — только заблуждения, когда мы говорим о Я (Self), и они уместны только тогда, когда говорится о теле. Так же и с понятиями о возрасте. У него нет возраста — древнее Единое (One) всегда то же самое. Как оно пришло на землю? В наших священных книгах

есть только один ответ. Невежество — причина всех уз. Из-за невежества мы стали связаны; знание излечит нас, переводя на другую сторону. Как придёт познание? Через любовь, *бхакти*. Через почитание Бога, любовь ко всем существам как храмам Бога. Он пребывает в них. Таким образом, благодаря этой сильной любви придёт знание, невежество исчезнет, узы падут, и душа будет свободной.

В наших священных писаниях есть две идеи Бога: одна личная, другая безличная. Идея личного Бога заключена в том, что он вездесущий творец, хранитель и разрушитель всего, вечный Отец и Мать вселенной, но Единый, который вечно отделён от нас и ото всех душ, и освобождение содержится в приближении к Нему и жизни в Нём. Тогда есть другая идея — Безличного, в котором все зависимости исчезают как лишние, как нелогичные — остаётся безличный вездесущий Бог (*omnipresent Being*), кого нельзя назвать познаваемым существом, потому что знание относится только к человеческому уму. Его нельзя назвать мыслящим существом, поскольку это процесс для слабых. Его нельзя назвать рассуждающим существом, потому что рассуждение — признак слабости. Он не может быть назван творящим существом, потому что никто не творит за пределами ограниченности. Есть ли у Него ограниченность? Никто не творит, кроме как для осуществления желаний, но какие у Него желания? Никто не работает, кроме как для того, чтобы обеспечить некоторые потребности; но какие потребности у Него? В Ведах не используется слово “Он”, но “Оно”, поскольку слово “Он” создало бы возмутительное разделение — как если бы Бог был человеком. Используется безличное “Оно”, и ему поклоняются. Эта система названа Адвайтой.

И каковы же наши отношения с этим безличным Сущим? В том, что мы есть Он. Мы и Он — одно. Каждый из нас не что иное, как проявление этого безличного, основы всего сущего, и страдание содержится в том, чтобы думать о нас как об отдельных от этого Бесконечного, Безличного Сущего; и освобождение содержится в знании о нашем единстве с этим удивительным безличным. Вкратце это две идеи Бога, которые есть в наших текстах.

Здесь необходимо сделать некоторые замечания. Только через идею безличного Бога у вас может быть какая-либо система этики. В каждой нации с самой глубокой древности проповедуется истина: любите ваших ближних, как самих себя, — я имею в виду, любите людей, как самих себя. В Индии она проповедуется как “любите всех существ, как самих себя”; мы не делаем никаких различий между людьми и животными. Но не было предложено объяснения, и никто не знал, почему хорошо любить других существ, как самих себя. А объяснение этому заключено в идее безличного Бога, вы понимаете это, когда постигаете, что весь мир — это одно — единство вселенной — солидарность всей жизни, — что, нанося вред кому бы то ни было, я причиняю вред самому себе, любя кого бы то ни было, я люблю самого себя. Отсюда мы понимаем, почему это так: мы не должны вредить другим. Обоснование этики может, следовательно, исходить только из этого идеала Безличного Бога. Тогда возникает вопрос о месте в нём Личного Бога. Я понимаю, что удивительный поток любви исходит от самой идеи Личного Бога, я высоко оцениваю силу и возможности *бхакти* для людей сообразно потребностям разных времён. Тем не менее то, что сейчас требуется нашей стране, — это поменьше плача, но побольше силы. И этот рудник силы — в этом Безличном Боге, когда все суеверия отброшены и человек стоит на собственных ногах благодаря знанию: “Я — безличный Сущий этого мира! Чего мне бояться? Меня не заботят даже законы природы. Смерть для меня — это шутка”. Человек пребывает во славе своей души, бесконечной, вечной, бессмертной души, которую невозможно ни уязвить никакими средствами, ни иссушить воздухом, ни сжечь огнём, ни растворить в воде — бесконечную, нерождённую, бессмертную, без начала и конца, пред чьим величием Солнце и Луна и все их системы кажутся каплями в океане; пред чьей славой пространство растворяется в ничто, и время исчезает в несуществовании. В эту славную душу мы и должны верить. Из этого придёт сила. О чём вы думаете, тем вы и будете. Если вы думаете, что слабы, вы будете слабыми. Если вы мыслите себя сильными, сильными вы будете; если считаете, что нечисты, вы и будете нечисты; если мыслите себя чистыми, — будете чисты. Это учит нас не думать о себе как о слабых, но как о сильных, всесильных и всеведущих. Нет ни одной темы, которой я

ещё не выразил; это во мне. Всё знание во мне, вся сила, вся чистота и вся свобода. Почему я не могу выразить это знание? Потому что я не верю в него. Позвольте мне верить в него, и оно должно прийти и обнаружиться. Это то, чему учит идея Безличного. Сделайте ваших детей сильными с самого детства; не учите их ни слабости, ни правилам; сделайте их сильными. Позвольте им стоять на собственных ногах — смелым, всех покоряющим, всё переносящим, и прежде всего позвольте им постичь славу души. Это вы получаете только благодаря Веданте и только ей. В ней идеи любви и поклонения и всё другое, что есть в других религиях, и даже больше; но эта идея души есть мысль, дающая жизнь, самая удивительная. Здесь и только здесь есть великая мысль, которая собирается революционизировать мир и примирить знание о материальном мире с религией.

Итак, я попытался развернуть перед вами самые яркие черты нашей религии — её принципы. Я только должен сказать ещё несколько слов о практике и их применении. Как мы видели, при существующих в Индии обстоятельствах естественным образом должно появляться множество сект. И это факт: мы находим в Индии так много сект, и в то же время знаем загадочный факт, что эти секты не враждуют друг с другом. Шиваит не говорит, что каждый вишнуит должен быть проклят, а вишнуит не прокликает каждого шиваита. Шиваит говорит: это мой путь, а у вас свои; к цели мы должны идти вместе. В Индии все это знают. Это теория *Ишта* [16]. С древнейших времён признано, что есть разнообразные формы почитания Бога. Признано также, что разным человеческим натурам требуются различные методы. Ваш метод приближения к Богу не будет таким же, как мой метод, вероятно, он может и повредить мне. Идея, что есть только один путь для всех и каждого, вредна, бессмысленна, и её всячески следует избегать. Горе миру, в котором каждый придерживается одинакового мнения в вопросах религии и единого с другими пути. Тогда будут разрушены все религии и все течения мысли. Разнообразие — самая душа жизни. Когда оно умрёт полностью, умрёт и всё творение. Когда сохраняется это различие в мыслях, мы должны существовать, и нам нет нужды враждовать из-за этого разнообразия. Ваш путь хорош для вас, но не для меня. Мой путь хорош для меня, но не для вас. Мой путь на санскрите называется Ишта. Помните, мы не враждебны ни одной из религий мира. У нас у каждого свой Ишта. Но когда мы видим людей, приходящих и говорящих: “Это — единственный путь” — и пытающихся навязать его нам в Индии, нам есть что сказать: мы смеёмся над ними. Поскольку с людьми, которые хотят уничтожить своих братьев из-за того, что они кажутся им идущими к Богу по пути, отличному от их собственного, — с такими людьми абсурдно говорить о любви. Их любовь не имеет значения. Как могут проповедовать любовь те, кто не выносит другого человека, следящего путём, отличным от его собственного? Если это любовь, тогда что такое ненависть? Мы не враждуем ни с одной из религий мира, учит ли она людей почитать Христа, Будду или Мухаммада, или любого другого пророка. “Добро пожаловать, брат мой, — говорит индус, — я собираюсь помочь тебе, но и ты должен помочь мне следовать моим путём. Это мой Ишта. Несомненно, твой путь очень хорош, но он может быть опасен для меня. Мой опыт говорит мне, что эта пища хороша для меня, и даже армия врачей не может этого мне сказать. Итак, я на собственном опыте знаю, какой путь для меня лучший”. Это цель, Ишта, и поэтому мы говорим, что если храм, символ или образ помогают вам осознать Божественное внутри вас, они ждут вас. Если вам нравятся, почитайте две сотни образов. Если определённые формы и формулировки помогают вам осознать Божество, да поможет вам Бог; пусть будут у вас все средства, любые формы и любые храмы, и любые церемонии, которые нужны вам, чтобы стать ближе к Богу. Но не спорьте о них; в то время, когда вы ссоритесь, вы не продвигаетесь ближе к Богу, вы движетесь назад, к животному состоянию.

Есть ещё несколько идей в нашей религии. Одна из них — принятие каждого, никого нельзя исключать. Хотя наши касты и институты очевидным образом связаны с нашей религией, они не религиозны. Эти институты необходимы, чтобы защищать нас как нацию, и когда эта необходимость самосохранения исчезнет, они умрут естественной смертью. Но чем старше я становлюсь, тем лучше, мне кажется, я думаю об этих веками освящённых институтах Индии. Бывало, я думал, что многие из них бесполезны и негодны. Но чем старше я

становлюсь, тем больше, кажется, я чувствую неуверенность, третируя любой из них, поскольку каждый — это воплощение опыта столетий. Вчерашнее дитя, обречённое смерти со дня на день, приходит ко мне и просит изменить все мои планы, и если я послушаюсь совета этого младенца и изменю всё своё окружение сообразно его идеям, то я сам превращусь в глупца и не более того. Этому подобно множество советов, которые приходят к нам из разных стран. Скажите этим умникам: “Я прислушаюсь к вам, когда вы сделаете устойчивым собственное общество. Вы и двух дней не можете следовать одной идее, вы ссоритесь и проигрываете, вы подобны мотылькам, которые появляются весной и умирают через пять минут. Вы появляетесь, словно мыльные пузыри, и, подобно им, лопаются. Сначала создайте устойчивое общество, подобное нашему. Сначала создайте законы и институты, которые не потеряют силы за десятки столетий. Тогда и придёт время говорить с вами на эту тему, но до тех пор вы, друг мой, легкомысленное дитя”.

Я сказал всё, что должен был сказать о нашей религии. И завершу я напоминанием об одной тяготеющей над нами сегодня необходимости. Хвала Вьясе, великому автору Махабхараты, в эту Кали-югу есть одна великая работа. Тапас [17] и другие сложные йогии, которые практиковались в других югах, теперь не действуют. То, что необходимо в эту югу, так это даяние, помощь другим. Что означает *Дана*? Высочайший из даров — это даяние духовного знания, следующий — даяние светского знания, и затем сохранение жизни и, наконец, даяние пищи и питья. Тот, кто даёт духовное знание, сохраняет душу от множества перерождений. Тот, кто даёт светское знание, открывает глаза людям на духовное знание, и лишь далеко внизу в этой иерархии все другие дары, даже сохранение жизни. Следовательно, вам необходимо усвоить это и отметить, что все другие виды деяний имеют намного меньшую ценность, чем наделение духовным знанием. Высшая и величайшая помощь та, которая дана в распространении духовного знания. В наших священных писаниях есть вечный источник духовности, и нигде на земле, кроме как в этой стране отречения, не найдём мы таких благородных примеров практической духовности. У меня есть некоторый опыт в этом мире. Поверьте, в других странах много разговоров, но практический человек, который вносит религию в свою жизнь, есть здесь и только здесь. Разговор — это не религия, и попугаи могут говорить, а сегодня это могут и машины. Но покажите мне жизнь в отречении, в духовности, в безмерном терпении, в бесконечной любви. Такого рода жизнь указывает на духовного человека. Будет очень прискорбно, если с такими идеями и с такими благородными примерами из практики в нашей стране сокровища в умах и сердцах всех этих великих йогов не сделаются доступными, чтобы стать общим достоянием для всех и каждого — богатого и бедного, высокого и низкого, и не только в Индии; они должны прозвучать по всему миру. И это наша величайшая обязанность, и вы увидите, что чем больше вы помогаете другим, тем больше вы помогаете себе самим. Единственная жизненная обязанность, возложенная на вас, если вы действительно любите свою религию, в том, что вы должны упорно бороться, чтобы подняться и действовать с одной великой целью: сделать доступными сокровища из ваших закрытых книг и передать их всем их праведным наследникам.

И, сверх того, ещё одно необходимо. Увы, веками мы напивались ужасной завистью, мы всегда завидовали друг другу. Почему этот человек намного превзошёл меня, а не я его? Даже в поклонении Богу нам нужно превосходство — до такого рабского состояния мы дошли. Этого надо избегать. Если есть в Индии какой-либо вопиющий грех в наше время, то это рабство. Каждый хочет повелевать, и никто не хочет подчиняться, и всё это из-за отсутствия удивительной древней системы *брахмачари* [18]. Прежде всего выучитесь подчиняться. Повеление придёт само собой. Всегда сначала выучитесь быть слугой и тогда вы будете способны стать хозяином. Избегайте зависти и вы совершите самые великие дела, которые должны быть сделаны. Наши предки свершали самые удивительные деяния, и мы смотрим теперь на них с обожанием и благоговением и гордостью. Но мы тоже собираемся свершить великие деяния, и пусть другие смотрят с благоговейной гордостью на нас как своих предков. С благословения Господа каждый здесь ещё свершит такие деяния, что затмит дела своих предков — великие и славные.

Примечания переводчика

[1] *Карма-кханда* и *джяна-кханда* (*karma khaṇḍa*, *jñāna khaṇḍa*) — комплекс литературы Вед — *самхиты* (сборники гимнов), *брахманы* (ритуальные предписания и космогония), *араньяки* (размышления о ритуале) и ранние упанишады — тематически подразделяются на два раздела по предмету. К карма-кханде относятся самхиты и брахманы, где акцент сделан на ритуале; джняна-кханда формируется в араньяках и утверждается в упанишадах как высшее знание об Абсолюте.

[2] Термин «секта» здесь употребляется для обозначения разнообразных направлений богопочитания в индуизме; термин коррелирует с индийским термином *сампрадая* — вероучительная традиция, часто восходящая к определённому гуру.

[3] Последователи соответственно *двайта-веданты*, считающей Брахмана и индивидуальную душу самостоятельными, хотя и одинаковыми по сущности; *вишишта-адвайты* — ограниченного понимаемой недвойственности Брахмана, и *адвайта-веданты* — недвойственной, считающей Брахмана сущностью всех вещей, а окружающий мир — нереальным (*майя*).

[4] *Шайвы* — шиваиты, почитатели бога Шивы; *вайшнав*ы — почитатели Вишну; *шакты* — почитатели Шакти — женской ипостаси божества в шиваитской мифологии, олицетворения энергии и активности; *сауры* — по-видимому, Вивекананда имеет в виду почитателей солярного божества (Сурьи, Савитри); *гананаты* — почитатели бога Ганеши — шиваитского божества, изображаемого в виде человека с головой слона и считающегося сыном Шивы.

[5] То есть представители школ *астика*, признающих авторитет Вед.

[6] *Смрити* (санскр. «запомненное», в отличие от «*шрути*» («услышанное»)) — термин для обозначения литературы, не входящей в ведийский комплекс. К *смрити* относят Махабхарату, Рамаяну, пураны, дхармашастры, трактаты по вопросам религии, философии, права, этики. *Смрити* менее значимы, нежели *шрути*, почитаемые как вечный источник истины.

[7] Сатья-юга, Трета-юга, Двапара-юга, Кали-юга — четыре юги — временные промежутки в мифологической хронологии, части космического цикла от возникновения вселенной до её уничтожения; каждая юга означает постепенное ухудшение состояния дхармы во вселенной; в Кали-югу её падение достигает предела и завершается праалай (см. примеч. 12).

[8] *Пураны* (санскр. «древние предания») — группа священных текстов, содержащих сказания о Вишну, Шиве и других богах, ритуальные предписания, религиозные и философские концепции. Всего известно 18 основных и ряд малых (*упапураны*) пуран, которые создавались с IV по XV вв. н.э. *Purāṇat pañcalakṣaṇam* — (санскр. «пять основных предметов пуран»): *санга* — повествование о создании вселенной, *ратисарга* — повествования о повторном творении после разрушения вселенной, *вамши* — генеалогии богов и героев пуран, *манвантара* — повествования о периодах жизни Ману — общих предков людей в мифологической хронологии, *вамшаманучаритам* — истории династий.

[9] *Тантры* — общее название трактатов, где излагается религиозно-мистическое учение, согласно которому мир создаётся женским божеством (Шакти) самостоятельно или со своим супругом.

[10] *Пракрити* — категория философии *санхья*, обозначающая природу, первоэданную материю. *Майя* — понятие для обозначения нереальности, иллюзорности окружающего мира. Согласно учению *адвайта-веданты*, в мире нет ничего, что не было бы Брахманом, а майя мешает воспринимать истинную реальность.

[11] «Если я останюсь хотя бы на миг, вся вселенная разрушится» — Бхг. 3:34. Ср. в переводе Вс.С. Семенцова: «Стоит Мне устранился от действий — // все три мира, о Партха, погибнут! Так Я стал бы причиной смуты //и губителем этой вселенной» [Бахавадгита 1999, 27].

[12] *Пралая* — в индуистской мифологии космическая катастрофа, происходящая в конце временного цикла существования вселенной, как очищение мира перед началом нового цикла.

[13] «Мудрый, зная, что один и тот же Господь пребывает во всех телах, будет почитать каждое тело в этом качестве» — пересказ одной из сквозных идей ранних Упанишад: «Поистине, кто видит всех существ в Атмане, и Атмана — во всех существах, тот больше не страшится» Иша-уп., 6 [Упанишады 1992 II, 171]; «Единый Бог, скрытый во всех существах, всепроникающий, Атман внутри всех существ...» [Лишь] тем мудрецам, которые видят его в самих себе, [суждено] вечное счастье, и не иным» Швет.-уп. 6.11–12 [Там же, 128].

[14] *Сукшма шарира* (санскр. «тонкое тело») — понятие, используемое в школах индийской философии для обозначения переходной связи между духовным началом и физическим телом.

[15] *Нахуша* — мифологический праведник, сын раджи Аю из Лунной династии. За благочестие был избран богами владыкой на время отсутствия Индры на небесах.

[16] *Ишта* (иштадэвата) — божество, избираемое из общего пантеона богов конкретного направления в индуизме для личного почитания наряду с божествами семейными, родовыми и местными.

[17] *Танас* (санскр. «тепло, жар») — вид аскетической практики, имеющей целью выработку внутренней энергии.

[18] *Брахмачари* (санскр. «ведущий чистую жизнь») — жизненная стадия (*ашрама*) ученичества для индуиста высших варн, когда юноши-брахмачари живут в доме учителя, изучают Веды и ведут аскетическую, воздержанную жизнь.

Перевод с английского и примечания Т. Г. Скорыходовой