

«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 [Чельшева 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 *прайтавада*, 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 (*бходролок*) и традиционная культура шиваитов, которой следовала его супруга Бхубонешшори. См.: [Rauchaudhuri 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 Парамахамсе (1836–1886) – знаменитому бенгальскому мистика, 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 Тоттапури. 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, безлесья 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 *вайдик* — 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 мантры*, 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», объясняемым 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 разнoverующими группами не отменяют «общих оснований, существенных для всех сект принципам, 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 (*джяня*) 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 188

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 разноверующих 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 обуславливает «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 атоанизм, 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 лишенным 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 Ведах 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 монистически 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.

Источнику — 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-Upaniṣad*)

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.

Чельшева 1986 – Чельшева 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.