

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

О. В. Мезенцева

**МИР ВЕДИЙСКИХ ИСТИН.
ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ
СВАМИ ДАЙЯНАНДЫ**

Москва
1994

БК 87.3 (5Ид)5
М 44

Ответственный редактор

А.Д.Литман

Спонсор книги -
Культурный Центр имени
Дж.Неру
Посольства Индии в Москве

М 44

Мезенцева О.В.

Мир ведийских истин.
Жизнь и учение Свами Дайяланды.
- М., 1994. - 238 с.

В книге исследуется решение "вечных" философских проблем в учении видного реформатора индуизма XIX в. Свами Дайяланды Сарасвати. Монография представляет собой первое отечественное прочтение наследия "неистового" саньясина - святого - на языках хинди и санскрит. "Вечное" знание, йога действия, арийский мир рассмотрены в учении реформатора в контексте религиозных умонастроений его времени. В приложении дан перевод диспута на тему "Из чего, когда и для чего Бог создал мир?" между представителями трех традиций (индуистской, исламской, христианской).

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся индийской духовной культурой.

ISBN 5-201-01855-6
ISBN 5-02-017548-X

© О.В.Мезенцева, 1994
© ИФРАН, 1994

Введение

Свами Дайянанда Сарасвати (1824–1883) был, безусловно, личностью выдающейся. Известный индийский философ и религиозный деятель XX в. Ауробиндо Гхош написал о нем так: "Один человек, неповторимый как личность, ни на кого непохожий в своей деятельности, стоит особняком среди плеяды тех, кого потомки назовут творцами индийского ренессанса... Словно вы долго шли по долине, и разные холмы, то высокие, то низкие, вставали перед вами, и вдруг вам открылся одинокий утес, вздымающийся вверх во всей своей мощи, глыба цельного и несокрушимого гранита со свежей зеленью на самой вершине и одинокой сосной, устремленной в поднебесье, могучий поток животворной воды, низвергающийся в долину, словно сам источник жизни и здоровья..."¹.

Имя Свами Дайянанды было широко известно в Индии в последней трети прошлого века. Ему довелось испытать многое. Он знал любовь и ненависть своих соотечественников. Его забрасывали камнями и брали прах с его сандалий. Одни считали Дайянанду ведийским риши, мудрецом и провидцем, явившимся в облике смертного восстановить ведийские истины, искаженные с течением времени; другие осыпали его проклятиями и кричали вслед: "Безбожник, великий грешник, мусульманский шпион, христианский агент"; третьи клеймили как индусского фанатика, ненавистника ислама и христианства, гонителя истинной веры, защитника бессмысленного вздора.

¹ Sri Aurobindo. Bankim-Tilak-Dayananda. Calcutta, 1947. P.43.

Дайянанда всю жизнь учился сам и учил других. В молодые годы он оставил родительский дом и никогда не имел ни семьи, ни детей. Долгие годы он бродил по Индии нищим аскетом в шафрановом одеянии и с посохом в руках; следуя правилам невлaдения и нестяжательства, обязательным для аскета, отказался от всякой собственности. Правда, в последние годы жизни он нарушил это правило и вступил во владение типографией, где печатались его труды.

В историю Индии Свами Дайянанда Сарасвати вошел как видный реформатор индуизма: его справедливо сравнивали с известным деятелем европейской Реформации Мартином Лютером. Он требовал "очищения" индуизма, освобождения его от "наслоений", возврата к "чистоте древнего вероучения", боролся с идолопоклонством, сектантской раздробленностью, отрицал роль жрецов как единственных посредников между человеком и Богом, пышные ритуалы. Он разработал учение о человеке и центральное место в нем отвел проблеме человеческой активности, доказывал необходимость изучения природного мира и развития естественнонаучного знания. С демократических позиций критиковал кастовую систему и неприкасаемость, призывал к возрождению некогда существовавшей варновой системы, основанной якобы не на принадлежности человека к той или иной варне по рождению, а лишь на его личных качествах.

Деятельность Свами Дайянанды была многосторонней. Он немало сделал для просвещения масс, распространения женского образования, участия женщин в общественной жизни. Велик его вклад в развитие литературы на языке хинди. Путь к духовному возрождению страны Дайянанда видел в освобождении Индии от колониального подчинения. Основанное им в 1875 г. религиозно-реформаторское общество "Арья самадж" существует и поныне и имеет значительное число сторонников. Патхашалы, своего рода духовные семинарии, орга-

низованные по его замыслу, пользуются в стране большой известностью. Приверженцы его учения издают журналы, публикуют сочинения учителя и комментарии к ним.

Круг вопросов, которые занимали Дайянанду, был весьма широк, он поставил и дал свое толкование ряду важных и актуальных мировоззренческих, социальных, политических проблем - суть "истинной" религии и взаимоотношения различных религий, идеал человека и общества, пути познания мира, исторические судьбы родины и пути ее возрождения. Его реформаторские идеи оказали заметное влияние на развитие общественной жизни Индии прошлого столетия. Не изучая их, невозможно составить об этом сколько-нибудь достоверное представление, как нельзя понять и развитие философских, религиозных, идеологических процессов в современной Индии, поскольку очень многое в ее религиозно-философской и политической культуре восходит к идейным процессам в XIX в.

Существует обширная литература о Свами Дайянанде. Различные стороны его учения и деятельности анализируются в трудах Б.Биссондояла, И.Видьявачаспати, В.П.Гупты, Н.Даве, К.Дамодарана, К.В.Джонса, Дж.Т.Ф.Джорденса, Дж.Панде, Х.Б.Сарды, Г.П.Упадхьяи, Х.Хартмана, Ч.Хеймсата и др.² О нем писали Махатма Ганди, Джавахарлал Неру, Сарвепалли Радхакришнан, Рабиндранат Тагор, Б.Г.Тилак и Лал Ладжпат Рай. Специальные работы посвятили ему Аурбиндо Гхош и Ромен Роллан. Его взгляды освещались христианскими миссионерами и теологами, лидерами и

² См. например, *Вишвабандхушастри* Г. Арьйодайя. Лахор, 1927; *Видьявачаспати* И. Махариши Дайянанда. Дели, 1975; *Видьясагар* М. Самскар-самучайя. Дели, 1980; Трайкт-мала. Аллахабад, 1974 и др. *Bissondoyal B. The Arya Samaj*. Delhi, 1966; *Dave N. A Pointer Towards Reassessment*. Delhi, 1983.; *Jones K.W. Arya Dharm: Hindu Consciousness in the 19th Century*. Penjub, Berkeley, 1976; *Jordens J.T.F. Dayananda Saraswati. His Life and Ideas*. L., 1978.

идеологами индуcских коммуналистских организаций. Немало новых книг и исследований было опубликовано в 1925 г. в связи с пятидесятилетием со дня образования "Арья самадж", и в 1983 г., когда отмечалось столетие со дня смерти Свами Дайянанды.

Его учение и практическая деятельность породили разнообразные мнения и получили противоречивые оценки. Последователи Свами Дайянанды (Т.Л.Васвани, М.Видьясагар, В.Вималеш, В.П.Гупта, П.Лекхарам, Д.Мукхопадхья, Х.Б.Сарда, Б.К.Сингх, Сатьянанд, Г.П.Упадхья и др.) обычно рассматривают его творческое наследие с сугубо апологетических позиций, намеренно оставляя в стороне уязвимые аспекты. По их убеждению, речь идет прежде всего о великом учителе, ачарье, комментаторе вед, продолжателе традиций великих мыслителей древности. Заслуга реформатора видится в раскрытии истинной сути ведийских текстов, разъяснении их подлинного смысла и предназначения. Такая характеристика обусловлена пониманием самого индуизма как системы вневременных ценностей, не подверженных никаким изменениям и выступающих высшим жизненным ориентиром.

В некоторых трудах учение Дайянанды представлено в качестве первой попытки дать своего рода теоретический базис идеологии индуcского коммунализма (работы Х.Хартмана, Ч.Хеймса и др.), политической практики, основанной на стремлении поставить интересы индуcской общины выше интересов последователей иных вероучений Индии.

Ряд авторов, напротив, стремятся сблизить воззрения Свами Дайянанды с марксистскими, а самого его охарактеризовать как борца с религиозными предрассудками и всеми видами эксплуатации (Н.Даве).

В мировой индологической науке не так уж много работ, в которых дана адекватная, сбалансированная оценка учения Дайянанды. Заметным с этой точки зрения явлением стал выход книги австралийского ученого

Дж.Т.Ф.Джорденса, ознакомившегося с теоретическим наследием реформатора на хинди. Он скрупулезно изучил жизнь Дайянанды и развеял многие романтические легенды, связанные с его именем. В советской историко-философской науке анализу взглядов Свами Дайянанды посвящены отдельные главы и разделы в трудах по истории философии, общественно-политической мысли, литературе Индии³. Наиболее обстоятельному разбору его учение подверглось в двух монографиях, увидевших свет в 80-х годах: Р.Б.Рыбаков "Буржуазная реформация индуизма" и В.С.Костюченко "Классическая веданта и неоведантизм". В них преодолен односторонний, предвзятый подход к мировоззрению индийского реформатора, отмечавшийся в трудах 50-60 годов.

Наша книга основывается на результатах ряда исследований и методологических разработок, осуществленных в последнее десятилетие отечественными философами и востоковедами. Отношение религии и философии на Востоке вообще и в Индии в частности, выявление общего и особенного в культурном развитии Запада и Востока, правомочность сопоставления Ренессанса, Реформации, Просвещения с аналогичными явлениями в странах Востока, наука и философия в восточной традиции - эти и многие другие темы были предметом оживленных дискуссий и самостоятельных исследований⁴. Безусловно, любая работа, посвященная религиозно-философскому процессу в целом или ка-

³ История философии. Т.4. М., 1959; Бродов В.В. Индийская философия Нового времени. М., 1967; Зарождение идеологии национально-освободительного движения (XIX-начало XX вв.). М., 1973. Чельшев Е.П. Современная индийская литература вчера и сегодня. М., 1989 и др.

⁴ Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985; Философия и история культуры. М., 1985; Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. М., 1986; Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988; Философия стран Азии и Африки. Проблемы новейшей историографии. М., 1988.

кому-нибудь одному мыслителю, есть уже "подытожение" сегодняшних знаний. Одновременно каждая из них служит базой для теоретического истолкования философских проблем⁵.

Не вызывает сомнения, что поиск новой формы религиозного сознания в XIX в. был процессом многомерным, неоднородным. Всякое историко-культурное явление "не пребывает в истине", оно всегда осложнено особенным, случайным, специфическим. Именно поэтому казалось важным определить роль учения и деятельности Свами Дайянанды в развитии религиозно-философской мысли Индии XIX столетия.

Мы разделяем точку зрения, высказанную Р.Б.Рыбаковым (впрочем, нам неизвестно, чтобы в советской историко-философской науке ее кто-либо оспаривал, наоборот, прослеженные им закономерности обнаруживались при анализе других восточных религий), - что, несмотря на безусловную нетождественность воззрений Р.М.Роя, К.Ч.Сена, Д.Тагора, Свами Дайянанды, Рамакришны, Свами Вивекананды, их деятельность правомерно рассматривать как реформаторскую, выражавшую стремление к преобразованию вероучения, сложившегося в далеком прошлом и не увязывавшегося с новыми общественными потребностями. Представляется существенным и понимание Р.Б.Рыбаковым самого механизма реформаторского процесса, который нередко шел как бы вспять; и в учении Свами Дайянанды многое производит впечатление отказа от теоретических по-

⁵ Костюченко В.С. Интегральная веданта. М., 1970; он же. Вивекананда. М., 1977; Комаров Э.Н., Литман А.Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969; Литман А.Д. Традиции философского натурализма в Индии и мировоззрение Дев Атмы. М., 1982; он же. Сарвепалли Радхакришнан. М., 1983; он же. Современная индийская философия. М., 1985; он же. Философия в независимой Индии. М., 1988; Гостесел Е.И. Философия единства. Рабиндранат Тагор. М., 1985; Челышева И.П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г.Тилака и Ауробиндо Гхоша. М., 1986; и др.

ложений его предшественников, но думается, что за внешним сближением с традиционным индуизмом стоял серьезный пересмотр его теории и практики⁶.

На страницах нашей книги часто встречаются такие понятия, как "гуманистический", "возрожденческий," и др. Работы последнего времени подтверждают тезис принципиально единой линии развития теоретического знания на Востоке и Западе (в отечественной науке его выдвигал еще Ф.И.Щербатской). В своей монографии В.С.Костюченко подверг анализу Ренессанс, Реформацию, Просвещение в качестве культурно-исторических явлений применительно к Индии. Тенденции эволюции прогрессивной теоретической мысли здесь в XIX в. автор обозначил как гуманистически-возрожденческие, просветительские и реформаторские⁷. В принципе проблема насыщения религиозно-философской мысли Индии нового и новейшего времени гуманистическими, просветительскими, рационалистическими элементами никогда не ставилась под сомнение в отечественной литературе.

Под гуманистическими тенденциями в данном случае подразумевается не просто "интерес к человеку". В какой-то степени любое миропонимание изначально выдвигает задачу ответить на вопрос, что есть мир и что есть человек? Как он существует, познает и действует? А вся индийская религиозно-философская традиция в принципе может быть названа антропоцентрической, поскольку познание "я" рассматривается в ней как наивысшее. Усиление гуманистических тенденций индийской философии в новое время означает поворот к человеку во всей его целостности, как к единству конечного и бесконечного, преходящего и вечного. Уже не странствия души в круговороте бытия становятся предметом размышлений, а сам человек как представитель мира

⁶ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.

⁷ Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С.157-175.

бытийности, подчиняющийся законам этого мира. Все стороны его существования видятся самоценными: во всех проявлениях он заслуживает интереса, внимания и уважения уже по одному тому, что "вечная душа" приобрела рождение в образе человека.

В книге неоднократно говорится о стремлении Свами Дайянанды возродить ведийское учение. Но при этом немало места отведено тому, чтобы показать, что его построения отнюдь не "фундаментализм" и не попытка повторить основы индуизма в форме, сложившейся в древности. Напротив, за обращением реформатора к истокам, к "самому началу" стоит активное неприятие доминировавших форм религиозного сознания, распространенной культовой практики, норм жизни, освященных авторитетом религии. В этом смысле допустимо проводить параллели с европейским Ренессансом: и там обращение к античности использовалось для утверждения новых, нетрадиционных ценностей. Сам стиль ренессансного мышления обладает своими особенностями. Суждения и обобщения Дайянанды отмечены скептицизмом, способностью усомниться в устоявшихся представлениях, гуманистическим подходом к личности и ее потребностям, порывом к чувственно-опытному знанию, иными словами, налицо признаки и характеристики ренессансного типа теоретизирования.

О просветительских тенденциях в общественной и философской мысли Индии XIX в. очень много писали уже в том столетии, настолько очевидны были эти тенденции. Разумеется, нет оснований в полной мере отождествлять историко-культурные феномены Западной Европы и Индии. Просветительские элементы здесь теснейшим образом связаны с реформацией индуизма - они предшествовали ей, а позднее сосуществовали с ней и оказывали на нее немалое влияние. Но и само понятие "просветительство" надлежит трактовать адекватно: оно далеко не равнозначно увеличению числа людей, имеющих доступ к образованию, или борьбе за такое увели-

чение. Оно не означает лишь отказа от разведения массового и элитарного сознания, свойственного средневековым обществам. Его в первую очередь отличает новое восприятие разума человека, его способности как существа мыслящего и могущего постигать основы мироустройства и сравнивать идеальное и реальное, должное и сущее.

Просветительский подход к явлениям и событиям земного мира предполагает не просто вытеснение недолжного; он содержит развернутую критику недолжного и ставит ряд вопросов практического характера. Наконец, просветительство неотделимо и от нового понимания роли человека в историческом процессе, утверждения значимости индивидуальных усилий, причастности любого члена общества выработке направлений этого процесса. Полагаем, что материал данной книги подтверждает принятое в историко-философской науке мнение о просветительских тенденциях в теоретической мысли Индии XIX в., выраженных в деятельности уже зачинателей реформации индуизма.

Что касается понятия "рационалистический", то складывается впечатление, что оно зачастую воспринимается как приблизительный и примерный аналог понятия "материалистический". Скорее всего причина подобной нечеткости смысла кроется в том, что в наших индологических трудах 50-60-х годов развитие философии в Индии обычно рассматривалось как непрекращающаяся борьба двух направлений - идеализма, мистицизма, с одной стороны, материализма, атеизма, рационализма - с другой. Сейчас преобладает точка зрения, что индийское теоретизирование - процесс несравненно более сложный; в любом случае понятие "рационалистический" не должно наполняться несвойственным ему содержанием. Под ним подразумевается противоположность слепой веры, способность человека пользоваться выводным знанием, осмысленно постигать исходные основания пребывания в мире.

Ошибочно думать, что рационализм в Индии появился в XIX столетии: согласно традиции, человеку по его природе свойственно "заблуждение", или "ложное знание", или "неразличение", но он может познать сущность бытия, постигнуть, что за видимым миром множественности стоит все объединяющий в себе суверенный дух. Новое время поставило вопрос об усилении роли человеческого разума и сужении сферы авторитета, т.е. того откровения, которое призвано помочь человеку осуществить свое предназначение. В XIX в. вырабатывается новое отношение к человеческому разуму, способному не только с последовательно рационалистических позиций истолковать священные тексты, но и в ряде случаев поставить под контроль сами эти тексты, отвергая как ошибочные наслоения те их части, которые не соответствуют правилам логического анализа. Учение Свами Дайянанды демонстрирует стремление определить уровень обоснованности, истинности религиозных верований через дискурсию.

Быть может, излишне было так подробно останавливаться на значении терминов, однако есть опасность, что читатель будет вкладывать в них не совсем точное содержание. Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что принципиально важной была спрессованность, соединенность реформации индуизма с другими историко-культурными явлениями. Новое время означало становление нового менталитета, утверждение новых ценностных парадигм, нового понимания должного, желаемого, возможного, необходимого. Реформация внесла свой вклад в разрушение средневекового мировидения, и имя Свами Дайянанды неотделимо от процесса формирования нового миропонимания.

При написании книги мы видели свою задачу в том, чтобы донести до читателя собственное понимание идей индийского реформатора (но вынуждены были в популярной форме освещать религиозную атмосферу в Индии его времени и излагать суть древних и средневе-

ковых учений). Это первое специальное исследование его жизни и учения; источниками послужили оригинальные сочинения мыслителя на санскрите и хинди. В нашей индологии до сих пор рассматривалось только одно произведение Свами Дайянанды - "Сатьяртха пракаш" в переводе на английский язык. Для определения того, что внес реформатор в интерпретацию положений индуизма, мы использовали древние тексты (веды, упанишады, "Законы Ману", "Бхагавадгиту" и пр.). Широко привлекались сочинения основоположников двух самых распространенных систем средневековой ведантистской философии (Шанкары и Рамануджи), с которыми активно полемизировал Свами Дайянанда.

Внимательно штудировалась и литература, созданная современниками реформатора - как его соотечественниками, так и европейцами. Ориенталисты Европы тогда пристально изучали индуизм и сделали много ценных и плодотворных заключений, по большей части сейчас незаслуженно забытых. Немало дополнительных сведений мы почерпнули из трудов европейских миссионеров, рассказывающих о своей деятельности по распространению христианства в Индии, и лиц, близких к ним. Формированию представления о религиозной ситуации в Индии способствовало ознакомление с работами литераторов, публицистов, журналистов, оценивавших ее с позиции людей своего времени и своих профессий. Привлечение периодических изданий прошлого века и записок путешественников было также весьма полезным для уяснения особенностей религиозной практики в Индии.

Интерес к духовному наследию народов этой страны у нас никогда не угасал. Но неспециалисту довольно трудно следить за научной литературой, и нередко в читательских кругах с понятиями "индийская мысль", "индийские религии" ассоциируется некая нерасчлененная "духовность", воображаемое "единое истинное знание". Под "индийской философией" порой

подразумевается комплекс идей и положений самых разных систем без учета специфики их функционирования в различные исторические периоды.

Подобные представления отнюдь не отражают действительной картины движения религиозно-философской мысли. Разумеется, индийская философия обладает определенными общими структурообразующими элементами. Но бесспорно и то, что в Индии существовало всегда, существует и сегодня множество учений, по-разному ставивших и решавших важнейшие мировоззренческие вопросы. Тем более заметны перемены в способе теоретизирования, касающиеся предназначения человека, места религии в обществе в эпоху важных социально-экономических преобразований. Творчество Свами Дайянанды как раз являет собой пример поиска ответов на вопросы, встававшие перед обществом в XIX в.

Многие элементы индийской философской культуры приобретают сегодня особое значение для нас. За идеями Свами Дайянанды о единстве человеческого рода, утверждениями возможности любого человека преодолеть несвободу, соотнесенности его с Высшим Абсолютом стоит естественное для каждого (где бы и когда бы он ни жил) желание существовать, познавать и быть счастливым. Индийская традиция выражает философию бытия формулой "сат чит ананда" - "Бог есть (чистое) бытие, сознание и радость". Это свойственное самой человеческой природе желание оправдывает врожденное право не соглашаться с жизнью зависимой, убогой и безрадостной.

Мы выражаем глубокую признательность научным сотрудникам Института философии, Института востоковедения и Института мировой литературы, а также индийским коллегам, помогавшим на разных этапах написания книги. Мы храним в памяти прекрасные дни, проведенные в библиотеках Индусского университета (Варанаси), Ауробиндо ашрама (Пондишерри), "Арья самадж", Дома Макса Мюллера, Музея Дж.Неру, Литературной академии, отделения Миссии Рамакришны (все - Дели), и понимаем, сколь многим обязаны сотрудникам этих библиотек.

Глава первая. "Я хочу познать йогу и достигнуть освобождения".

В самом конце 1824 г. в небольшом городке Танкора, расположенном в княжестве Морви (Гуджарат), в 14 милях к югу от его административного центра с тем же названием, в семье уважаемого брахмана родился сын Мульшанкар.

Княжество Морви, одно из тех шестисот с лишним княжеств, что к середине XIX в. подпали под власть британской короны, не походило на могущественные владения князей Хайдарабада, Майсора, Кашмира. Это маленькое княжество находилось далеко от Бенгалии, Махараштры и Южной Индии, где британское влияние ощущалось очень сильно. Здесь все было иначе. Многое сохранилось в неприкосновенности, традиции были особенно прочны, неукоснительно соблюдались обычаи предков, религиозные обряды сопровождали каждого от рождения до погребального костра.

О детских годах Мульшанкара известно крайне мало. Нет сведений об имени его первого учителя, трудно сказать, какие черты родителей он унаследовал. И все же существуют достоверные источники о его жизни - в 1875 г. он сам рассказал о себе в публичной лекции в Пуне¹, а через пять лет - в автобиографии для журнала "Теософ"². Автобиографии в Индии вообще считались "ашиштата", т.е. "не соответствующими представлениям о том, как следует себя вести", и очень немногие религиозные и общественные деятели прошлого

¹ *Свами Дайянанда*. Пуна правачан (Лекции, прочитанные в Пуне). Аджмир, 1976.

² *Свами Дайянанда*. Апна джанмачарита (Автобиография). Дели, 1985.

века оставили нам описания своего жизненного пути. Дайянанда долго отклонял просьбы окружающих рассказать о себе, а когда наконец согласился, не назвал ни имени своего отца, ни названия родного города. Объяснил он это так: "Если я воздерживаюсь от того, чтобы назвать имена моих родителей, то делаю это только потому, что мой долг запрещает мне это. Если родные узнают обо мне, они найдут меня, и я должен буду заниматься ими, исполнять их желания, а, значит, буду связан с деньгами. И тогда то святое дело реформ, которому я посвятил всего себя, неминуемо будет разрушено"³.

Тем не менее биографы мало-помалу восстанавливают сведения о его детстве и отрочестве. Особенно обстоятельные жизнеописания подготовили ранние его биографы - Х.Б.Сарда, выросший в семье одного из первых приверженцев учения реформатора и сохранивший о нем даже детские воспоминания (он нес посылки с телом Свами Дайяланды на погребальный костер)⁴, и Д.Мукхопадхья, издавший жизнеописание своего героя в двух томах по четыреста страниц⁵. Д.Мукхопадхья сообщает, что имя отца Дайяланды было Каршааджи Лалджи Триведи, матери - Амрита Бен. Как и другие его предки в нескольких поколениях, Каршааджи Лалджи Триведи владел небольшим земельным участком и занимал незначительную должность в княжестве. Он был ревностным приверженцем индуизма.

Семья, в которой родился и вырос Мульшанкар, принадлежала к подкасте брахманов-самавадинов, весьма почитаемому клану Индии. Они получили свое название от "Самаведы", которую члены этой подкасты должны были изучать (и в течение столетий действи-

³ *Свами. Дайянанда. Алпа джанмачарита (Автобиография). С.9.*

⁴ *Sarda H.B. The Life of Dayananda Saraswati. Ajmer, 1976.*

⁵ *Мукхопадхья Д. Махариши Дайянанда Сарасвати ка дживанчарита (Жизнеописание Дайяланды Сарасвати). Т.1-2. Аджуир, 1953.*

тельно изучали) особенно тщательно. Отец Мульшанкара - брахман и знаток вед - был человеком уважаемым, строго выполнявшим все обряды и предписания индуизма. В восемь лет над Мульшанкаром был совершен обряд упанаяна - наложение священного шнура, один из важнейших 12 ритуалов, через которые надлежит пройти мальчику из брахманской семьи. С этого дня ребенок считается полноправным дваждырожденным, т.е. членом одной из трех высших варн.

В древней Индии после такого обряда мальчика обычно отправляли в дом учителя (отсюда и название церемонии: "упанаяна" - "увод", "отправление"), однако даже в самых ортодоксальных брахманских семьях Северо-Западной Индии прошлого века это правило нередко не соблюдалось. Мульшанкара обучали дома, сперва отец, потом учитель. Понемногу он начал разбирать санскритские тексты, заучивать наизусть ведийские гимны.

Как и многие жители Гуджарата, родители Мульшанкара исповедовали шиваизм. Объект их поклонения - Шива почитается в двух ипостасях: как милостивый, благой, творящий бог и как бог гнева, разрушения, уничтожающий все на своем пути. В посвященных ему храмах он нередко бывает представлен в виде стилизованного изображения лингама (фаллоса), символизирующего его созидательное начало. Корни этих представлений лежат в глубокой древности и восходят к культуре Мохенджо-Даро и Хараппы, датируемых III тысячелетием до н.э. На глиняных табличках и печатях из Мохенджо-Даро встречаются изображения трехликого рогатого существа в позе йога, в которых ученые видят прототип Шивы.

Совершению предписанных ритуалов и церемоний в этом течении индуизма придается большое значение. Считается, что правильное их исполнение способно разрушить "плохую карму", или "очистить" от таких грехов, как убийство коровы, брахмана, рубка священного де-

рева пиппала и др. Обычно обряд должен сопровождаться голоданием. В одном средневековом сочинении говорится: "Нет места, равного Ганге, нет гуру, равного матери, нет бога выше, чем Шива, нет ничего важнее, чем пост, голодание". Число ритуалов велико, иногда называют цифру 175, иногда даже 700. Отправление многих из них связано с днями, когда отмечают особенно важные праздники. К таковым относится, например, Шиваратри (ночь Шивы), который приходится на конец февраля - начало марта. Тогда-то в жизни юного Мульшанкара произошло событие, упоминаемое им самим и всеми его биографами.

Считается, что празднику должно предшествовать голодание в течение 36 часов. Затем верующие собираются в местном храме, посыпают лингам цветами и шафраном, льют на него мед и молоко, кладут рядом сладости и всю долгую ночь не спят, читая шиваистские гимны и отрывки из пуран.

Вечером Мульшанкар вместе с отцом отправился в близлежащий храм, где к тому времени уже собрались почитатели Шивы. Как и полагается, началось дружное пение и чтение пуран. Постепенно, однако, все присутствующие, и среди них отец Мульшанкара и главный жрец храма, погрузились в сон. Мульшанкар же старался держаться - единственный из всех не сомкнул глаз. Вдруг он увидел, что маленькая мышь приблизилась к образу бога, взобралась на него и стала поедать принесенные верующими цветы, фрукты и сладости⁶.

Случившееся потрясло его: всемогущий и всесильный Шива, от которого зависят судьбы людей и который дарит им вечное блаженство, оказался беспомощным перед крохотной мышью? Он и себя самого не в состоянии защитить от осквернения! Может ли этот кусок камня вообще быть великим Махадэвой, хранителем и разрушителем мира?

⁶ *Свами Дайянанда. Пуна правачан. С.111-113.*

Именно с праздника в честь бога Шивы, напишет потом Дайянанда в автобиографии, он стал решительно выступать против идолопоклонства. Тогда он покинул храм и прервал свой пост. Позднее его сторонники будут называть ту ночь Шиваратри-самадхи, т.е. ночь, когда молодому человеку открылось истинное понимание сути мироздания⁷. Эту дату его последователи непременно отмечают - собираются вместе, вспоминают историю жизни учителя, истолковывают основы его учения. Сохранился и тот маленький деревенский храм, с которым связано это событие, его и по сей день посещает много верующих.

Если рассказанное о Шиваратри действительно произошло, что весьма вероятно, то реакция Мульшанкара, надо заметить, вполне соответствовала его характеру. И в юности, и в зрелые годы он мало зависел от мнения окружающих, уверенность в собственной правоте неизменно заменяла ему людское одобрение. Он мог и отказаться от прежнего убеждения, но должен был прийти до этого сам, никто не в силах был заставить его согласиться с тем, чего он внутренне не разделял. Он склонен был все подвергать сомнению, а лишённые здравого смысла, хотя и освященные веками предписания религии рассматривал как нелепые и ненужные.

Тем временем Мульшанкар продолжал занятия и погрузился в изучение религиозной литературы, но от потрясения, испытанного им в храме Шивы, он так и не избавился. Кроме того, два печальных события в его родной семье глубоко поразили его: от холеры умерла его 14-летняя сестра, а вскоре после этого скончался дядя, к которому юноша был очень привязан. И вновь встали мучительные вопросы: что есть жизнь и что есть смерть? Как преодолеть страдания и суетность этого

⁷ *Rai L.L. A History of the Arya Samaj. Bombay, 1967. P.29-38; Видьясагар М. Самскар-самуччайя. Дели, 1980 и др.*

мира? Что является истинным и что должным? Нужно ли стремиться к желаемому?

Обеспокоенные душевным состоянием сына, родители начали настаивать на его женитьбе. Они исходили из традиционно индуистского представления, что жизнь дваждырожденного должна делиться на четыре стадии (ашрамы): на первой он предстает учеником (брахмачарин), на второй домохозяином (грихастха), на третьей - лесным отшельником (ванапрастха), на четвертой - бродячим аскетом (саньясин). Окончив обучение, юноша должен был вступить в брак, создать семью, заботиться о родителях, быть щедрым к странствующим аскетам, в качестве главы дома исполнять необходимые религиозные обряды. А его родители, согласно священным текстам, удаляются от дел и после рождения внука отправляются жить в уединении, чтобы размышлять об истинном и вечном. Завершающую часть своей жизни брахман обязан проводить как саньясин, в странствиях. Ни собственность, ни семья, ни близкие, ни родной дом не должны привязывать его к этому миру. Надлежало готовить себя к скорому расставанию с ним.

Последовательность стадий жизни для правоверного индуиста определялась установлениями священных книг, и нарушать ее считалось нежелательным. Тем не менее возможность перейти сразу от периода ученичества, допустим, к стадии странствующего монаха в принципе не исключалась. Молодым саньясином был выдающийся религиозный философ VIII-IX вв. Шанкара, много юных учеников-саньясинов было и у другого знаменитого философа средневековья - Рамануджи.

Мульшанкар, очевидно, не собирался выполнять волю родителей. Он добился согласия отца отпустить его ненадолго в Варанаси (Бенарес). Противостоять желанию сына побывать в этом священном городе, где достигалось "высшее знание", отец не мог. В XIX в., как в древней и средневековой Индии, Варанаси, или Каши, значил для индуиста приблизительно то же, что Рим для

ревностного католика. Умереть в Варанаси - попасть в обитель богов, утверждали брахманы. Считалось, что в этом центре традиционной учености, на берегу священной Ганги сидят настоящие пандиты, свободно владеющие божественным санскритом, знающие наизусть священные тексты и комментарии к ним. Здесь писал свои философские трактаты великий Шанкара, здесь, прямо на гхатах, ступеньках, ведущих к воде, выступали основоположники вероучений.

Мульшанкар, конечно, попал в Варанаси, но не тогда, а гораздо позже, будучи уже известным реформатором индуизма. Он не побоялся в этой "цитадели индусской ортодоксии" бросить вызов бенаресским пандитам - обратился к ним с предложением провести публично ученый спор, возродить традиции диспутов древней и средневековой Индии, выяснить через прямой обмен мнениями истины по различным религиозным проблемам. Он смело парировал самые каверзные вопросы знатоков священных текстов и нередко побеждал в спорах, хотя зачастую нужно было "прибегать к помощи полиции, чтобы предотвратить потасовку"⁸.

Пока же молодой человек, которому незадолго до того исполнился 21 год, отправился к пандиту в соседнюю деревню. А уже из его дома он выскользнул потихоньку ночью, за три часа до рассвета, стараясь никому не попасться на глаза.

Что ждало юношу за порогом родительского дома в Индии середины прошлого столетия? Страна находилась под властью англичан. К концу XVII в. Ост-Индская компания овладела несколькими опорными пунктами и укрепленными фортами на побережье. Строились новые города: Мадрас на Юге был основан в начале XVII в., Калькутта - на северо-восточном побережье - в конце того же столетия, в середине века португальцы передали Компании Бомбей. После битвы при Плесси

⁸ *Max Muller F. Biographical Essays. L., 1884. P.168.*

(1757 г.) ей покорились многие северные и центральные территории. Ситуацию изменило мощное восстание индийцев 1857-1859 гг., Ост-Индская компания передала свои обширные владения британской короне. Теперь управление Индией осуществлялось от имени английского парламента.

Британское завоевание привело к разрушению структуры индийского общества. В стране зарождается промышленность, создается единый внутренний рынок, формируются новые группы и сословия - компрадорская буржуазия, мелкие чиновники, состоящие на государственной службе, адвокаты и лица свободных профессий. Знакомство с европейской культурой все более углубляется.

И европейский мир с конца XVIII в. уже намного больше знает об Индии, ее культуре - литературе, философии, религии. Подавляющая часть населения исповедовала индуизм, но выяснилось: определить, что понималось под этим вероучением, было достаточно сложно. Специфика его сравнительно, скажем, с христианством, бросалась в глаза европейцам. В конце 60-х годов прошлого века крупнейший ориенталист Ф.Макс Мюллер писал: "Вряд ли есть другая такая религия, чью священную литературу и внешнюю обрядность изучали с большим вниманием, чем современный индуизм, и все же очень трудно представить убедительное и внятное описание индуизма"⁹. Трижды посещавший Индию известный русский индолог И.П.Минаев (1840-1890), для которого религиозная жизнь стран Востока всегда была предметом особого интереса, еще в 70-е годы прошлого столетия отметил: "... не следует полагать, однако же, чтобы индуизм составил одну религию: это собирательное имя для самых противоположных учений, сект, расколов"¹⁰. Возможно, современный чешский ученый

⁹ *Max Muller F. Chips from a German Workshop. Vol.1. L., 1867. P.XVI-XVII.*

¹⁰ *Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Ч.2. Спб., 1878. С.49.*

Д.Збавител занимает крайнюю позицию, утверждая, что "никому в Индии и в целом мире не удалось пока дать удовлетворительное определение (индуизма. - О.М.), а в вопросе о том, что именно относить к индуизму, существуют большие расхождения"¹¹, но бесспорно, что исторически сложившаяся "широкозахватность", "многопластовость" этой религии нередко ставят человека западной культуры в тупик. Ей, как известно, свойственен полиморфизм, она объединяет разнообразные течения, секты, школы, не связанные друг с другом. В ходе своей эволюции она поглотила и часть аборигенных верований. (Последователей различных направлений индуизма можно различить даже по внешнему виду: так, вишнуиты на лоб наносили вертикальную, шиваиты горизонтальную полоски, а шактисты - обычно символ соединения Шивы и его супруги Шакти. Каждая секта, в свою очередь, имела собственные знаки (переплетение полосок, точек и т.д.). Таблицы всех таких знаков в 1810 г. составил англичанин Э.Мур. Любопытно, что проверенная через 150 с лишним лет, в середине 60-х годов XX века, она в принципе не изменилась, лишь добавились знаки нескольких новых сект¹²).

Тем не менее, существуют, несомненно, единые основания индуистского мировидения и мироощущения, те представления, которые разделяются всеми адептами данного вероучения. В самом популярном изложении они сводятся к убеждению, что человек смертен, но душа его нетленна: она проходит долгий круг перерождений (сансара), продвигаясь по "лестнице живых существ" и воплощаясь в образе другого человека (более высокого или более низкого статуса), животного либо растения. Определяется это "законом кармы", возмездия - воздаяния за поступки и деяния, совершенные в прошлой жизни.

¹¹ Боги, брахманы, люди. М., 1969. С.3.

¹² Насенко Ю.П. О религиозных знаках индуистских сект // Народы Азии и Африки. 1966. № 3.

Поведение любого индивида регулируется его дхармой - обычно понимаемой как комплекс моральных норм и правил, которыми он должен руководствоваться каждодневно и которые прежде всего зависят от его места в иерархически организованном обществе. Праведные, добродетельные поступки, следование своему долгу - непереносимое условие, соблюдение коего помогает выйти из круга перерождений в суетном и полном страданий мире. Когда душа постигает свою истинную сущность, ей открывается мир чистого бытия, сознания и радости (сат, чит, ананда). Достигший глубинного уровня сознания человек теряет связь с пространством и временем, находит полную, всеобъемлющую свободу. Мокша, или мукти, - "освобождение", цель каждого истинного индуиста - своего рода итог неустанной работы над самим собой, собственных усилий по продвижению к высшему благу. Не каждый появившийся на свет подготовлен к этому, "среди тысяч людей едва ли к совершенству один стремится", - говорится в "Бхагавадгите" (VII,3).

Реформация религии начинается с сомнения, с поисков ответов на вопросы: что есть авторитет? Является ли традиционно сложившееся понимание истинным? Что считать праведным поведением? Что представляет собой дхарма, поддерживающая все сущее, без чего мир неминуемо разрушился бы? Допустимо ли связывать себя только со своей кастой, и может ли человек выполнить свое предназначение иным, нетрадиционным способом?

Молодой искатель истины не чувствовал себя вправе вести жизнь домохозяина. Сомнения мучили его, желанная ясность сознания и душевный покой не приходили, он ощущал, что у него другая судьба, другой долг. Он чувствовал недоверие к традиционным путям почитания богов, к неукоснительности соблюдения обрядов, к идолопоклонству, практиковавшимся столетиями. Ему казалось неоправданным всегда прибегать к

помощи брахманов, считать любого из них носителем "высшего знания". Что можно противопоставить этому? Мульшанкар и сам не знал. Он чувствовал, что ему нужно общество аскетов, саньясинов, тех, кто годами копил мудрость, кто многое познал и многое понял. Значит, нужно было искать их.

Первые попытки увидеть мир своими глазами обернулись неожиданностью. Мульшанкара сразу же обобрали те самые странствующие аскеты, к общению с которыми он так стремился, - с него, спящего, сняли золотое кольцо и отняли вещи, которые он взял из дома. Но ничто не могло поколебать упорного юношу. В 1846 г. он вступил в монашеский орден последователей Чайтаньи и принял новое имя Шуддха-Чайтанья - Чистая Мысль. Не похоже, впрочем, что члены этого ордена произвели на него большое впечатление. В одиночестве бродил он, переходя с места на место, избегая больших городов и знаменитых центров паломничества: он еще недалеко ушел от родительского дома и опасался, что его силой вернут назад. Так и случилось - встретившийся ему отшельник из родных мест рассказал отцу беглеца, что видел его. Тот приехал с солдатами, которые схватили молодого человека и взяли под стражу. Это было последнее свидание с отцом - ночью юноше удалось бежать, и к утру он уже был вне пределов досягаемости. Никогда потом он не высказывал сожаления по поводу того, что так и не увидел больше родителей. Правда, пишут, что однажды, тоскуя о матери, он сосредоточился и узрел ее "внутренним оком", но никто не слышал от него сетований на свою судьбу.

Шуддха-Чайтанья перестал существовать в 1848 г.: он стал членом ордена саньясинов Сарасвати (один из десяти орденов, основанных Шанкарой). Переход в саньясины для индуиста - событие большое и важное: человек кардинально меняет жизнь, как бы становится другим. (Свами Вивекананда, например, писал соотече-

ственнику: "... тогда еще, в моей предыдущей жизни...", а издатель в сноске поясняет европейскому читателю, что речь идет о времени, когда Свами Вивекананда не был саньясином). Теперь у него нет семьи, и родные, даже зная, что он находится где-то поблизости, не подойдут к нему. Он не должен готовить себе еду, есть мясо и может питаться овощами и фруктами, причем ему, бескастовому, безразлично, от члена какой касты принимать подношение. Саньясин не должен разводить огонь (огонь горит внутри него - это его дыхание), он приносит ему жертву всякий раз, как принимает пищу. В новой жизни надлежит отказаться от мысли о каком бы то ни было благополучии и мечты о сыновьях.

Девять специальных жертвоприношений предкам совершил Шуддха-Чайтанья и одно из них для себя самого, словно за умершего. В последний раз разжег он огонь, проглотил пепел, вдохнул священный дым, выбросил те немногие вещи, что у него были, отбросил священный шнур, выбрил голову, оставив на ней только прядь, окунулся в воду, сделал несколько символических шагов по земле и три раза произнес: "Ом, бхух саньястам майя" ("Мною сотворена саньяса"). Теперь он утратил все связи с миром.

Пятнадцать лет, с 1846 по 1860 г, Дайянанда странствовал по Индии. Он двигался с севера на юг и с запада на восток, искал места, где жили знаменитые пандиты, мудрецы и наставники, желая узнать у них то, что они уже постигли, подходил к ним "с жертвенным топливом в руках", "припадал к ногам учителя" и как скромный, робкий, незнающий, несведущий, задавал вопросы. "Я хочу познать Йогу и достигнуть освобождения"¹³, - говорил он.

А что вынес из родного дома сам будущий автор дюжины книг по различным вопросам теории и прак-

¹³ Цит. по: *Видьявачаспати И.* Махариши Дайянанда. Дели, 1975. С.17.

тики индуизма? В "Автобиографии" он сообщает, что уже тогда неплохо знал четыре веды, изучал труд "Нирукта" грамматиста Яски (V в. до н.э.), одного из самых ранних комментаторов "Ригведы", давшего этимологическое толкование трудных слов, имен и названий, упоминает "Законы Ману" и некоторые классические религиозно-философские системы (даршаны). По сравнению со всем громадным корпусом индуистской литературы это не так уж много, хотя важно, что такими авторитетными текстами, как веды, он занимался с детства и, без сомнения, заучивал гимны наизусть.

Последующие годы, особенно годы странствий, он посвятил углубленному изучению индуистского духовного наследия, в первую очередь "священного писания". Под ним понимают группу ведийских текстов, охватывающую четыре самхиты - сборники гимнов, молитв и заклинаний ("Ригведа", "Яджурведа", "Самаведа" и "Атхарваведа"), примыкающие к ним брахманы (пояснения к гимнам и ритуалам), араньяки ("лесные" книги для отшельников) и упанишады - сочинения скорее умозрительного, чем мифологического характера. Всю эту группу называют шрути (букв."услышанное") и рассматривают как результат божественного откровения, воспринятого древними провидцами-риши и переданного ими людям.

Труды Дайянанды полны ссылок и на "священное предание" - смрити (букв."запомненное"). Сюда относятся две эпические поэмы: "Махабхарата" (куда входит "Бхагавадгита") и "Рамаяна", пураны - сборники преданий и мифов, дхармашастры - трактаты, регулирующие политическую, религиозную и общественную жизнь, и другие сочинения.

Что касается религиозно-философских систем, то, по мнению индийских биографов Дайянанды, он еще в родительском доме познакомился с мимансой; о самой влиятельной мировоззренческой системе - веданте, которую иногда называют "философским сердцем" инду-

изма и которая в средневековье получила наибольшее распространение в стране, у него, вероятно, были лишь общие представления. В дальнейшем он уделил ей много внимания. Как сообщает сам Дайянанда, он примерно до 1849 г. углублял знание веданты в разных местах и у разных учителей. Почти два года провел он в обществе саньясинов неподалеку от Бароды, тщательно вчитываясь с ними в ведантистские тексты, еще один год посвятил их изучению в маленьком местечке Чанода Каньяли. Позднее он напишет: "Когда я раньше изучал веданту, я только в некоторой степени соглашался с ней, и вот сейчас проблема получила решение - я в полной мере осознал тождественность моего "я" "Высшему Брахману"¹⁴, т.е. смог интуитивно проникнуть в суть положений этой системы. Со временем позиции его менялись, и к середине 70-х годов именно адвайта Шанкары станет объектом его резкой критики.

В те же годы странствий Дайянанда тщательно изучал йогу, обладавшую в его глазах большой притягательной силой. Потом он тоже выскажет несогласие с онтологическими основаниями йогических школ, возникших в глубокой древности и постепенно объединившихся вокруг того направления, что приблизительно в III-V вв. теоретически оформилось в "Йога-сутрах" Патанджали. Практико-аскетический опыт всегда был значим для последователей этой системы. Ее цель способствовать достижению человеком особого состояния, когда "останавливается" поток внешних впечатлений путем прекращения всех функций ума. После того, как он "очистится" и станет совершенно спокойным, ясным, возможно проникновение в истинную реальность своего "я" как бессмертного духа, отличного и от ума, и от тела.

Видный индийский историк философии С.Н.Дасгупта писал о йогической практике так: "Теория

¹⁴ *Свами Дайянанда. Апна джанмачарита. С.32.*

ментальных состояний, которые можно изменить нашими собственными усилиями, очень оригинальна, и пока неизвестно, была ли какая-нибудь другая страна, кроме Индии, где бы осмыслялась такая возможность. Я беседовал со знаменитым психологом доктором Зигмундом Фрейдом, и он во время нашей долгой беседы выразил удивление по поводу того, что это вообще считалось возможным, но признал, что подобный опыт всегда проделывался и потому было бы рискованно отрицать его возможность¹⁵.

Свами Дайянанда, если верить его индийским биографам, постоянно искал настоящих йогинов и, очевидно, находил их. Во всяком случае, его Йогическая подготовка не оспаривалась никогда. При жизни реформатора рассказы о его йогических способностях были весьма распространены. Говорили, что он мог выводить из организма яд, обладал особым даром предвидения, что его видели "летающим в воздухе в позе лотоса". Впрочем, и сами авторы этих описаний относятся к чудесным способностям Свами Дайянанды достаточно скептически.

В этой связи уместно вспомнить слова Ф.Макс Мюллера, современника Дайянанды, откликнувшегося на его смерть специальной статьей, в которой, касаясь, в частности, стремления Дайянанды в молодые годы найти "сведущих йогинов", трезво заметил: "... известно, что в гималайских лесах в уединении живут отшельники и некоторые из них достигли больших знаний, а иные могут делать фантастические вещи. Но так же хорошо известны их книги и йогическая практика, которой они следуют, ничего тайного в ней нет"¹⁶. Ф.Макс Мюллер имел в виду перевод "Йога-сутр" Патанджали, подготовленный к изданию Д.Баллантайном и вышедший в 1852 г. Европейский ориенталист тут же подчеркивал,

¹⁵ *Dasgupta S.N. Philosophical Essays. Delhi, 1982. P.II.*

¹⁶ *Max Muller F. Biographical Essays. L., 1884. P.177.*

что названное сочинение производит впечатление безусловно подлинного труда, но ставил под сомнение "йогические совершенства" Свами Дайянанды. Последний не задавался вопросом о достоверности йогического опыта, он стремился освоить технику йоги с максимальной полнотой. "Я получил практические уроки по этой великой науке (йоге. - *О.М.*) от саньясинов", - пишет он в одном месте автобиографии; "я учился у них самым разным видам и методам йоги"; "я практиковал йогу в одиночестве, в джунглях Чанди", - сообщает он дальше¹⁷.

Там же Свами Дайянанда упоминает и об учении вамамаргинов ("сторонники левой руки") - приверженцев шиваистского тантризма, обычно мало доступного широким слоям верующих. Наивысшим среди всех богов они считают женское божество и признают в качестве путей поклонения ему так называемые пять М - т.е. мясо, вино, рыбу, наркотики и любовное соединение (все эти слова в санскрите начинаются на букву М). Потом Дайянанда скажет, что их учение сразу произвело на него отталкивающее впечатление¹⁸. Первое, с чем он столкнулся, была общая трапеза, за которой подавалось мясо, запрещенное предписаниями индуизма для саньясинов и обычно не употребляемое вегетарианцами-брахманами. Все же подробности об этом учении, которые он приводит в автобиографии и в своем труде "Сатьяртха пракаш", заставляют усомниться в том, что от его приверженцев он отошел сразу. Засвидетельствовано к тому же, что ему понадобилось два года, чтобы отвыкнуть от наркотиков. Правда, не все авторы связывают его пристрастие к бхангу (наркотическому напитку) с данным учением. Прем Лата, например, полагает, что он мог привыкнуть к нему в родных местах;

¹⁷ The Autobiography of Dayananda Saraswati. Manohar, 1987. P.34-35.

¹⁸ Theosophist. Madras. December 1879. P.66-67.

бханг нередко употреблялся и шиваитами, к которым принадлежала его семья.

Дайянанда многое почерпнул из бесед с теми, у кого во время пятнадцатилетних странствий искал "истинное знание", хотя далеко не обо всем он поведал в автобиографии. В его жизни немало тайн - так, неясно, где он был в годы восстания индийцев (1857-1859). Ни одного упоминания не встретишь у него о борьбе, что велась тогда с британскими завоевателями. Биография, подготовленная им для теософского журнала, содержит лаконичные строки о том, что в 1857 г. он находился на берегах р.Нармады. Его последователи часто строят интригующие догадки: если в годы восстания он был в том месте, значит, играл там видную роль, ведь в этом районе тогда происходили серьезные столкновения с англичанами. Более того, наверное, Дайянанда являлся одним из тех, кто разрабатывал план действий, может быть, он и был связным между повстанцами и Нана Сахибом.

Документальных подтверждений активного участия Свами Дайяранды в антибританских выступлениях пока что нет. Проведенные некоторыми авторами исследования по архивным материалам не выявили данных подобного рода. Однако этот вопрос до конца не решен.

Обучение у знаменитых пандитов, беседы с толкователями вероучения, разумеется, много дали будущему реформатору. Но помимо этого он увидел Индию - побывал в древних монастырях и священных городах, посещал кумбхамелы - знаменитые религиозные праздники, отмечающиеся раз в 12 лет, когда солнце стоит под знаком Овна, а Юпитер - под знаком Водолея и когда к месту слияния священных рек Ганги и Джамны устремляются тысячи верующих. Он присоединялся к шумным процессиям паломников, спешивших окунуться в воды священных рек, шел за колесницами, на которых были установлены изображения богов и богинь, проходил через дворики почти заброшенных храмов, где хра-

нились огромные повозки для богов, трезубцы, чакры и палицы небожителей. Он обходил пещеры, где годами в полном одиночестве жили отшельники; ему указывали на скромную хижину, в которой, как говорили с почтением окружающие, вот уже несколько лет обитал знаменитый подвижник: никто никогда не видел и не слышал его, но ночами оттуда доносились возмущенные голоса и неистовая перебранка. Дайянанде показывали фокусы странствующие факиры, которые уверяли, что им доступно высшее знание и что они повелевают силами природы. Он смотрел на статую бога, висящего в воздухе без какой-либо опоры, и слушал рассказ о правоверном пилигриме-брахмане, попросившем денег у одного купца; тот дал ему чек, написав на нем "оплатит Шри Кришна", и деньги в самом деле появились, когда брахман предъявил эту бумагу изображению Кришны в храме.

Рядом с Дайянандой в каком-нибудь вишнуитском храме сидели почти в полной темноте почитатели Рамы и, с трудом разбирая текст, читали вслух его жизнеописание. Они намеренно устраивались в самом неосвященном месте, дабы любимый бог знал, что им ничего не жаль для него, а уж тем более своего здоровья. Он наблюдал, как много жертвенного масла льется каждый день на изображения богов; в результате чего за десятилетия каменные статуи стали совершенно черными, закопченными, лоснящимися от жира. Дайянанда посетил, казалось бы, все, что можно посетить в Индии, - был на самом севере страны, куда редко доходят паломники: мало кто может похвалиться, что видел знаменитый храм Бадринах, только несколько месяцев в году доступный взору; замерзал в снегах Гималаев, на границе Индии, и дорога в Тибет лежала перед ним.

Впечатление в целом было удручающим. Места паломничества, священные реки, пруды и роции выглядели отвратительно. Повсюду царила алчность, недоброжелательство и корыстолюбие. Ссоры нередко переходили в

потасовки - выясняли, кто первым должен войти в священные воды. При этом верующие считали, что омовение очистит их от скверны. Быть может, - думал Дайянанда, - все они поклоняются ложным богам, этим идолам, кускам дерева, камня, глины? Они разъединены, каждая группа говорит о своем боге, ищет в священных текстах подтверждения истинности собственного понимания путей к "освобождению" - правильно ли это? Между ними отсутствует согласие, они далеки друг от друга. Возможно, им надо понять, что в стране есть единая религия, явленная великими мудрецами древности и теперь позабытая всеми.

Его не оставляла мысль, что, пожалуй, брахманы из-за своекорыстия намеренно запутывают верующих нелепыми рассказами, скрывают то, что написано в священных книгах. Присвоили себе роль единственных толкователей основ вероучения, а их трактовки вед не имеют ничего общего с правильным их толкованием: средневековые трактаты, на которые они опираются, полны всяческого вздора и далеки от подлинного содержания текстов. Прочитав как-то раз книжку по медицине, где описывалось строение внутренних органов тела человека, Дайянанда выловил труп из реки и вскрыл его, через полчаса он бросил труп и книжку в воду: реальная картина совершенно не соответствовала тому, что было в книге с диаграммами чакр и лотосов, разъясняющей тантрическое учение о кундалини - жизненной силе, скрытой в человеческом теле¹⁹.

А алчность жрецов! Где те благородные брахманы древности, что превыше всего ставили стремление к знанию? Почтенный махант, глава монастыря, как-то раз прямо предложил Дайянанде остаться с ними, соблазняя его богатством, которое достанется ему после смерти маханта! А отношение к неприкасаемым! А пол-

¹⁹ Autobiography of Swami Dayananda Saraswati /Ed. by K.C. Yadav. Delhi, 1987. P.44.

ное отсутствие здравого смысла во многих обычаях, освященных индуизмом! Эта религия в том виде, в котором ее исповедовали соотечественники, - результат деградации великого древнего учения. Она нуждается в очищении, нужно восстановить истинную веру предков, заново перечитать священные тексты, показать брахманам, сколь нелепы их рассуждения, и лишить их права монопольно владеть великой истиной. Такие мысли не покидали Дайянанду.

Ощущение необходимости больших перемен крепло в нем. Казалось, что где-то есть люди, думающие так же, но ближе, чем он, стоящие к истине. За пятнадцать лет странствий не нашлось из встреченных им ни одного, кого он захотел бы назвать своим гуру, единственным учителем. Это очень тяготило его: гуру должен быть у каждого, иначе ищущий истину не достигнет совершенного познания, ибо еще не готов к этому - так утверждает индуистская традиция. Дайянанда был в смятении, подумывал даже о смерти где-нибудь в снегах Гималаев²⁰, но все же его не оставляла надежда найти наставника и с его помощью получить истинное знание. Он обрел такого гуру в Центральной Индии, в Матхуре.

Дайянанда пришел к учителю уже зрелым человеком: ему было 36 лет. Он был крепок (болезни и недуги не беспокоили его), дороден и ростом намного превосходил соотечественников. Сейчас его приверженцы не преминут сообщить в разговоре, каким сильным был реформатор: мог остановить лошадь на скаку и поднять колесницу. Он не привык скрывать свое мнение, несогласие выражал тотчас же, не предавался неразумному гневу, но и не стремился подобрать в разговоре смягчающие выражения. Но в Матхуре вместе с мальчиками-подростками в учении у слепого Данди Вирджананды (1797-1868) он провел почти три года. Наставник полагивал здоровяка Дайянанду, который с гордостью по-

²⁰ *Свами Дайянанда. Пуна правачан. С.115.*

казывал два шрама - на лбу и на руке и просил колотить его палкой, а не рукой, дабы тот не слишком утомлялся. На картинках Вирджананда изображался традиционно: не просто щуплый, а бесплотный старик с пучком волос на голове, полуобнаженный, сидит в позе лотоса перед Дайянандой, почтительно протягивающим ему последнее подношение, традиционный дар ученика в благодарность за обучение.

Вирджананда был, безусловно, личностью неординарной. Он потерял зрение шестилетним ребенком после оспы и вскоре лишился родителей. Жизнь его была тяжела, но изучение санскритской литературы доставляло мальчику огромную радость. Он всецело посвятил себя этим занятиям. Его собственное ученичество длилось долго в соответствии с некогда широко распространенной, а сегодня только кое-где сохранившейся практикой.

Как идеальная такая практика действительно описана в индийской литературе, но вряд ли в реальной жизни ей следовали часто. Согласно предписаниям, мальчик должен находиться в доме учителя с первого и до последнего дня обучения и по мере сил выполнять домашние работы; таким образом, его обучение ничего не стоило близким. Допускался и несколько иной вариант: учитель не берет вознаграждения от семьи ученика, но средства существования воспитаннику обеспечивают остальные члены общины, а именно: в одном доме он обедает, в другом получает старую одежду, а жилье ему бесплатно предоставляет третий член общины.

Так устроился и Свами Дайянанда. Один из жителей Матхуры поместил его в закутке местного храма, другой отдавал поношенную одежду, третий снабжал овощами, четвертый ежемесячно выдавал одну рупию на свечку, чтобы тот мог заниматься еще и по ночам. Позднее, став известным религиозным деятелем, окруженным почитанием последователей, Дайянанда не раз вспоминал, как он бегал тогда по Матхуре с сосудом в

руках в ожидании подаяния. И на книгу, что была нужна ему тогда, деньги учитель собрал по подписке.

Наставник славился своим знанием санскрита, ученики стекались к нему со всей Индии. Рассказывали, что он обладал феноменальной памятью; как-то еще юношей он услышал, как читал трактат по грамматике брахман из Южной Индии. Слепой попросил произнести текст еще раз, а затем повторил его полностью, не сделав ни одной ошибки. Его называли Праджначакшусвами, т.е. "видевшим истину своими глазами". Если в Матхуру приезжал важный гость, его обязательно вели к Свами Вирджананде, чтобы похвалиться перед гостем образованностью земляка.

В индуистской литературе Вирджананда ценил только древние ведийские тексты и комментарии к ним. Более поздние сочинения, особенно комментаторские труды средневековья и современного ему периода, он считал откровенной фальсификацией. Пишут, что к пуранам он относился столь пренебрежительно, что демонстративно подложил толстый том "Бхагавата-пураны" как подставку под сломавшуюся кровать. Дайянанду он взял в ученики не сразу - потребовал от него сначала бросить в реку все те учебники санскрита, что были написаны современными авторами. Индуизм виделся ему всроучением единым и монолитным, основы которого, по его убеждению; зафиксированы в ведах; нужно лишь правильно прочитать их и показать, как ложны трактовки текстов, предлагаемые сейчас брахманами.

Подобный подход к "священному писанию" и "священному преданию" был близок смутным, еще не совсем осознанным мыслям Дайянанды. Их беседы о том, что индуизм нуждается в очищении, длились часами. Счи понимали друг друга, и слепой брахман постарался заставить любимого ученика досконально изучить оригинальные санскритские тексты. Чтобы понять источники, Свами Дайянанда должен был прежде всего

углубить познания в санскритской грамматике, и помощь гуру была для него поистине бесценной. Сутры грамматиста Панини штудировались тщательно (позднее Свами Дайянанда написал комментарий к ним), прорабатывались различные толкования гимнов, предложенные в древности. Учитель убедил Дайянанду, что современная практика индуизма есть искажение великого ведийского наследия. Об этом Дайянанда думал и раньше, но теперь он мог представить истинную и ложную трактовку священных текстов.

Знание санскрита имело для будущего реформатора огромное значение. Он так и не сумел овладеть английским, иногда переходил на язык гуджарати или хинди, ибо понимал, что его учение должно быть доступно самым широким слоям населения. Но санскрит был очень нужен: иначе было бы сложным доказывать знатокам вероучения, что только его собственное понимание ведийских истин бесспорно. ("Санскрит и почет в Индии нераздельны. Если вы знаете санскрит, никто не посмеет сказать что-нибудь против вас"²¹, - говорил в конце прошлого века Свами Вивекананда). Если Свами Дайянанда мог изъясняться на санскрите, мало приспособленном для живой разговорной речи и очень сложном по грамматике, то нетрудно понять, сколь глубоки были его познания.

Допустимо утверждать, что Дайянанда был одним из самых крупных знатоков философии индуизма. Его труды - свидетельство огромной предшествующей работы; она обеспечила ему убедительность аргументов в полемике с ортодоксальными брахманами.

В Индии образованность ценилась всегда, и традиция изустной передачи текстов не прекращалась. На дискуссиях, скажем, по вопросу об идолопоклонстве в Варанаси, куда местные пандиты могли приходить без

²¹ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol.7. Calcutta, 1947. P.222.

текстов вед, полагаясь только на свою память, Свами Дайянанда оказывался достойным противником. Ему не приходилось подвергаться критике со стороны ортодоксов за неосведомленность в тонких вопросах вероучения (как позднее Махатме Ганди), он сам способен был доказывать текстуальные несоответствия в их трактовках. И затруднений в поисках примера в обширном корпусе индуистской литературы у него не было.

Иное дело, как далеко отходила его мысль от традиционных положений и как часто, настаивая на том, что лишь его толкование "священного писания" единственно верно, он вкладывал в него совершенно новое содержание, обусловленное требованиями времени.

Глава вторая. "Мир скован цепями предрассудков и неведения".

В мае 1863 г. Дайянанда простился со своим наставником. По традиции, завершение обучения отмечается особым обрядом - дакшиной, благодарностью ученика за полученные знания. Вирджананда дал последние наставления и сказал, что ждет от своего ученика много. Имелись в виду не деньги или ценности, они мало интересовали его: торжество учителя заключается в успехе тех, кто у него учился, а слава воспитателя - знаменитого и достойного человека - значила в Индии всегда немало. Теперь из Матхуры уезжал тот, кого вскоре стали называть "индийским Мартином Лютером", кто приобрел известность признанного реформатора индуизма, ищущего блага не для одного себя, а для всех верующих, стремящийся к установлению достойной, праведной и благородной жизни.

До конца своих дней называл он себя учеником Свами Вирджананды.

Позднее в Матхуру он приезжал несколько раз. В 1866 г. подарил наставнику свою первую печатную работу, посвященную критике религиозного сектанства. Но его не будет рядом с Вирджанандой при кончине старца в 1868 г., и он узнает о его смерти не сразу. Говорят, что, услышав горестную весть, Дайянанда произнес: "Закатилось солнце санскритской грамматики".

Покинув Матхуру, Свами Дайянанда переехал в Агру, где провел полтора года. Он не прекращал изучение ведийских текстов, возвращался к ним снова и снова, но круг его интересов заметно расширился. Он начал знакомиться со священными книгами ислама и христианства, читал Коран и Библию.

Из Агры Свами Дайянанда перебрался в Гвалиур, потом в Джайпур и Аджмир. Он жил по несколько месяцев чуть ли ни во всех больших и малых городах Северо-Западной Индии. Потом он посетил и остальные районы страны; считается, что единственным крупным городом, где не побывал этот энергичный и неутомимый человек, так непохожий на обычного саньясина, был Мадрас. Порой он переезжал с одного места в другое на поезде, останавливался в каждом населенном пункте и разъяснял собравшимся смысл и значение священных книг. Люди окружали его постоянно, день его был предельно загружен встречами и беседами, дискуссиями и спорами. Слушатели его были самые разные - и представители британской администрации, и образованные адвокаты, и неграмотные мусорщики. Это был период активной проповеднической деятельности и дальнейших размышлений.

Облик Свами Дайянанды запечатлевался в памяти каждого, кто видел его хотя бы раз. По словам современников, "он менее всего походил на аскета", и это было правдой: образ кроткого, смиренного, спокойного и равнодушно взирающего на все подвижника совсем не соответствовал образу неистового проповедника. "Наружность Дайянанда поразительная: громадный рост, бледная (скорее европейская, нежели индийская) смуглость, большие черные искрометные глаза и длинные черные с проседью волосы. Голос у него чистый, звучный, способный передавать оттенки всякого внутреннего чувства, переходящий от нежного, почти женского шепота, увещевания, до громоподобных раскатов гнева против злоупотреблений и лжи презренного жречества"¹, - писала Е.Блаватская, видевшая его в те годы. Он был не похож ни на кого, - отмечали многие. Его отличала "спиритуальная практичность" или, быть может, "практическая спиритуальность", как сказал о нем позд-

¹ *Радда-бай. Из пещер и джунглей Индостана. М., 1883. С.28.*

нее Ауробиндо Гхош. И он верно подметил характерные черты личности реформатора. Свами Дайянанда стремился воплотить в жизнь то, к чему пришел в своих исканиях; бесплодные рассуждения, не подкрепленные практическим действием, ему всегда были чужды. Если он занялся утверждением новых подходов к индуизму, то отдавался этому решительно и самозабвенно, страх и сомнения были ему чужды, он твердо верил в будущее древнего вероучения и надеялся видеть его преображенным. Дайянанда был уже достаточно известен, познал успех и наслаждался минутами торжества и славы, когда в одном маленьком городе приверженцы его учения предложили ему занять самое почетное место на слоне под балдахином, а дюжина всадников сопровождала эту процессию. Но зачастую он сталкивался и с другим к себе отношением: ортодоксальные брахманы встречали его проповеди с негодованием; предпринимались первые попытки покушения на его жизнь.

"Мраморное изваяние не оставалось бы спокойнее Дайянанда в минуты самой ужасной опасности. Мы один раз видели его на деле: отослав всех приверженцев своих и запретив им следовать за ним либо заступаться за него, он остановился один пред разъяренную толпой и спокойно смотрел в глаза чудовищу, готовому прыгнуть и разорвать его на куски"², - рассказывала Е.Блаватская. Впрочем, он и сам с легкостью пускал в ход посох саньясина, когда не видел другого способа убедить оппонента, а уж такие слова, как "глупец", "дуралей", "болван", свободно срывались с его языка. Он мог вышибить дверь, когда, приходя на заранее договоренное место дискуссии, обнаруживал, что его не ждут или не рады.

В 1867 г. он готовился к большому событию: в Хардваре должна была состояться кумбхамела, и Свами Дайянанда надеялся, что многие услышат его на этом

² *Радда-бай*. Из пещер и джунглей Индостана. С.29.

большом религиозном празднике, куда стекаются верующие со всех уголков страны. Это было его второе посещение кумбхамелы в Хардваре. В 1855 г. он, молодой человек, во многом сомневающийся и не ведающий, где найти "знающих" людей, спрашивал всех, с кем встречался, слушал одного, внимал другому, просил объяснить познанное третьего... Теперь он был уверен, что пути к "спасению" для него ясны и надо просветить тех, кто еще заблуждается.

Хардвар находится близ того места, где Ганга выходит из ущелий на равнину. Река разбивается здесь на множество мелких потоков, омывающих небольшие островки. На противоположной стороне - живописная равнина с зелеными холмами и старыми храмами на их вершинах. Пилигримы встречаются в основном на набережной, священных ступенях, гхатах, они ведут к воде, и считается, что на них верующий может увидеть следы самого бога Вишну. Рядом расположен главный храм, и окунуться в воды Ганги, совершить пуджу (богослужение) и одарить жрецов - это то, за чем сюда стекаются верующие со всей Индии. Дайянанда прибыл в Хардвар за месяц до начала большого торжества и разбил палатку в трех милях от города. У него было время убедиться, что за прошедшие годы здесь ничего не изменилось.

Многие центры паломничества возникли в глубокой древности. Обычно это целый комплекс священных храмов и памятных мест: в одном, к примеру, согласно традиции, в детстве играл младенец Кришна - аватара бога Вишну, в другом некогда жил Рама - тоже аватара Вишну - со своей женой, преданной Ситой. Важную часть паломничества составляет так называемая *прадакшина* - обход всех подобных мест. Считается, что в Варанаси этот маршрут занимает дней шесть, и верующий проходит по городу около 36 миль. Гораздо длилнее паломничество по берегам священной Ганги -

целых шесть лет; верующие идут от истоков до устья вниз по правому берегу священной реки.

Кумбхамелы проводятся в четырех традиционных центрах - помимо Хардвара в Праяге (современный Аллахабад), Насике и Уджайяне. Праздник отмечают каждые три года в одном из городов, по стране образуется как бы единый круг паломничеств, и раз в 12 лет торжество приходится на один и тот же город. Это большая кумбхамела, а бывает еще и более грандиозная - один раз в 144 года.

Многие путешественники и пилигримы, приезжавшие в Индию, оставили описания ее религиозной жизни. Пятнадцать лет провел при императоре Харше в VII в.н.э. Сюань Цзан, китайский буддист-паломник. Особенно его интересовали буддийские святилища, но он объездил всю страну и подробно рассказал о кумбхамеле в Праяге, где сливаются три реки: Ганга, Джамна и высохшая позднее Сарасвати. По его словам, это то место, где раздача даров особенно ценится: всего один предмет, пожертвованный здесь, считают верующие, приносит религиозную заслугу в 100 тысяч раз большую по сравнению с дарами в каком-либо другом городе. Сам Брахма выбрал его для большого жертвоприношения. В Праяге император Харша провел целых два месяца, и каждый был отмечен празднеством. В первый день в шатер поместили статую Будды, а верующих одарили шелками, богатыми одеждами и изысканными угощениями, на второй день все повторилось снова, только теперь поклонялись Вишну, а на третий день не менее торжественно почитали Шиву. Два месяца раздавал император привезенные ценности, сообщает китайский автор, наконец, он снял с себя все богатые одежды и драгоценности, отдал их паломникам и, попросив взамен набедренную повязку, проговорил: "Я молюсь,

чтобы в моей будущей жизни снова мог накопить все эти богатства и снова раздать их здесь, на кумбхамеле³.

Свами Вивекананда в 1899 г., в связи с кумбхамелой констатировал: "Индуизм для индусов - это Гита и священные воды Ганги"⁴. Он приводит историю о жителе Калькутты, посетившем родственников жены в далекой деревне. Гостю предложили немного молока, смешанного с горсткой пейла недавно скончавшегося родственника: в этом был великий смысл, считает Свами Вивекананда, ибо, как уверяли хозяева, "пепел умершего соединится теперь с каплями воды из Ганги", которую некогда пил приезжий. "Что за удивительная связь между Матерью-Гангой и индусами? - вопрошал он, - это только предрассудки? Может быть"⁵.

Тот же самый вопрос задавал себе в родном для него Аллахабаде Джавахарлал Неру, наблюдая кумбхамелу. Что за могучая сила влечет к Ганге соотечественников в течение тысячелетий, в чем состоит природа этой веры в святость вод, в ритуальное омовение?⁶ Смерть в таком священном месте, полагали, приводит к "освобождению". В "Матсья-пуране", "Курма-пуране" и в других пуранах говорится, что "если верующий только увидит Праяг, или только произнесет его имя вслух, или нанесет на свое тело глину с берегов реки, то одно это уже освобождает его от грехов". Приобрести совершенное знание невероятно трудно, утверждают индуистские тексты, для этого надлежит пройти через бесконечное число перерождений, но в Варанаси человек может достигнуть наивысшего знания лишь потому, что он здесь родился, и новых перерождений ему не требуется.

3 *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World /Transl. by S.Beal. Vol.I. L., 1906.*

4 *Swami Vivekananda. Memoirs of European Travel. Calcutta, 1984. P.5.*

5 Там же. С.13-14,4.

6 См.: *Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955. С.49.*

Самый торжественный день на кумбхамеле - первое омовение в Ганге - начинается с прохождения по городу всех прибывших на праздник - аскетов, саньясинов, членов различных индуистских сект.

Это было яркое зрелище: последователи Шанкары несли посохи с привязанными к ним красными мешочками, в которых лежали священные шнуры дваждырожденных - саньясины носить их уже не могли. Рядом двигались вишнуиты - приверженцы Рамануджи, их шеи очень плотно обвивали ожерелья из кусочков священного дерева тулси, покрашенных в красный или желтый цвет. На груди у них висели четки, и, перебирая их, они проговаривали молитвы. Шли шиваиты с маленькими лингамами на шее и знаком трезубца на лбу, бесконечное число раз повторяя "хара, хара". Они несли человеческие черепа, тигровые шкуры и большие барабаны. Тела их были натерты пеплом в память о боге - покровителе мест погребения (часто шиваиты совершают свои обряды в местах сожжения трупов).

Кумбхамела значила для верующих много. Они ожидали накопления религиозных заслуг, "улучшения" своей кармы и потому совершали омовения, одаривали брахманов. Вот против такого понимания религии и выступил Свами Дайянанда Сарасвати. "Долой всю эту чепуху!" - написал он своей рукой на треугольном полотнище, развевавшемся над его палаткой. Он пробыл на кумбхамеле полтора месяца и все время неустанно повторял верующим, что не существует множества богов, есть только один вездесущий, всепроникающий, всемогущий, всевидящий, всеблагий, милосердный, несотворенный Бог. Он не антропоморфен, у него нет тела, рук, ног. Ошибаются те, кто думает, что можно сделать изображение бога из глины или камня, совершить церемонию "пранапатиштха" ("наделение жизнью") и кусок раскрашенной глины или обтесанного камня превратится в божество. Какая наивность по утрам в храмах пробуждать его, умывать, мазать уста медом, кормить,

поить, купать, возить по городу, чтобы он развлекался, укладывать спать и т.д. Какой вздор обращаться с богами так, будто это маленькие живые человечки, отмечать их дни рождения, устраивать свадьбы, петь и танцевать для их удовольствия. С точки зрения здравого смысла разве не нелепо строить огромные храмы, содержать целый штат жрецов-брахманов вместе с храмовыми музыкантами и храмовыми танцовщицами? Поклоняться идолам, утверждал он, то же, что нарисовать дерево, а потом ждать, когда оно зацветет и принесет плоды. Бог один, к нему следует стремиться всем сердцем, но совсем не нужны эти бесконечные пуджи в храмах и на берегах священных рек, многочисленные подношения идолам. Бредни и несуразица считать, что боги разные, что они не равны друг другу по силе и могуществу, что нуждаются в жертвах. Слаб человек, если верит выдумкам брахманов, заявляющих, что без их участия нельзя совершать пуджи. Брахманы говорят, что так написано в священных книгах, но это неправда, веды говорят о едином Боге, и вовсе не нужны жрецы, чтобы поклоняться ему. Речи брахманов, уверяющих, что они знают особые ритуалы, особые мантры и только от правильного их исполнения и зависит милость Бога, - все это ложь! Единый Бог доступен каждому, нет никакого смысла в разделении на секты - вишнуитские и шиваистские, нелепо, что одни верующие твердят "Ом намах Шивая", а другие в это же время - "Ом намах Нараяная".

Дайянанда рассказывал историю о двух учениках почтенного брахмана, в обязанность которых входил массаж ног учителя. Один из них обычно массировал правую стопу, другой - левую. Но однажды один из учеников вышел из дома, а второй начал массировать левую ногу. Вдруг учитель нечаянно опустил свою правую ногу на левую, которую массировал юноша. Рассердившись на правую ногу, ученик с силой ударил ее, уверенный в том, что поступает должным образом, ведь он защищал интересы левой ноги. Вскоре вернулся второй

ученик, увидел синяк на правой ноге брахмана и сразу понял, откуда он появился. Схватив нож, он нанес рану левой ноге. Началась потасовка, и только после разъяснения разумного старца, проходившего мимо, ученикам стало ясно, что они должны почитать учителя, а не его ноги.

Этим юношам уподобляются те, кто не понимает, что Вишну, Шива и прочие - имена одного и того же Бога, они полагают, что, ссорясь с последователями другой секты, служат ему, но разве не ясно, что таким глупым поведением они вызывают только неудовольствие Бога? - завершал пересказ притчи Дайянанда⁷.

Истинное поклонение Богу - это прежде всего праведное поведение верующего. Абсурдно походить на того вишнуита, который считал, что Бог радуется его подношениям, хотя все пожертвования были добыты бесчестным путем: вишнуит был профессиональным грабителем и убийцей. Вор есть вор, он только оскорбляет Бога своими подношениями, он должен отказаться от своего отвратительного занятия, это неперемнное условие для человека, желающего, чтобы Бог внял его молитвам.

Тогда же на кумбхамеле Свами Дайянанда говорил радже Карна Сингху: "Что в воде из Ганги может быть такого, что лишь одно омовение в ней приведет к спасению? Это самая обычная вода, ее нужно просто пить, а к спасению приводят вовсе не паломничества, к спасению приводят добрые дела"⁸. Потому и с санскритским словом тиртха (место паломничества) он связывал не купание в водах Ганги, которое имеет такую огромную ценность в глазах заблуждающихся индуистов, а благие деяния, единственно способные освободить человека от страданий, стремление к истинному знанию, добродетельное поведение, исполнение своей дхармы, умение управлять собой, никогда не поддаваться гневу, алчно-

⁷ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш (Свет истины). Дайянанда грантхамала. Ч.1. Аджмир, 1925. С.435-436.

⁸ См. Видьявачаспати И. Махариши Дайянанда. Дели, 1975. С.46.

сти, жадности и корыстолюбия⁹. "Грех не снимется без соответствующего наказания"¹⁰, - повторял он.

Совершать пуджу - значит, почитать людей достойных и знающих, подражать им, стараться воплотить в себе такие качества, как праведность, доброта, благоволение, щедрость и пр. Когда же верующие осыпают цветами идола или поливают его молоком, они оскорбляют Бога, ведь он пронизывает все в этом мире: цветы, сладости, и прочее тоже принадлежат ему. Это все равно что называть могущественного императора владельцем убогой хижины, а ведь он обладает огромным царством.

Коль скоро одно только лицезрение идола напоминает им о Боге, разве не должны они вспоминать о нем, глядя на все, что окружает их. Выходит, если перед верующими нет изображения Бога, то они и не вспомнят о нем, будут думать, что, раз никто их не видит, нет нужды бороться со своими низкими желаниями. Подобные мысли побуждают к недостойным поступкам, воровству, прелюбодеянию. Человек, не зависящий от деревянных или каменных изображений Бога, понимающий, что Бог пронизывает все сущее, что Бог знает, о чем он думает и мечтает, на что надеется и чего хочет избежать, этот человек никогда даже не помыслит о недостойном деле. Он убежден: Богу ведомо все, от него нет тайн¹¹.

Должно верить только в Бога, нет никого, кроме него, - ни ракшасов, ни асуров, ни пишачей, ни апсар, ни гандхарвов, нет тех злых духов, что мучают человека и сводят его с ума, нет и злобных богинь, посылающих чуму и холеру, засуху и наводнение. Не нужно задабривать их подношениями и связывать то, что происходит с людьми, с какой-то потусторонней силой, с планетами или другими небесными светилами. Дайянанде приписывают слова: "Мир скован сейчас цепями предрассуд-

⁹ Дайянанда Сарасв. *ни*. Сатъяртха пракаш. С.464.

¹⁰ Там же. С.461.

¹¹ Там же. С.441-442.

ков и неведения. Я пришел с тем, чтобы сбросить эти цепи и дать рабам свободу!"¹².

Несмотря на страстность и убежденность речей неистового проповедника (а послушать его приходили многие), он едва ли приобрел там сторонников, с ним открыто не соглашались. Ортодоксальные жрецы, в обязанность которых входило совершение ритуалов на кумбхамелах (их так и называли - "Гангапутры" - "сыновья Ганги"), защищали свое понимание индуизма.

Здесь Свами Дайянанда в известной мере повторил поступок императора Харши - отдал те немногие вещи, что у него были, нищим паломникам, раздарил книги, отправил своих спутников домой и угрюмый, озабоченный, одинокий остался в своей палатке на берегу реки. Он не смирился и не считал себя побежденным, но пока что успех его был невелик.

У него уже к тому времени были опубликованы небольшие памфлеты, посвященные критике сектанства. В них рассматривались религиозные представления валлабхачарьев и сваминараянов. Обе секты относятся к вишнуистскому направлению индуизма, и, пожалуй, сущность их учений мало кто знал так хорошо, как Свами Дайянанда. Матхура, где он провел три года, была центром кришнаизма. Расположенная между Агрой и Дели, двумя блестящими столицами Могольской Индии, она считается святым местом потому, что в ее окрестностях якобы родился Кришна, жил, побеждал врагов и развлекался с пастушками. Ежегодно в месяц бхадон, т.е. в конце августа - начале сентября, тысячи кришнаитов стекаются в Матхуру. Здесь нет ни рощи, ни пруда, которые не были бы связаны с именем или каким-либо событием в жизни Кришны. В день его рождения начинается парикрама - обход этих мест, охватывающих около 140 миль. В тени рощ, что некогда

¹² Цит. по: *Varma V.P. Modern Indian Political Thought. Delhi, 1961. P.51.*

якобы видели пляски Кришны и его возлюбленных пастушек, устраиваются раслилы - нечто вроде средневековых театрализованных мистерий, в которых нет заранее оговоренного текста, а зрители нередко сами выступают участниками спектакля. В Матхуре богатые люди в своих садах часто организовывали сапталики - семидневные чтения "Бхагавата-пураны", куда примерно к X в. вошли сказания о Кришне.

"Безнравственной" и "аморальной" назвал Дайянанда пурану, повествующую о любовных играх темного бога, в ответ на приглашение принять участие в сапталике: в ней нет истинного видения Бога; все пураны - "ложные книги". И в памфлетах он неоднократно повторяет, что в ведах нигде не сказано, что в честь Кришны нужно совершать особые обряды, носить гирлянды цветов на шее и исполнять песнопения, прославляющие Бога и его возлюбленную пастушку Радху.

Оба памфлета построены в форме вопросов и ответов, автор не щадит своего воображаемого оппонента-вишнуита, упрекает его в том, что член секты не знает вед, не помнит диалогов провидцев и мудрецов упанишад, не уверен в правилах санскритской грамматики, путается в толковании текстов, наугад называет в защиту своих воззрений те источники, которые как раз опровергают его понимание Бога¹³.

Вряд ли значение этих памфлетов было так уж существенно, Дайянанду не оставляла мысль, что нужно искать какие-то новые формы пропаганды "истинного знания". Он решил отправиться в Варанаси, эту цитадель индуистской ортодоксии, чтобы сокрушить пандитов в их собственном центре. В 1869 г. он прибыл туда. Местные пандиты были извещены о его приезде и подготовились к словесному сражению. Махараджа Вара-

¹³ Дайянанда Сарасвати. Ведавируддхаматакхандан /Дайянанда грантхамала. Ч.2. С.771-814; Сваминараянанматакхандан. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. С.830-845.

наси пригласил желающих послушать знатоков вероучения в свой сад, на всякий случай позвав полицейских.

Варанаси, "священный город Шивы", всегда имел громкую славу, "...это религиозный Везувий. В его недрах веками трепещут и бьются, грохочут и содрожаются, кипят и мечутся, горят и курятся столбами дыма различные религиозные силы"¹⁴, - передавал свое впечатление Марк Твен, посетивший его в конце прошлого века.

Главные индуистские храмы расположены на левом берегу реки (никто точно не знает, сколько их). Мусульманские мечети и джайнские храмы тоже есть здесь, и совсем неподалеку находится Сарнатх; туристам показывают место, где, по преданию, Будда впервые выступил со своим учением.

Уже упоминалось о том, что Варанаси, или Каши, издревле был центром индуистской образованности. В средние века, писал Дж.Неру, "каждый, кто выдвигал новую теорию или давал новое толкование старой теории, должен был явиться туда, чтобы доказать свою правоту"¹⁵. Число пандитов здесь было огромно. Носители многовековой брахманской учености не составляли единого оформленного центра, а группировались вокруг того или иного авторитетного учителя.

Раскинувшийся амфитеатром на берегу Ганги, образуя словно бы чашу, то мелеющую, то вновь разливающуюся в сезон дождей, город с древности был знаменитым центром паломничеств. Счастлив тот, говорят индусы, кто купался в Ганге, постригся в Праяге, а умер в Варанаси и для кого в Гае совершалась поминальная жертва. Уже в нашем веке известный ведантист Свами Рам Тиртха (1873-1906), объехавший полмира с лекциями об индуистском философском наследии, завершил свои дни в Варанаси - дождался своего дня рождения и

¹⁴ Твен М. Собр.соч. Т.9. М.:Л., 1961. С.392.

¹⁵ Неру Дж. Открытие Индии. С.232.

вошел в этот день в воды Ганги, с тем чтобы погрузиться в священную реку навсегда. Такая смерть по индуистской традиции не считается самоубийством: человек приобретает вечное блаженство.

Город воспроизводил все новые поколения религиозных служителей: пандитов (знатоков текстов), пуджари (жрецов при храмах), махантов (глав орденов или храмов). Каждому было строго определено место при исполнении пуджи или шраддхи, каждый наследовал своему отцу. Брахманская ученость ценилась и воспитывалась здесь издревле, устная традиция передачи знаний в последней трети XIX в. была все еще непоколебимой (хотя в городе уже издавалась газета), правила произнесения священных мантр заучивались до мельчайших деталей, в памяти хранились тысячи шлок, порядок исполнения обрядов, толкование базовых текстов.

Многие утверждают, что в прошлом столетии до Свами Дайянанды никто не осмеливался выступить против бенаресских пандитов. Он предложил им для обсуждения темы, особенно волновавшие его: неправомерность идолопоклонства и политеизма, действительный смысл ведийских текстов. "Как вы объясняете употребление слова "пратима"? - спрашивали его, - ведь оно имеет только одно значение - "идол, изображение", между тем оно встречается в "Самавед", значит, веды признают идолопоклонство". "Нет, - отвечал Дайянанда, - из контекста можно понять, что речь идет не о нашем мире, а о мире богов, "брахмалоке", значит, понимание слова "пратима" как "идол" неверно". Примерно так же строил он и ответы на другие вопросы: слово "пурана", т.е. "старый", является прилагательным, тогда ошибочно толковать это место в ведах, как упоминание о пуранах, сборниках, связанных с верованиями какой-либо индуистской секты. Следовательно, в ведах и не говорится о

тех книгах, основываясь на которых вы защищаете сектантские учения¹⁶.

Из четырехчасового спора Дайянанда не вышел победителем, правда, не был и поколочен, что не так уж и мало, если учесть, что в первой половине 50-х годов нашего столетия в независимой Индии жрецы в Бихаре забросали камнями Винобу Ёхаве, духовного наследника и ближайшего сподвижника Махатмы Ганди, осмелившегося войти в храм вместе с неприкасаемыми.

*

В чем же суть проповеди этого реформатора, уверявшего, что он воссоздает древнее вероучение, искаженное последующими наслоениями? Он призывал покончить с поклонением многочисленным богам, богиням, местным божествам, обожествленным животным и др., иными словами, отказаться от политеизма и принять веру в единого Бога. На него он переносил атрибуты прежних объектов почитания; его Бог "создает и поддерживает все, что есть в мире", "он находится везде", "он всемогущ, всеблаг, всемогущественен и пр. "Призыв к единобожию означал становление новой стадии религиозного сознания, идущей на смену широко распространенным прежде политеистическим представлениям.

Отрицая необходимость ежедневных подношений Богу, воскурений, умываний и пр., он тем самым утверждал иные отношения человека с ним. Внутренняя вера (а не внешнее проявление религиозности) была для него показателем истинного благочестия. В таком случае становится иным содержание самого акта служения Богу: нет ни пользы, ни праведности в исполнении пуджи, в ритуальных купаниях и омовениях, но искренняя молитва как движение человеческого сердца одна только и может быть средством связи верующего с Богом.

¹⁶ Дайянанда Сарасвати. Каши шастрартха (дискуссия в Варанаси). Аджмир, 1969.

В индуизме традиционным главная роль в богослужении принадлежала жрецам (а ими вправе быть только брахманы), они воспринимаются при этом как "слуги Бога", а Свами Дайянанда требовал предоставить каждому право "общаться с Богом на равных условиях". Он выступал против "права рождения", пересматривал всю систему кастовой организации индийского общества.

Он боролся за право каждого проявлять свои способности, за отказ от следования жестко предписанным правилам общения (в том числе с членами разных каст) и поведения, которые сложились в прошлом и были закреплены авторитетом священных текстов. Это касалось и обязанностей верующих, и целого комплекса запретов.

Когда Дайянанда критиковал средневековые книги, устанавливающие каждодневные правила жизни, он тем самым утверждал, что сложившиеся в средневековье нормы нравственности, семейно-брачного права, законодательства не отвечают изменившимся условиям.

Он постоянно говорил о ведах, трактуя их "как незапятнанный и чистый источник", в котором все верующие должны черпать "истинное знание", призывал вернуться к "чистоте древнего ведийского учения" и отвергнуть тексты "священного предания", созданные за века комментаторской деятельности, обосновывал право отказаться от средневековой традиции прочтения ведийских источников.

Его проповеди демонстрировали стремление к "осовремениванию" индуизма, попытки отойти от мифологического мышления, расшатать сословно-кастовые перегородки, заменить идеал "служения" идеалом "самовыражения", они были направлены, по существу, на теоретическое и практическое закрепление формы религиозного сознания, созвучной новым общественным потребностям и умонастроениям. Понятно, почему его сравнивали с Мартином Лютером: их роднит требование отказаться от связи верующего с Богом через жрецов-посредников, от пышных, дорогостоящих риту-

алов, ориентация на "всеобщее священство", неприятие поздних сектантских текстов, объявляемых священными. Живая, личная, прочувственная вера в Бога виделась единственной основой истинной религиозности, и только она одна могла привести человека к высшему благу.

Разумеется, Свами Дайянанда был не первым и не единственным в Индии прошлого столетия, кто выдвигал подобные идеи. Еще в первой трети XIX в. совсем в другой части страны, Бенгалии, Рам Мохан Рой (1774-1833) создал религиозно-реформаторское общество "Брахмо самадж". Правда, вначале членами его были близкие друзья основателя (шесть человек). Сам Рой был фигурой чрезвычайно значительной, и его деятельность определяла при его жизни и после смерти интеллектуальный климат Бенгалии. Человек образованный, он понимал важность распространения в Индии европейского научного знания, развития естественных наук.

Традиционная брахманская ученость всегда вызывала его недоверие. Он неоднократно повторял, что зафиксированные в индуистской литературе положения и нормы созданы брахманами для того, чтобы обманывать бедных и приниженных соотечественников. Решающим шагом к преодолению косного отношения к авторитету традиций он считал пропаганду достижений европейской философской и научной мысли. Ортодоксальные индуисты отвечали ему резкой неприязнью, зачастую враждебностью. Особенно возмущало их выступление реформатора за изменение приниженного положения женщин в обществе, за развитие женского образования; в 1829 г. не без его участия был принят закон, запрещающий сати - самосожжение вдов.

Как бы три традиции - индуистская, исламская и христианская - вошли в круг его интересов и проповеднической деятельности. До сих пор не прекращаются споры о том, называть ли его индусом, последователем европейского утилитаризма, дейстом или приверженцем

тантризма? Основанное Р.М.Роем общество видело свою цель в "поклонении и почитании Совершенного, Бесконечного, Вечного, Вездесущего, Всемилосердного, Всеблагого Бога", который мыслился как Дух, как Отец, Хранитель и Спаситель. Никаких специальных религиозных богослужений члены общества не проводили, они собирались в доме Р.М.Роя по вечерам, раз в неделю, читали ведийские тексты и слушали проповеди на языке бенгали. Речь шла о духовном почитании Бога, а вера, любовь и молитва воспринимались как пути, посредством которых верующий входит в ежедневное общение с ним.

Критический дух, отказ от безусловного следования авторитетам составляли неотъемлемые черты активной просветительской и реформаторской деятельности Рам Мохана. В качестве источников достоверного познания мира наряду со шрути он признавал разум и здравый смысл, порой даже выдвигал его на первое место, утверждая, что к понятию Верховного Управителя мира можно прийти и "на базе правильного умозаключения и здравого смысла"¹⁷.

Уже одно то обстоятельство, что "Бог наделил каждого человека интеллектуальными способностями и чувствами, свидетельствует, что человек не должен уподобляться животным и слепо копировать поведение своих ближних. Напротив, чтобы этот бесценный дар не пропал втуне, он с помощью знаний должен развивать свои интеллектуальные способности, уметь отличать добро от зла"¹⁸. Правда, такой подход был свойственен ему более всего в ранние годы: позднее он подчеркивал ценность священных текстов. Но и в этом случае усматривал в них проявление "коллективной мудрости", накопленной человечеством на протяжении веков.

17 The English Works of Raja Rammohun Roy. Vol.1. Calcutta, 1901. P.174.

18 Father of Modern India. Commemoration Volume of the Rammohun Roy Centenary Celebration of 1933. Calcutta, 1935. P.190.

"Брахмо самадж" издавало небольшие сочинения по вопросам религии и философии: сам Р.М.Рой перевел на язык бенгали некоторые наиболее значительные упанишады. Он, как показал Р.Б.Рыбаков, находил в них подтверждение своего понимания древнего вероучения - обоснование единобожия, неправомерности идолопоклонства; он трактует тексты так, что они становятся теоретическим подкреплением его призывов наполнить религию этическим содержанием, отказаться от бездумного следования древним обычаям¹⁹.

После смерти Р.М.Роя (1833 г.) деятельность некоторое время поддерживалась усилиями друзей покойного, не делая больших успехов и по-прежнему не выходя за пределы узкого круга европейски образованных людей Бенгалии.

Новый взлет реформаторского движения связан с именами Дебендранатха Тагора (1817-1905) и Кешобчондро Сена (1838-1884). Первый из них интересовался религиозными вопросами и еще в 1839 г. организовал "Таттвабодхини сабха". В 1842 г. он вместе с этим обществом присоединился к "Брахмо самадж", чтобы продолжить деятельность Р.М.Роя, содействовать упрочению идеи единобожия, издавать комментированные переводы священных текстов, раскрывающие истинное содержание этих источников. После 1842 г. Д.Тагор подготовил своего рода "брахмоический завет" из нескольких заповедей, предписывающих отказ от идолопоклонства, почитание единого Бога, следование добродетельному образу жизни. Общество постепенно расширялось, и к 1847 г. число принявших "завет" достигло уже 700 человек.

Другой деятель реформации, К.Сен, вступил в "Брахмо самадж" в 1858 г. Большую известность принесла ему борьба против внешних знаков кастового де-

¹⁹ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981. С.10-38.

ления. Он настаивал на том, чтобы каждый член общества снял с себя шнур дваждырожденного, и в середине 60-х годов сам обвенчал людей, принадлежавших к разным кастам, возбудив сильнейшее негодование ортодоксальных индуистов.

В дальнейшем споры и несогласия между членами "Брахмо самадж" привели к расколу. Многие вопросы, по которым не удавалось добиться единства мнений, были весьма существенными (так, не смогли выработать единого подхода к социальным реформам), другие - менее значительными. В 1866 г. "Брахмо самадж" разделился на две самостоятельные организации. Некоторые общие установки сохранялись (скажем, проповедь единобожия), но в той организации, которую возглавил К.Сен, заметнее были усилия по поискам некой универсальной религии, последователи же Д.Тагора пытались ограничить круг нововведений и сгладить остроту реформ, касающихся общественного устройства.

Тем не менее реформаторское движение развивалось и ширилось: в Бомбее тоже (не без влияния К.Сена) возникло общество "Прартхана самадж" во главе с М.Г.Ранаде и Рамакришной Бхандаркараром. При их содействии открывались школы и приюты для сирот, издавались книги, появлялись благотворительные общества помощи нуждающимся. Религиозные проповеди, в которых выражалось несогласие с традиционным индуизмом, привлекали все новые слои верующих.

Таким образом, борьба Свами Дайянанды с ортодоксией вписывалась в деятельность реформаторов индуизма, уже приносящую плоды в Бенгалии и Махаращтре. Религиозно-философская мысль Индии начинающая с первой трети прошлого столетия улавливала симптомы зреющего конфликта между традиционным и пока еще только формирующимся сознанием. Искания Р.М.Роя, К.Сена, Д.Тагора и Дайянанды - свидетельства понимания мира на такой исторической стадии, когда

старое вероучение уже не отвечало новым общественным потребностям.

В Бенгалии наблюдалось даже прямое неприятие отечественной традиции: молодые люди - Г.Дерозио, А.К.Датта и др., воспитанные на идеях европейского утилитаризма и рационализма, открыто отрицали ценности собственного национального наследия, призывали проявить больший интерес к естественнонаучным методам познания природных явлений. Правда, никогда подобные настроения не были ведущими, но они подготавливались отвержением наиболее радикальными деятелями беспочвенных умозрений, косных традиций и абсолютного авторитета священных текстов.

Возникновение в разных частях страны реформаторских организаций в той или иной степени означало утверждение нового идеала человека и нового понимания мира, в котором он должен осуществить свое высокое предназначение. Вместо жесткой социальной иерархии, кастовой регламентации поведения и общения, квиетизма, который обосновывал традиционный индуизм, выдвигались идеалы свободы, активности, разумной, высокоправственной деятельности человека.

Разумеется, воззрения реформаторов XIX столетия во многом не совпадали. Р.М.Рой, к примеру, отвергал такие кардинальные понятия индуизма, как сансара и карма. Для Дайянанды это было абсолютно неприемлемо: он не желал и не мог поступиться ничем скольконибудь существенным в накопленном "мыслительном материале", в "мыслительных стереотипах". Члены "Брахмо самадж" и "Прартхана самадж" не разделяли отношения Дайянанды к ведам, они вовсе не считали эти тексты "исключительными, вечными и непогрешимыми". Подобных разногласий было немало. Это понятно: Свами Дайянанда подошел к мысли о необходимости перемен в религии как бы снизу. У него было много врагов среди индуистской ортодоксии, но его учение ориентировалось на круг людей, несомненно более

широкий, чем те образованные горожане, что вступали в реформаторские общества Бенгалии и Махараштры. Деятельность его демонстрировала "ответвление" того широкого преобразовательного потока, который был характерен для общественной жизни Индии в прошлом веке.

В упоминавшихся ранее работах Р.Б.Рыбакова и В.С.Костюченко²⁰ отмечалось, что в развитии индийской философии и индийской культуры в целом исключительная роль принадлежит веданте. Индуизм и веданта - это религия и ее философский партнер, подобно тому, как томизм считается философским партнером католицизма. У них общие мировоззренческие основания, общие фундаментальные понятия (сансара, мокша, карма, дхарма). Переплетение религии и философии выражается и в наличии единой группы источников, в творческой деятельности крупнейших мыслителей средневековья - Шанкары, Рамануджи, Мадхвы и других, которых называют и религиозными деятелями, и творцами школ внутри веданты.

Свами Вивекананда писал: "Осознаем мы это или нет, но веданта проникла глубоко во все индийские секты, и то, что мы называем индуизмом - этот могучий баньян с его мощными, почти вечными ветвями, - целиком пронизано ведантистским влиянием. Осознаем мы это или нет, но мы думаем по веданте, мы живем по веданте, мы дышим по веданте, и мы умираем по веданте, и так поступает каждый последователь индуизма"²¹. "Веданта в ее соотношении с различными этническими обычаями и верованиями Индии - это и есть индуизм"²².

²⁰ Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма; Костюченко В.С. Вивекананда. М., 1977; он же. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

²¹ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol.5. Calcutta, 1947. P.64.

²² Swami Vivekananda. Lectures from Colombo to Almora. Calcutta, 1947. P.251.

В XIX в. ведущим направлением философской активности в стране был неоведантизм: представление о том, что существует Брахман как конечная реальность и Атман как его "индивидуальный" аспект, разделялось многими неоведантистами. Однако мыслители не связывали себя жесткими рамками классической системы. В их учениях веданта представала в существенно преобразованном виде. Изменение этого учения в соотнесенности с основными тенденциями движения прогрессивной теоретической мысли Индии В.С.Костюченко, как говорилось, обозначил следующим образом: гуманистически-возрожденческая, просветительская и реформаторская²³.

Критика традиционного индуизма и веданты как ее философского партнера была следствием в конечном счете тех глубоких, а, главное, необратимых сдвигов, совершавшихся в Индии в XIX в. Немаловажно и то обстоятельство, что почва для формирования новых представлений была подготовлена не только развитием страны. Многих неоведантистов сделало реформаторами в известной мере знакомство с достижениями европейской науки. Не случайно наибольшей активностью была отмечена именно Бенгалия - та часть Южноазиатского субконтинента, которая раньше других подпала под власть британской администрации, где наблюдался быстрый рост слоя образованных людей.

Свами Дайянанда был среди тех, кто подготовлял новое мировосприятие, пытался ответить на насущные проблемы индийской действительности, ориентируясь строго на элементы социокультурного наследия, переосмысливая и наполняя их новым содержанием.

Он был похож и не похож на других реформаторов, у него были сильные и слабые стороны, он был человеком своего времени, своей среды, своей культуры. Дайя-

²³ Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. С.157-175.

нанда не смог преодолеть замкнутый характер собственного учения, хотя желал, чтобы оно объедало всех жителей страны. Но без понимания его учения трудно понять ход развития общественной мысли Индии в прошлом веке.

*

Итак, в словесном поединке в 1869 г. Дайянанда не смог одолеть бенаресских брахманов. Сейчас на том месте, где проходил диспут, стоит маленький храм, в нем висят портреты реформатора и его слепого учителя, а весь участок принадлежит бенаресскому отделению "Арья самадж" - подарок наследника того самого раджи, который в прошлом веке любезно предложил его для дискуссии.

Но Дайянанда не признал себя побежденным и не уехал из Варанаси сразу же. Он пробыл здесь три месяца, и его проповеди привлекали внимание горожан и паломников. Призывы покончить с пураническим, сектантским индуизмом паломники разносили по всей стране, популярность проповедника росла. Он по-прежнему искал способы распространить в массах свое учение. Еще до поездки в Варанаси он с помощью нескольких своих приверженцев открыл пять школ (патхашал) в городках Северо-Западной Индии - Фарукабаде, Мирзапуре и др. Существовали они на частных пожертвования, и число учащихся в каждой не превышало несколько десятков человек. В патхашалах преподавалась санскритская грамматика, изучались ведийские тексты. Впрочем, эти школы оказались нежизнеспособными и довольно быстро закрылись.

Мысли об объединении своих единомышленников не оставляли Свами Дайянанду. Поездка в Калькутту в 1872 г., которую организовал ему К.Сен, была, пожалуй, решающей. Сен же представил его другим бенгальским общественным деятелям и тем дал возможность

дить с ними интересующие всех вопросы. В Калькутте Дайянанда посетил и Азиатское общество Бенгалии, встречался с А.К.Даттой и И.Ч.Видьясагаром. Взаимопонимания они не достигли, но беседы с ними намного расширили кругозор Дайянанды. Кроме того, он приобрел известность, на его проповеди приходило много людей, о нем писали газеты.

Из Калькутты Свами Дайянанда в апреле 1873 г. направился сначала в Бихар, останавливаясь ненадолго почти в каждом городе этого региона, потом побывал еще раз в Варанаси. В эти годы он общался с представителями иных религиозных общин, снова и снова изучал Коран и Библию, познакомился с известным реформатором ислама Сайид Ахмад-ханом, установил отношения с многими христианскими миссионерами. Переводы Библии на индийские языки были уже выполнены ранее. Коран же на хинди переводили для него специально, и в Аджмире хранится испещренный его пометками экземпляр рукописи, с которым он работал более ста лет тому назад...

В 1874 г. Дайянанда приехал в Бомбей, где встречался и обменивался взглядами по поводу необходимости "очищения" древнего вероучения с членами "Прартхана самадж". Он смог обсудить ряд вопросов с такими видными деятелями реформации Махараштры, как М.Г.Ранаде и Г.Х.Дешмукх. Там же он познакомился с двумя крупными европейскими индологами - известными санскритологами и специалистами по индуизму - Х.Х.Вильсоном и М.Моньер-Вильямсом, виделся с немецким ученым Г.Бюлером, автором многих работ по индийской законодательной литературе древности и средневековья.

В Бомбее 10 апреля 1875 г. и было организовано общество "Арья самадж". Программа его состояла из 28 пунктов, позднее их число сократилось до 10. Они фиксировали следующие требования: член общества принимал положение о непогрешимости вед, отказывался от

многобожия, отправлял упрощенный ритуал, обладал правом самостоятельного прочтения и толкования священных текстов. Общество функционировало на демократической основе. Дайянанда отказался быть постоянным его руководителем и согласился занимать пост главы только один год. В принципе эта должность была выборной. В Бомбейском отделении на собраниях его членов обязательно выступал кто-нибудь из пандитов с чтением ведийских мантр и разъяснением их содержания. Проводились религиозные диспуты и совместные богослужения, велась просветительская работа: арьясамаджисты активно занимались распространением образования в стране, открывали школы, учреждали специальные приюты для вдов и сирот. Много внимания уделялось пропаганде и развитию хинди, и по сей день члены общества являются активными пропагандистами языка хинди как государственного языка Республики Индии.

В Бомбее "Арья самадж" быстро приобрел популярность, постепенно его отделения появились и в других частях страны. Главными центрами арьясамаджистского движения и сегодня остаются Северо-Западные районы Индии, Уттар-Прадеш и Восточный Пенджаб. Всего к началу 80-х годов насчитывалось 79 отделений, а число членов - более 40 тысяч. К началу XX столетия оно увеличилось до 100 тысяч.

После Бомбея Свами Дайянанда отправился в Гуджарат. В 1877 г. должен был состояться так называемый большой дарбар, т.е. прием наиболее известных и знатных людей страны вице-королем Индии. Приглашались многие раджи и махараджи, мусульманские улемы и индуистские пандиты, представители образованных слоев. Свами Дайянанда предполагал использовать это событие для обсуждения положения в стране с религиозными деятелями и надеялся выработать совместный план действий, скажем, с Сайид Ахмад-ханом, основате-

лем знаменитого Алигархского мусульманского университета. Сделать это, однако, не удалось.

Интерес Свами Дайянанда к проблеме взаимоотношений членов различных религиозных общин с годами возрастал. В марте 1877 г. в г.Чандапуре (Северо-Западная Индия) он выступил инициатором диспута между адептами разных конфессий. Приехали и индуистские пандиты, и христианские миссионеры.

Записи очевидцев передают атмосферу напряженного спора, поисков убедительной аргументации для опровержения чужого мнения. Сохранились и имена тех, кто откликнулся на призыв реформатора, среди них были, например, миссионеры Скотт и Нобль - известные деятели христианского епископата в Индии.

Эти встречи, поездки в Бомбей и Калькутту, где реформаторы проявляли себя весьма активно, показали Дайянанде, что издание работ по вопросам вероучения принесит реальную пользу. Он вступил во владение типографией, считая возможным пренебречь одним из основных запретов для саньясина - не владеть никакой собственностью. Еще в Бомбее Дайянанда опубликовал курс пятнадцати своих лекций, и М.Г.Ранаде из "Прартхана самадж" помогал ему в этом. Теперь, на его взгляд, неотложной задачей было создание специального труда, посвященного его собственному пониманию сущности индуизма.

Свой труд - плод многолетних раздумий о природе мироздания, об основах вероучения, о предназначении человека - он назвал "Сатьяртха пракаш" ("Свет истины"). Первое издание книги увидело свет в 1875 г. в Варанаси. Но реформатор не был удовлетворен работой, считая, что многое в ней изложено неточно, ряд мест содержит явные ошибки, и, хотя обычно это связывают с некомпетентностью его помощников, поскольку Свами Дайянанда диктовал, а не писал текст, причина его неудовлетворенности лежала скорее в другом. Воззрения его не оставались неизменными, он не

отказывался от какого-либо положения, если к этому не было достаточно серьезных оснований, но, коль скоро менялись его представления по тому или иному вопросу, он сообщал об этом тотчас же, подробно объясняя, где и почему он ранее ошибался.

Работа над книгой продолжалась. Автору ее не пришлось держать в руках второе, дополненное и переработанное издание: подготовленное к печати его единомышленниками, оно вышло уже после смерти учителя. Первый вариант "Сатьяртха пракаш" обычно не принимается во внимание при исследовании взглядов Дайянанды, однако он чрезвычайно интересен для тех, кто хочет проследить, как развивались и формировались его взгляды.

При чтении первого и второго вариантов отчетливо видно, что мысли Свами Дайянанды кристаллизуются, положения приобретают законченную форму и образуют законченное учение. Ко второму варианту близко небольшое сочинение "Арьюддешья-ратнамала", название которого примерно можно перевести как "Собрание драгоценностей страны ариев". Это своего рода конспект книги "Сатьяртха пракаш": материал излагается так, как это делается в глоссариях - называется какое-нибудь понятие, допустим, "мокша" или "дхарма", а затем дается его толкование.

Много времени уделял Дайянанда ведийским текстам. В 1877 г. начал писать комментарий к "Ригведе" - "Ригведеди-бхашья-бхумика", но успел прокомментировать только несколько книг "Ригведы", однако, когда его приверженцы после смерти учителя начали разбирать его бумаги, они были поражены объемом проделанной им работы: сочинение насчитывало более 800 страниц.

Его труды немало говорят о личности автора, он не щадит своего воображаемого оппонента, цитировавшего, скажем, отрывки из упанишад, отмечая на полях "что за вздор", "что за чепуха", "ну какой глупец может так трактовать эти строки?".

Комментарий к "Ригведе" и трактат "Сатьяртха пракаш" позволяют многое понять и в самой природе индийского способа теоретизирования. Умению вести дискуссию в Индии всегда придавалось большое значение, и, чтобы доказать свою точку зрения, недостаточно было ее высказать или сослаться на какой-нибудь авторитет. Представители философской школы ньяя разработали сложную систему ведения дискуссии и условия достоверного познания. Позднее практически все школы классической индийской философии восприняли разработанные найяиками методы. Свами Дайянанда строит свое изложение так, чтобы читающий его книгу увидел ошибочность выводов противника реформатора и согласился с выдвигаемым им самим положением: сначала он излагает тезис, потом приводит мнение оппонента (оппонентов может быть много, и когда, допустим, рассматривается вопрос о доказательстве бытия Бога, приводятся и опровергаются последовательно контраргументы 14 противников, излагающих понимание Бога с позиций своих учений).

Строго по традиционным правилам анализа текста Свами Дайянанда пишет и комментарий к "Ригведе": сначала цитируются строки гимна, потом разъясняется значение каждого слова, потом передается общий смысл, и, наконец, оформляется собственное толкование гимна в целом. Тут же помещается перевод гимна на хинди. Это обстоятельство особенно важно: убежденный в том, что все должны знать и изучать веды, он был первым реформатором индуизма, подготовившим перевод "Ригведы" на язык хинди. И первые строки его труда гласят: "Великой милостью Брахмана и с его помощью я делаю комментарий к ведам во имя блага всего человечества"²⁴.

²⁴ Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. С.260.

И еще одну книгу подготовил Свами Дайянанда к 1877 г. - "Самскар-виддхи", - сборник правил совершенного домашних обрядов, своего рода пособие для верующего. Реформатор старался показать, что жрецы при этом совершенно не нужны; каждый домохозяин в состоянии с помощью жены совершать ритуалы, которыми отмечаются самые важные события в жизни семьи. Таких обрядов, считает он, всего 16. Первый из них связывается с зачатием ребенка, потом идут обряды, отмечающие начало его обучения, торжества по случаю свадьбы и др. Точное описание дается на хинди. В книге разъясняется, как надлежит совершать тот или иной ритуал, какие строки из священных вед и когда должны быть произнесены. Общий замысел сводился к тому, чтобы "добродетельный и знающий глава семьи, благочестивый и бескорыстный, стремящийся к знанию и понимающий сущность вед", мог пользоваться книгой самостоятельно. К "Самскар-виддхи" примыкает и работа реформатора, подготовленная двумя годами раньше (1875 г.), "Панча-махаяджна-виддхи", в ней описываются пять обрядов, но таких, которые верующий обязан исполнять каждый день.

Остальные работы Дайянанды заметно меньшего объема. Для молодых членов общины он написал "Вьявахарбхану" (1869 г.), где в доступной форме разбираются вопросы: что есть дхарма и должное поведение? Что такое истинное знание? Каковы те пути, что ведут к нему? Целую серию памфлетов посвятил реформатор опровержению взглядов приверженцев учений средневековых сект. Незаконченная книжка "Гокаруна-виддхи" (1882 г.) демонстрирует его позицию в вопросе о защите коровы, признаваемой в индуизме священным животным.

Жизнь Свами Дайянанды близилась к концу. Неожиданно интерес к его учению проявили теософы. В 1875 г. в Нью-Йорке Е.П.Блаватская организовала Буддийское теософское общество. Одним из самых актив-

ных членом был полковник Г.С.Олкотт, подготовивший несколько книг по религии и философии ("Жизнь Будды и его уроки", "Основы буддизма", "Дух зороастризма, теософии, религии и оккультных наук", "Люди из другого мира") и предпринявший в 1879 г. издание журнала "Теософ". Спиритуалистическое учение теософов ориентировалось на определение "ядра универсальных гуманистических ценностей", на "развитие сравнительного изучения различных религий, философских школ и мистических потенций жизни и материи". В нем соединялись элементы различных религий, западных и восточных, причем индуизму и буддизму отводилось особое место.

В 1878 г. полковник Г.С.Олкотт отправил Дайянанде письмо, в котором весьма лестно отзывался о его учении. В том же году на заседании Теософского общества было принято новое название последнего - "Теософское общество "Арья самадж" в Индии". Однако непосредственное общение с его членами глубоко разочаровало индийского реформатора. Их поиски "чудесного" были органически чужды автору "Сатьяртва пракаш". В этой книге он посвятил целую главу разоблачению всяческих религиозных "чудес", подробнейшим образом останавливаясь на действии физических законов, объясняющих эти "чудеса". Ему претили "трюки" теософов, их желание организовать публичное общение с потусторонними силами: его собственная деятельность была ориентирована на противоположное - на просвещение масс, выявление закономерностей в природе, на поиски рационального объяснения непонятного. Дайянанду оскорбило суждение Г.С.Олкотта о жителях Индии: "Людские массы здесь, как и повсюду, мало интересуются философией и ищут чудеса"²⁵. Он предостерегал членов

²⁵ *Ramsom J. A Short History of Theosophical Society. Madras, 1938. P.119.*

"Ария самадж" от контактов с этими "атеистами, лжецами и эгоистами"²⁶.

Разочарование было взаимным. Теософы объявили его сектантом и не поддержали мнение о ведах как источнике "исключительном, вечном и непогрешимом". Впрочем, образ и личное мужество реформатора вызывало уважение к нему. Вместе с тем в ряде работ о теософском движении приводится полуфантастический рассказ о некоем пророчестве. В 1883 г. одному из теософов было "сообщено" о скорой смерти двух их противников и названы их имена. Одним из них был Свами Дайянанда Сарасвати.

Свами Дайянанда Сарасвати скончался 13 октября 1883 г. Умирал он долго и тяжело. Он гостил в доме раджи Джодхпура и, как считают многие индийские авторы, заслужил сильную неприязнь возлюбленной хозяйки дома. Высказывается по сей день мнение, что Свами Дайянанда был отравлен. Очевидно, что ни подтвердить, ни опровергнуть это уже невозможно. Полагают, что сам реформатор считал отравление более чем вероятным: на его жизнь было совершено в общей сложности 18 покушений. В своем завещании он просил позаботиться о типографии и уделять максимум внимания распространению "истинного ведийского учения", "исполнять всю работу с радостью" и "стремиться к процветанию всех жителей Индии". Тело его было кремировано в соответствии с его последней волей: "Распорядитесь моим телом сообразно правилам. Когда жизнь оставит меня, не хороните мое тело, не опускайте его в воду и не оставляйте в лесу. Поместите его на погребальный костер из сандалового дерева, добавьте два мана сандала, четыре мана топленого масла, пять серов камфары, полтора сера алоэ и десять ман твердого дерева. Исполняйте все согласно ведам - так, как это объяснено в "Самскар-виддхи". Произнесите ведийские

²⁶ *Ramson J. Op. cit. P.121.*

мантры, совершите возлияние и оставьте мое тело на костре, пока оно не превратиться в пепел. Не делайте ничего, что могло бы противоречить ведийским предписаниям"²⁷.

Так завершилась жизнь реформатора, который всегда воодушевлялся грандиозной задачей преображения своего отечества. Он верил, мыслил и чувствовал глубоко, дерзко и страстно, был твердо убежден в своей правоте, не знал компромиссов. Гордость и внутреннее ощущение превосходства над теми, с кем он постоянно сражался, давали ему силу и помогали преодолеть все препятствия.

У учения же его собственная судьба. "Арья самадж" активно функционирует и поныне и привлекает множество сторонников.

²⁷ *Дайянанда Сарасвати. Свикарпатрам (Завещание). - Дайянанда грантхамала. Ч.2. С.951.*

Глава третья. "Веды - источник всякого знания".

В Индии нет памятника духовной культуры, который индуисты чтят бы больше, чем веды. "Брахман, удерживающий в памяти "Ригведу", не пятнается грехом, даже уничтожив эти три мира, даже вкушая пищу, полученную от кого попало", - сказано в "Законах Ману". Свами Вивекананда отмечал мимоходом, что вера во всезнание вед так велика в этой стране, что бытует даже пословица "Когда человек теряет корову, он идет искать ее в ведах"¹. Действительно, улаживая размолвку между соседями, деревенский брахман произнесет: "Так говорят веды", - и этого будет достаточно. Слова пандита "это соответствует ведийским истинам" служат весомым аргументом в ученом споре.

Для Свами Дайянанды Сарасвати ведийские тексты значили особенно много. Он, по свидетельству современников, "словно дышал ими", "весь был захвачен ими", получал от них вдохновение и интеллектуальное наслаждение, видел в них источник и хранилище истинного знания.

В изучении вед прошла вся его жизнь. Он занимался ими самостоятельно и вместе с признанными знатоками, толковал их суть своим единомышленникам и с досадой оспаривал мнение тех европейцев, с которыми сталкивала его судьба и которые понимали эти памятники совсем не так, как он.

Значение четырех самхит ("Ригведа", "Самаведа", "Яджурведа", "Атхарваведа") для понимания индийской

¹ The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol.7. Calcutta, 1967. P.39.

культуры огромно. Они, как не раз писали отечественные историки и философы, позволяют судить о том периоде, когда индоарийские племена расселялись в Северной Индии, осваивали долину Ганги. По ним можно проследить развитие политического и общественного строя этих племен, становление государственности, эволюцию различных сфер жизни. (Правда, по вопросу о районе нахождения в далеком прошлом общности этнических групп и народов, позднее разделившихся на отдельные потоки, один из которых постепенно "просачивался" в Индию, единого мнения в исторической науке нет).

Содержание вед весьма разнообразно: здесь и представления древних индийцев о мире, и многочисленные просьбы к богам об избавлении от болезни, о даровании долголетия, потомства, умножении богатства. К богам обращаются с надеждой и упованием, с искренним стремлением обрести в них опору и успокоение. Гимны отразили видение мира народа, близко стоявшего к естественным явлениям. Ему были свойственны обожествление природного цикла, слитность человеческой жизни с событиями и явлениями окружающего мира, который воспринимался радостным и полным ликования.

Религиозно-мифологические сюжеты доминируют в ведийских текстах, но есть и космогонические гимны. Ими богата последняя, десятая мандала (книга) "Ригведы", отразившая, по убеждению ряда ученых, более поздние представления. Происхождение вселенной трактуется в ней по-разному: то говорится о "золотом зародыше", плавающем в водной стихии; то мир сравнивается с изделием некоего демиурга, который производит его так, как плотник, гончар или кузнец мастерит вещь; то возникновение его связывается с жертвоприношением. Знаменитый гимн "Пуруша-сукта" описывает "тысячеглавого, тысяченогого и тысячеглазого Пурушу", огромного первочеловека, охватывающего все

живое. И еще одна, самая "утонченная" модель описана в "Ригведе": все сущее появляется из космического "единого", и из него происходит все на этом свете, подобно тому, как одно солнце освещает все своими лучами и одна заря блистает для всех сразу. В гимнах зарождаются те понятия, которые сыграют огромную роль в становлении и развитии индийской теоретической мысли и которые в дальнейшем станут центральными во многих философских системах - "Одно Единое", "Атман", "Брахман", "дхарма", "майя"².

Язык вед специфичен, его так и называют - "ведийский". От "санскрита, - пишет известный ученый Т.А.Елизаренкова, выполнившая их перевод, - он отличается... не только по времени (эпический санскрит сформировался приблизительно в III-II вв. до н.э.), но и по диалектной базе. Ведийский язык связан с крайним северо-западом старой традиционной (включая соответствующую часть современного Пакистана) Индии и прилегающими районами Афганистана, санскрит же сформировался в тот период, когда основной областью арийской цивилизации была центральная часть северной Индии - Мадхьядеша... Поэтому, хотя язык вед и называют иногда ведийским санскритом и под названием "санскрит" подразумевают все разновидности древнеиндийского (язык вед, эпоса, классической литературы и науки), такое расширение содержания термина вряд ли оправдано"³.

Когда европейцы впервые столкнулись с памятниками словесности народов Индии, они с удивлением обнаружили большое сходство санскрита с рядом европейских языков. О том, что существует нечто общее в санскрите и итальянском, догадку высказывал еще флорен-

² Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985; Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.

³ Ригведа. Мандалы I-IV. Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. М., 1989. С.506; см. также "О типологии ведийского языка" // Вопр. языкознания. 1980. N 3 и др.

тийский купец Филиппо Сассети в XVI в. В 1786 г. английский судья в Калькутте Уильям Джонс тоже обратил внимание на близость санскрита и целой группы языков Востока и Запада. В первые десятилетия XIX в. началась интенсивная работа лингвистов Германии, Англии и Франции. Их совместными усилиями было доказано, что группа языков (иранские, индийские, славянские, греческий, германские, кельтские и др.) имеет бесспорное родство, и она получила название индоевропейской семьи. Сравнительное языкознание оказало неоценимую услугу востоковедению в целом: стимулировало интенсификацию научной деятельности в самых разных областях.

Пусть это не покажется странным, но первое знакомство западного мира с гимнами вед почти разочаровало европейских ученых. Причина этого крылась в том, что самхиты вошли в научный обиход примерно с 40-х годов прошлого века; к тому времени западный читатель был уже знаком со знаменитой религиозно-философской поэмой "Бхагавадгита". "Мир не производил ничего более глубокого и благородного", - отозвался о ней известный немецкий философ и лингвист К.В.Гумбольдт. Напряженные размышления мыслителей, ставивших и разрабатывавших "вечные" философские вопросы, свидетельствовали о традициях духовной культуры, уходящей своими корнями в глубь тысячелетий.

Позднее все, что приходило на Запад из Индии, подвергалось вольному или невольному сравнению с великой Гитой. Гимнам вед недоставало поэтической прелести и глубины философского постижения действительности. Они проигрывали, на первый взгляд, и при сопоставлении с лирическими драмами Калидасы, тогда же впервые переведенными на европейские языки. Обращения древних индийцев к богам с просьбами отвлечь болезни и приумножить количество скота, были не так уж и интересны. И.П.Минаев писал в 1884 г.: "первые пионеры в области индийской филологии в на-

чале своей деятельности преследовали почти что исключительно эстетические цели; их увлекал высокий религиозный лиризм древних индийцев; они изумлялись и приходили в восторг от изящных прелестей индийской драмы, и в своем совершенно понятном увлечении новым предметом они не хотели и даже не могли признать того, что позднее, в момент более позднего отношения к новооткрытой литературе, стало очевидностью⁴.

Постепенно европейцы начали постигать значение самхит, поняли, что ведийский мир - особый мир со своим укладом, специфическим сознанием, собственными религиозными представлениями и что к этому источнику нельзя подходить с такими же мерками, как к философской поэме или драматическим произведениям, созданным столетия спустя.

По словам И.П.Минаева, самые древние памятники письменности индоевропейских народов содержали "неоценимые материалы для науки о слове и духе человеческого"⁵, раскрывали "первобытные проявления религиозного сознания древнего арийца"⁶.

Изучение вед на Западе неотделимо от имени Ф.Макс Мюллера (1823-1900). Он всего на десять с небольшим лет пережил Свами Дайянанду, и вся творческая жизнь обоих знатоков ведийских текстов прошла в пристальном внимании и тщательном наблюдении за исследованиями друг друга. Но Дайянанда не выбирал выражений и не сдерживал себя, когда критиковал Ф.Макс Мюллера за его трактовку гимнов, а европейский ориенталист, не соглашаясь с тем, как понимал их Дайянанда, возражал ему учтиво и деликатно. Рукой благородного человека написан некролог на смерть ин-

⁴ Минаев И.П. Об изучении Индии в русских университетах. //Отчет о состоянии Санкт-Петербургского университета. Спб., 1884. С.85-86.

⁵ Минаев И.П. Индийские сказки. /Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962. С.68.

⁶ Минаев И.П. Об изучении Индии в русских университетах. С.86.

дийского оппонента - тонкий и теплый. Но и сам Ф.Макс Мюллер очень считался с мнением Дайянанды. Когда после кончины Ф.Макс Мюллера его ученик опубликовал списки книг из личной библиотеки ученого, обнаружилось, что там были практически все те труды индийских авторов по религии и философии, в незнании которых так резко упрекал его Дайянанда⁷.

Ф.Макс Мюллер тоже связал свою творческую жизнь с ведами. Он окончил Лейпцигский университет, где изучал санскрит в классе Г.Брокгауза, а с 1844 г. в Берлине посещал курсы Ф.Боппа по санскриту и Ф. фон Шлегеля по философии. Важным событием в его жизни была поездка в Париж: там он слушал лекции Э.Бюрнуфа, посвященные первой книге "Ригведы". Когда Р.Рот, О.Бетлинг и другие ученые предложили Ф.Макс Мюллеру составить группу для издания текстов вед, он неожиданно для них отказался, объяснив, что не хочет быть просто помощником и всю огромную работу выполнит сам. И он смог это сделать. Европейский мир обязан изданием первой из самхит (1849-1874) именно ему. Вслед за ним Т.Ауфрехт подготовил в 1861-1863 гг. публикацию текста на лагинском шрифте для шестого и седьмого номеров "Индийских исследований". Ф.Макс Мюллер издал санскритский текст "Ригведы" с комментариями Саяны (XIV в.) и тем положил начало новому этапу в изучении ведийской литературы.

Исследовательская деятельность ученого получила заслуженное признание уже при его жизни. Сам он никогда не был в Индии, но к нему постоянно приезжали оттуда его друзья. У него, например, провел целую неделю Свами Вивекананда. В начале 80-х годов прошлого века на Всемирном конгрессе востоковедов было зачитано письмо просвещенного индийца, который не смог сам прибыть на конгресс. Он называет Ф.Макс Мюллера первым среди европейских санскритологов, человеком,

⁷ Journal Asiatique. P., 1902. P. 568-610.

который покори́л целый мир своими многочисленными достоинствами и оставил далеко позади тех, у кого он учился. "Мокша Мулар" - "Тот, кто представил основания вечного блаженства" - величали его в Индии.

Вся сознательная жизнь Ф.Макс Мюллера прошла в Англии, его работу субсидировала Ост-Индская компания. Первое время британские власти в Индии не проявляли интереса к верованиям ее жителей. Однако позже активность христианских миссионеров возросла. Библия уже была переведена на санскрит и хинди. Но "священное писание" индуизма было совершенно недоступно английским проповедникам; часто их усилия по обращению в христианство местных жителей разбивались о сопротивление индийцев, ссылавшихся на то, что "так пишут веды".

Почитатель философского гения Индии, Ф.Макс Мюллер оставил после себя множество научных трудов. На основании анализа ведийских текстов он разрабатывал три группы вопросов: как развивался язык? как развивалась мысль? как развивалась мифология? Он исходил из того, что веды явились самым ранним письменным памятником некой общности народов и местом проживания этой общности "до того времени, когда она разделилась на индусов, римлян, германцев и кельтов"⁸, могла быть территория современного Алтая. Ученый первый объединил носителей языка под общим именем "арья", "арийская раса", поскольку слово "арья" использовалось как самоназвание авторами ведийских текстов. Впоследствии было доказано, что общность вовсе не была единой расой, а состояла из многих племен и этнических групп. Ф.Макс Мюллер отказался от теории "арийской расы", но именно он ввел в научный оборот такие широко употребляемые понятия, как "арийский мир", "арийское завоевание", "арийские нации".

⁸ *Max Muller F. Chips from a German Workshop. Vol.2. L., 1867. P.22.*

Европейский ориенталист выдвинул задачу филологического изучения религий методом сравнительного анализа памятников письменности, полагая, что ведийские тексты, будучи наиболее ранними памятниками письменной традиции древних индоариев (как и "Авеста", созданная на территории соседнего с Индией Ирана), являются ценнейшими историческими источниками. "Это...хроника детства нашей расы, полная ребяческих вещей и одновременно полная неожиданных искр мысли, подобных тем, что поражают нас, когда они исторгаются из умов и уст детей"⁹. Человеческую историю он мыслил как эволюционный процесс, для каждой стадии которой характерны специфическое сочетание языка, мышления и религиозных представлений. (Дальнейшее развитие индийского общества, считал Ф.Макс Мюллер, должно привести к распространению христианства, понимаемому им как высшее выражение сущности и потенций человеческого духа). Таковы самые общие принципы подхода ученого к ведам.

В этом собрании исторически разнородных памятников прослеживается движение от обожествления естественных явлений к более абстрактному пониманию божества. В ранних гимнах боги предстают весьма конкретными и осязаемыми, в более поздних намечается формирование понятия о едином Боге как творце, вседержителе и управителе мира. Эволюция зафиксированных в ведах представлений, по мнению Ф.Макс Мюллера, обнаруживается на примере перехода от *чхандас* - относительно простых строф, смысл которых самоочевиден, к мантрам, исполнявшимся при совершении сложных ритуалов, для чего требовалось большое число специально подготовленных жрецов.

Возникает вопрос: многие ли жители Индии в прошлом веке знали содержание вед?

⁹ *Max Muller F. From Rammohan to Ramakrishna. Calcutta, 1898. P.29.*

Традиция их комментирования в стране была очень древней. Первым комментатором считался Равана (его труды не сохранились); после него веды комментировали Скандасвами, Удагита, Вараручи, Махидхара. Средневековый комментатор четырех самхит Саяна, подходивший к ним как к компендиуму обрядов, безусловно, был самым известным толкователем "священного писания".

От внимания европейцев не ускользнуло, что брахманы не ставят целью понимание сути текстов и сосредоточены совсем на другом - на том, чтобы выучить правила произнесения гимнов вслух, запомнить имя божества, которому посвящен гимн, название размера гимна, удержать в памяти, кому именно из четырех великих мудрецов-риши он был открыт Брахманом.

Это наблюдение было верным. Рецитирование (произнесение) ведийских мантр как священных формул, не нуждающихся в содержательном прояснении, являлось важной частью религиозной практики. Считалось, что только одно повторение гимна, допустим, на рассвете или при закате солнца 5, 10, 28, 108 раз - само по себе уже религиозная заслуга, способствующая приближению человека к "освобождению". Изучение вед нередко сводилось к заучиванию текстов наизусть, причем от ученика требовалось умение прочесть, к примеру, всю "Ригведу" или "Яджурведу" определенным образом.

Ведийские гимны разделялись на слоги и читались сначала по слогам в обычном порядке. Второй вариант предполагал рецитирование текста с учетом правил соединения слогов в слова, третий вариант - чтение по слогам, организованное так: первый слог плюс второй, второй плюс третий, третий плюс четвертый, четвертый плюс пятый и т.д. Четвертый вариант требовал чтения по слогам в следующем порядке: первый слог плюс второй, второй плюс первый, первый плюс второй, второй плюс третий и т.д., наконец, пятый способ - первый слог плюс второй, второй плюс первый, первый плюс второй,

затем третий, второй, первый. Эта система произнесения текстов вслух осложнялась необходимостью воспроизводить строго определенные интонации при произнесении гимнов¹⁰. Они пелись в соответствии с тщательно разработанной наукой исполнения.

Существовало и теоретическое обоснование подобной практики. Слово "мантра" означает "священное изречение", над которым следует размышлять, их повторение - признак благочестия. Мантрами обычно сопровождалась ведийские жертвоприношения. Изначально само это слово понималось как своего рода средство при помощи звука воздействовать на человека. Считалось, что слова обладают магической силой, если они должным образом организованы и произнесены. Записанные, они казались "нереальными" в сравнении с теми звуками, из которых составлялись. Поэтому при совершении ритуалов обращалось огромное внимание на то, чтобы все слоги были произнесены с соблюдением должных правил, поскольку малейшее нарушение предписанных установлений может привести к гибели говорящего.

И.П.Минаев обратил внимание на то, что занятия молодых людей в традиционных местах обучения ограничиваются перепиской текстов без проникновения в их суть и что на это уходят многие годы - восемь и десять лет¹¹. Даже то обучение, которое обычно начиналось в детстве, чаще всего сводилось не к разъяснению, а к "запечатлению" текста в памяти. Предполагалось, что ученик со временем в каком-либо другом месте получит разъяснение, но и это не обязательно.

Если исключить традиционные центры брахманской образованности - Варанаси, Пуну, Хардвар, то в других городах о ведах было известно мало, писали европейцы. Ф.Макс Мюллер приводит строки из калькут-

¹⁰ *Bhandarkar R.G. The Veda in India// Indian Antiquary. Bombay, 1874. Vol.3.*

¹¹ *Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Ч.2. С.150.*

тской газеты, констатирующей, что во всей Индии, во всяком случае в Бенгалии, не найдется полного текста вед. Правда, тут же он добавлял, что в Южной Индии эти тексты были. Когда Д. Тагор примерно в то же время решил познакомиться с точным содержанием памятника, ему пришлось отправить на несколько лет в Варанаси четырех юношей-брахманов. Каждый из них от руки переписал одну веду и привез текст в Калькутту. В самом конце XIX в., в 1899 г., Свами Вивекананда обращался к известному бенаресскому пандиту Бабе Прамадасу Митре с просьбой выслать ему грамматику Панини, без которой трудно освоить ведийский язык. Он объяснял свою просьбу тем, что "веды в Бенгалии сейчас совсем непопулярны", а он, изучив ведийские тексты со своими друзьями, надеется "восстановить их в Бенгалии"¹².

Европейцы спрашивали: коль скоро знатоков вед так мало, а узнать содержание гимнов можно только у пандитов в традиционных центрах брахманской учености, то чем же руководствовались брахманы-жрецы, называвшие себя хранителями и защитниками истинного ведийского знания, стоявшие на страже законов праведной жизни и исполнявшие домашние и храмовые обряды? Как трактовали они, скажем, семейное или наследственное право или обязанности добродетельного отца семейства?

Ответ заключался в том, что дхармашастры, т.е. вторичные тексты, основанные на ведийских истинах, определяли нормы повседневной практики верующего. Другим источником служили пураны. К последней четверти прошлого века переводы дхармашастр и пуран на новоиндийские и английский язык были уже широко распространены. К ним могли обращаться индийцы, и миссионеры, и чиновники британской администрации

¹² The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol.1. Calcutta, 1947. P.172.

для решения конкретного вопроса (допустим, права на наследование) в соответствии с индуистской традицией.

Этот комплекс источников, или "священное предание", как раз и являлся объектом жесточайшей критики Свами Дайянанды, который звал "назад, к ведам", т.е. к "истинному знанию", намеренно искаженным брахманами. Но он был живым человеком со своими особенностями и пристрастиями. В его трактовке вед причудливо сплетались принципиальные новшества, традиционные воззрения и толкования гимнов, предлагаемые европейскими учеными. Его подход к ведийским текстам позволяет представить атмосферу религиозной жизни прошлого века и понять черты личности самого реформатора.

Он призывал к возрождению славы и блеска древней Арьяварты (страны ариев), однако возрожденчество неотделимо у него от реформаторства и просветительства. Рационалистические, явно гуманистические идеи в его учении облекались в форму призывов к освоению содержания памятников, созданных в далеком прошлом. "Я рассматриваю веды как непогрешимый источник и авторитет, - писал он. - Они не нуждаются в том, чтобы их положения подтверждались в каких-либо других книгах. Веды можно сравнить с солнцем или с лампой, что светят сами по себе"¹³.

Свами Дайянанда сделал решительный шаг в сторону жесткого определения объема понятия "шрути". Он заявил, что считает "словом Бога" только мантры "Ригведы", "Яджурведы", "Самаведы", "Атхарваведы"¹⁴. Это значило, что к "священному писанию" не относятся брахманы - сборники ритуалов, требующих для их выполнения множества подготовленных жрецов. Не сразу,

¹³ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. - Дайянанда грантхамала. Ч.1. Аджуир, 1925. С.791.

¹⁴ Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-блумика. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. С.275.

но в конце концов Дайянанда исключил и упанишады, согласно традиции доступные самым избранным.

Все эти тексты, утверждал реформатор, вторичны, если в них нет ничего противоречащего ведийским гимнам, то их суждения допустимо принять как достоверные¹⁵. В противном случае они отбрасываются: не могут быть "словом Бога" тексты, полные всякой бессмыслицы ("старый бык пел безумные песни") или повествующие о любовных приключениях Кришны, рассказывающие о чудесах ("из слезы богини выросло дерево, а из океана показалась огромная черепаха, а за ней появился лотос") или о таких вещах, что заведомо противоречат законам природы ("он предавался аскезе полторы тысячи лет"). Иными словами, Дайянанда выступил с призывом к сужению традиционного объема "священного писания".

Лишь ведийские гимны описывают вседержителя таким, какой он и есть в действительности: "Бог свят, всеведущ, чист по своей природе, милостив и справедлив. Он обладает полным, всеобъемлющим, непогрешимым знанием, и его книга должна быть точно такой же. В ней должен описываться порядок вещей, существующий в природном мире, содержаться описание Бога, души, творения и причин творения такими, какие они есть на самом деле. Веды и являются такими книгами. В них не содержится ничего, что противоречило бы законам природы и правилам логического рассуждения"¹⁶. Изучение вед, говорил реформатор постоянно, неотделимо от "понимания смысла"¹⁷. Получалось, что человеку надлежит определить, какие тексты соответствуют этим требованиям (не противоречить законам природы, согласовываться с нормами логического

15 *Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. С.280.*

16 *Дайянанда Сарасвати. Сатььяртха пракаш. С.316.*

17 Там же. С.158.

мышления и здравого смысла, соответствовать понятиям о нравственности¹⁸), а какие нет.

За подобной трактовкой стояла целая программа. Это было стремление к ограничению рамок авторитета: он в принципе не отрицался, и значение его для Дайянанда было огромным, но суть его подхода означала отказ от мышления, ориентированного исключительно на теологическое, мифологическое или символическое толкование "священного писания". Человек должен понять тексты; т.е. рациональное прояснение "божественного слова" признавалось не только возможным, но и необходимым. Разум, рассудок человека как существа мыслящего и нравственного выдвигался в качестве единственного авторитета при установлении того, что есть "слово Бога", а что - ошибочные наслоения более поздних времен. Повторяющий строки вед, не понимая их значения, похож на вьючное животное, на ишака с его тяжелой ношей. Тот же, кто изучает веды и в полной мере постигает их смысл, приобретает жизнь, исполненную блаженства, и освобождается от грехов, убеждал реформатор¹⁹.

Таким образом, вся многовековая традиция пуран, итихас (историй) и других сочинений, называемых смрити и отразивших средневековое сознание, оказывается отброшенной. Дайянанда выступил против теоретического обоснования традиционного индуизма, его норм и ритуалов, складывавшихся постепенно. С "пураническим" индуизмом он сражался всю жизнь с поразительной целеустремленностью.

Не мог согласиться Дайянанда и с европейскими учеными, трактующими веды как исторический памятник, как "вехи на большом и славном историческом пути человечества". В отличие от Ф.Макс Мюллера он не находит в четырех самхитах никаких свидетельств опре-

¹⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.316.

¹⁹ Там же. С.158-159.

деленной стадии развития человеческого общества: они не сообщают о политическом, социальном, религиозном уровнях развития древних индийцев, в них отсутствуют упоминания о реальных исторических событиях, "они не фиксируют" ранние мифологические представления древних индийцев и не являются сборниками поэтических произведений. Не нужно искать в ведах описаний районов, лесов и животных, что некогда водились в Индии, нельзя, привлекая тексты, утверждать, к примеру, что в глубокой древности в стране было много носорогов, хотя в самхитах и говорится о них, или разыскивать сейчас среди животных некоего шарабху - восьминогого животного, якобы живущего на самых высоких горах Гималаев. Веда - не литературно-исторический памятник, как думают европейские авторы²⁰. У них принципиально иное происхождение и назначение. (Ф. Макс Мюллер писал, что реформатор часто выражал удивление по поводу того, почему я, неверующий, столь занят ведами.)

Авторитет ведийских текстов признавали все шесть систем классической индийской философии (вайшешика, ньяя, санкхья, йога, миманса, веданта), хотя различие в понимании ими этих текстов есть. Дайянанда комбинирует положения разных даршан. Так, у веданты и мимансы он заимствует мысль о том, что веда не создана человеком и содержание их неизменно, что они зарождаются подобно эфиру до сотворения мира и исчезают после его гибели, а затем "обнаруживаются" снова. У вайшешики воспринят тезис, что веда есть "слово Ишвары" и потому их авторитет неоспорим. Но и влияние европейских ученых, разработавших теории индоевропейской общности народов и праязыка как основы формирования большой группы современных языков ощущается на аргументации Дайянанды, касающейся божественного происхождения

²⁰ Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. С.269-289.

вед. Их божественность доказывается еще и тем, полагал он, что ведийский санскрит служит источником всех языков народов мира.

На вопрос оппонента, почему веды записаны именно на санскрите, а не на каком-нибудь другом языке, он не затрудняется с ответом. Бог, говорит он, не может быть пристрастным, это противоречит его природе. Если бы веды были записаны на языке конкретной страны, то ее жители легче освоили бы их, чем те, кому ее язык неизвестен. Тексты открыты "языком санскрита", потому что этот язык не принадлежит никому и одновременно всем, он - основа и источник всех прочих языков²¹. Реформатора не смущало то обстоятельство, что индийская традиция никогда не утверждала, будто "священное писание" предназначено всем народам мира, не принимал он во внимание и европейские исследования об "арийской расе", согласно которым "арийцы" как носители высших цивилизационных признаков сосуществуют рядом с менее развитыми "семитской и туранской расами".

Логика его рассуждений такова. Бог по своей природе милосерден и справедлив. "Как любящие родители желают блага своим детям, так он по своей милости открыл людям веды ради их блага, чтобы они приобретали знание, освобождались от неведения, развивали это знание и достигали блаженства"²².

Оппонент вопрошает: а почему бы человеку самому не написать веды? Он наблюдает за окружающим миром, приобретает знания и может быть автором ведийских текстов. Нет, отвечает Свами Дайянанда: для того, чтобы что-то познать, человек должен учиться. Сам он не в состоянии приобрести знания, ведь и сейчас мы видим людей, живущих, скажем, в горах или джунглях и не обладающих им. Точно так же и с ведами - если бы

21 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.319-320.*

22 Там же. С.319.

Бог не научил ведам первых мудрецов, возжаждавших "истинного знания", то не было бы знающих людей и сегодня. Древние риши передали знание другим людям, оно стало развиваться, появились комментарии к ведам, исторические и другие сочинения. Вот эти книги и написаны людьми²³.

Оппонент не удовлетворен ответом - значит, есть какие-то прадедовские свитки, и они с тех пор хранят открытое Богом знание? Нет,- поясняет Дайянанда, - дело вовсе не в том, как и на чем зафиксировано это знание. Книги появились позднее, книги - только бумага, они могут погибнуть, но, главное, уже явленное Богом знание в конце концов записывается для всеобщего блага.

И еще один вопрос оппонента: Как Бог открыл веды? Разве у него есть рот, язык? "Думать, что Бог имеет руки, ноги, голову, - отвечает Дайянанда, - сущий вздор. Он всеведущий и всезнающий, вездесущий, находится везде и объемлет собой все. И ему совершенно не нужно изрекать веды, он открывает знание мудрецам, внушает его им. Ведь и тебе тоже не нужно что-либо произносить, если ты думаешь про себя, язык твой остается недвижим, но в голове проносится множество разных мыслей. Так и Бог: он выдыхает веды в начале творения, а потом, когда мир приходит к гибели, вдыхает их. Сначала Бог творит мир, потом являет людям знание. Он помогает человеку "двигаться по пути приближения к знанию", потому и "открывает ему веды".

В гимнах Дайянанда видел "зародыши знания", т.е. они не дают в полном объеме представления, например, о физических или химических процессах, как мы их понимаем сегодня, но содержат общие принципы, осваивая которые человек приобретает свое знание о природном мире. "Самхиты полностью согласуются с на-

²³ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.314-320; он же. Ригведади-бхашья-бхумика. С.259-289.

укой"²⁴: дальнейшее развитие естественнонаучных дисциплин обусловлено приумножением и конкретизацией тех основоположений, которые были открыты человеку Богом. В ведах Дайянанда находил изложение некоторых принципов алгебры, геометрии²⁵, астрономии и даже описание телеграфа и самолета²⁶. Один из гимнов "Ригведы" он перевел так: "О люди! Как с легкостью вы переплываете океан на лодках - средствах передвижения, которые создали мудрецы, точно так же используйте ветер, о котором говорилось выше, используйте его как скакуна. Можно ли на нем добраться до того берега океана, а потом вернуться назад? О люди! Соберемся вместе, создадим такое средство, дабы с его помощью домчаться до других стран. Это средство вытянутой формы, сделанное при помощи воды и огня, оно из твердой стали, и его качества позволяют ему двигаться с большой скоростью. Это и есть тот огненный скакун, о котором говорилось раньше. Его поливают водой, получается пар, он весь из дерева, железа и прочих материалов. Самолет поднимается в воздух и летит"²⁷.

Приходится признать, что даже при богатейших возможностях санскрита при разнообразных трактовках одного и того же текста (ибо каждое санскритское слово многозначно и всегда нужно иметь в виду смысл рядом стоящего слова, контекст и то, что не сказано прямо, но лишь подразумевается) перевод и толкование этого гимна у Свами Дайянанды довольно неубедительны. Интерпретацию ведийских гимнов обычно рассматривают как самое уязвимое место учения Дайянанды. "Знания естественнонаучных законов в них не больше, чем в поэмах Гомера", - говорили реформатору его европейские современники. И все же подобная критика излишне категорична. Во-первых, далеко не любые

24 Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.399.

25 Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. С. 432-441.

26 Там же. С.506-509.

27 Там же. С.506.

строки Дайянанда относил к "слову Бога", содержащему "истинное знание". А таковыми могут быть только те гимны, содержание которых выдерживает проверку на соответствие законам природы и правилам логического мышления. Во-вторых, гимны надлежит "правильно прочитать". Критерием "их толкования" служит практика. Познать что-либо - значит понять "атрибуты, деятельность и природу вещей такими, какие они есть в действительности"²⁸. Он в полной мере использовал разработанную в ньяе теорию о критериях истинного и ложного познания. Практика выявляет, соответствует ли познанное фактам или нет, приводит ли оно к достижению поставленной цели или отдаляет от нее.

Древние индийцы, утверждал Свами Дайянанда, осмысляя веды "правильно", достигали поразительных результатов. К тому же им была известна еще одна веда - "Дханурведа", в которой часть описывает изготовление военного снаряжения и техники, а часть посвящена науке по ведению боевых действий. Эти знания можно восстановить и сейчас; главное, что развитие их требует только человеческого усилия, вмешательства Бога здесь не нужно.

Приведем диалог Дайянанда с воображаемым собеседником.

Оппонент: Мы находим упоминание об огнестрельном оружии. Правда ли, что в те времена существовали автоматы и пушки?

Свами Дайянанда: Правда. Эти науки были и тогда. Упомянутые вещи были выполнены с учетом знания физических явлений.

Оппонент: Все это было сделано божественными мантрами?

Свами Дайянанда: Нет, ракеты и оружие были придуманы и выполнены с помощью мантр, т.е. изобретений. Звуки мантр не в состоянии произвести какой-либо

²⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.298.

предмет. Если бы огонь появлялся от их звуков, как думают многие, то он сжег бы язык и сердце того, кто мантры произносит, и, вместо того, чтобы поразить врага, уничтожил бы говорящего. Потому слово "мантра" означает "придумывание", "изобретение чего-либо после размышления"... Сначала вы приобретаете знание посредством ваших мыслительных способностей, потом производите опыты, применяете полученное знание и таким образом изобретаете самые разные машины"²⁹.

Существовали в древности и другие трактаты, скажем, по астрономии, сообщил он. Их создатели - люди самые обычные - постигали суть многих явлений природы, осмысливая и развивая ведийское знание. Они давно разгадали, в чем причина затмения, - оно бывает тогда, когда луна заслоняет солнце, и в своих книгах так и написали³⁰. Мифологическое мышление, зафиксированное в "священном писании" и "священном предании" (боги могут управлять движением планет, особенно такие могущественные, как бог Шива: если он захочет, то способен зажать в кулаке целую планету), реформатор отвергал.

Надо сказать, что многие индийские авторы XIX столетия прочитывали произведения древнеиндийской литературы именно под этим углом зрения и находили в "Махабхарате" или других сочинениях описание самолетов, летающих городов и пр. Сведения такого рода в художественных произведениях воспринимались не как поэтические образы (вроде ковра-самолета в русских сказках), а как достоверное свидетельство некогда реально существующих достижений техники. В третьей книге "Махабхараты", к примеру, есть рассказ о летающем городе или летающей колеснице Саубхе, "направляемой волей" царя-воителя Шабхи, с которым сражался Кришна³¹; в знаменитой "Рамаяне" говорится

²⁹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.404-403.

³⁰ Там же. С.481.

³¹ См.: Мбх. III.15-17.

о том, как герой Рама вместе со своей супругой Ситой долетел до Шри-Ланки и пр. Но самой большой модернизации, по-видимому, подверглась "Агни-пурана": ее переводили так, что находили в ней всю технологию изготовления пороха, пулеметов, минометов и пр.³². Превеличение научных достижений древних индийцев и явное их "осовременивание" свойственно Свами Дайянанде. Впрочем, научный потенциал Индии в древности был действительно высок по меркам того времени. Европейские авторы весьма лестно отзывались об астрономических, математических, лингвистических трактатах древнеиндийских ученых.

Осознание отсталости своей страны при соприкосновении с более развитой западной цивилизацией вызывало потребность в идейно-культурной компенсации. Неадекватное восхваление индийской культуры, завышенные оценки ее, возникшие как реакция на унижение национального достоинства, последовательно проводимое европейцами, проявляли себя в самых разных областях. С XIX в. и по настоящее время в Индии выдвигается тезис, что естественнонаучные, философские и художественные достижения в древности намного превосходят успехи в этих областях в странах европейского мира, а потому "возвращение Индии" назад к собственной традиции, утраченной и искаженной, должно вывести ее на дорожку прогресса.

Свами Дайянанда был одним из наиболее ярких выразителей такого понимания соотношения цивилизаций Востока и Запада. С нескрываемым азартом он восклицал: "Если бы те машины, что были в ходу у императора Бходжи, те машины, что могли ходить по земле и подниматься в воздух, сохранились бы до наших дней, или уцелел бы тот автоматический вентилятор, что ра-

32 Indian Antiquary. 1878. Vol.7.

ботал без человеческого вмешательства, то европейцы не кичились бы так перед нами, как сейчас!"³³.

"Арийский мир", о котором писали западные авторы, соотносится для Дайянанда с человечеством в целом, не знавшим в глубокой древности никакого деления ни на народы, ни на государства. "Вечное знание", которое "открыл Бог в ведах" - бесценный дар всему миру, и те успехи, которых добились древние индийцы в развитии научных знаний, он связывал как раз с освоением и проверкой практической деятельностью "правильности прочтения ведийских гимнов".

Эти взгляды Дайянанда имели сторонников и при его жизни и последователей в XX столетии. Ауробиндо писал: "Сразу после того, как Дайянанда определил суть вед, разрушилось их толкование, данное Саяначарьей, трактовавшим веды только как тексты ритуального, мифологического и политеистического характера. Тотчас же разрушилось и грубое материалистическое и метеорологическое их понимание, предлагаемое европейскими интерпретаторами. Поистине мы владем действительно откровением, одной из наиболее ценных священных книг всего мира, текстами возвышенной и благородной религии"³⁴. И в другом месте: "Дайянанда утверждает, что в ведийских гимнах можно найти истины современного естественнонаучного знания... Я хотел бы добавить к этому, что, по моему убеждению, веды содержат в себе, кроме того, ряд таких истин, которыми еще не обладает современная наука"³⁵.

В интерпретациях новых данных физико-математических, биологических, геологических, медицинских наук индоцентристские установки бытуют по сегодняшний день. Не так давно, на XXV Международном Конгрессе востоковедов в Москве (1960 г.), говорилось об усилиях ряда современных индийских ученых доказать,

33 *Дайянанда Сарасвати* . Сатьяртха пракаш. С.431.

34 *Sri Aurobindo*. Bankim-Tilak-Dayananda. Calcutta, 1947. P.57.

35 *The Cultural Heritage*. Vol.4. Calcutta, 1956. P.634.

что "веды содержат подтврждаемый экспериментами комплекс знаний о космосе, зашифрованный в богатой и разработанной символике. Веда состоит из разнообразных отраслей знания, цель которых - объяснить космический процесс происхождения и разрушения мира, воспринимаемый в тройственной формуле - жизнь, разум, материя или соответственно прана, манас, вак или Агни, Вайю, Адитья"³⁶.

Важно здесь отметить и еще одно обстоятельство. Сам Дайянанда трактовал веды рационально: они для него скорее коллективный опыт человечества, проверенный практической деятельностью в течение многих веков. Носителем знания, которое передается от поколения к поколению, на его взгляд, является общность людей. Важна непрерывность традиций, и горько от того, что состояние умов и нравов привело к утрате уже достигнутого. Ученость не должна быть схоластическим хитросплетением непонятных мертвых текстов. Живая практика отторгает ложную мысль, познание, апробированное опытным путем, развивается дальше.

Итак, толкуя веды как непогрешимое "слово Бога", Дайянанда обращался к человеческому разуму с требованием "проверить" эти тексты, провозглашая их авторитет, на деле выступал за ограничение авторитета. Кроме того, в гимны реформатор "вчитал" принципы законов научного освоения природного мира, развитие которых должно обеспечить возрождение Индии. В связи с его отношением к ведам возникал вопрос: кто мог изучать их?

Широко известно, что, согласно традиции, далеко не каждый член индусской общины обладал таким правом, а только дваждырожденные (двиджа). Во всех дхармашастрах утверждается, что шудры не должны изучать

³⁶ Труды XXV Международного конгресса востоковедов. Т.4. М., 1963. С.46.

веды, ибо недостаточно "чисты" для этого. У Гаутамы в сутрах говорится : "Если шудра будет намеренно прислушиваться к чтению вед, его уши следует залить расплавленным свинцом или смолой. Если же декламирует ведийские гимны, ему следует вырезать язык. Если он запоминает их, его тело следует рассечь надвое" (XII.4-7). Та же мысль поддерживается и в философских системах, сформировавшихся в древности и раннем средневековье: "Уши тех шудр, которые слушают веды, надлежит заливать расплавленным свинцом и смолой, поскольку шудра подобен кладбищу и читать веды в его присутствии не следует. Надлежит разрезать ему язык, если он только произнесет их, а тело его рассечь, если он хранит память о них. Нельзя передавать знание шудре, и только дваждырожденный имеет право на жертвоприношение и подношение даров", - писал Шанкара. По самой своей природе, утверждал он, шудра лишен права на высшую философскую мудрость, которая только одна в состоянии привести человека к "освобождению".

Свами Дайянанда не разделял эту точку зрения: "Точно так же как Бог сотворил землю, воду, воздух, луну, солнце, зерна и все прочие предметы для человека, точно так же и веды он открыл для всех людей"³⁷. Поэтому "все должны читать и слушать веды, умножать свое знание, приобретать благие качества и отказываться от дурных привычек. Вправе ли мы ослушаться распоряжений Бога?"³⁸ - вопрошал он.

В устав общества "Арья самадж" был включен такой пункт: "Веды - источник истинного знания и обязанность каждого добродетельного человека состоит в их изучении и пропаганде"³⁹. "Единственный способ улучшить человечество - это распространять познанное на-

³⁷ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.165.

³⁸ Там же. С.164.

³⁹ Dayananda Saraswati. Devotional Texts of the Aryans. Ghaziabad, 1972. P.4.

стоящим мудрецом"⁴⁰, - многократно повторяет Дайянанда в "Сатьяртха пракаш". Просветительский пафос его учения очевиден: будущее Индии зависит от того, как скоро ее жители откажутся от "ложных" идей и воспримут "истинное знание". "Он был Лютером, порвавшим с римской церковью, совратившейся с пути и разложившейся. Его первой заботой было дать своему народу возможность впервые пить непосредственно из чистого источника священных книг. Он перевел Веды и толкование к ним на народный язык"⁴¹, - писал о нем Ромен Роллан.

Свами Дайянанда принадлежал своему времени и своему отечеству, он видел глубину унижения, бедности и убожества, в котором оказалось население завоеванной и порабощенной страны. Он воспринимал свою родину как единое целое, как наследницу великого и славного прошлого и стремился возродить в соотечественниках чувство самоуважения, гордости и достоинства. У Индии было прекрасное прошлое ("Арьяварта, познай себя", - восклицал он), ее ждет прекрасное будущее, когда все жители страны поймут сущность вед как "слова Бога" ("Арьяварта полна невежества", - горевал он). Дайянанда демонстрировал новое отношение к разуму, способному в ряде случаев поставить под контроль положения шурути, провозглашая право каждого человека самостоятельно постигать суть священных текстов. Именно такая трактовка вед виделась ему основой единения индийцев.

⁴⁰ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.79.

⁴¹ Rolland R. The Prophets of the New India. N.Y., 1930. P.125.

Глава четвертая. "Освобожденный приближается к Брахману".

Свами Дайянанда в полной мере следовал отечественной традиции, когда утверждал, что не создает никакого нового учения и не собирается основывать религиозную секту. Именно так говорили многие его предшественники. Индийские теоретики обычно не претендовали на мировоззренческую самостоятельность и называли себя комментаторами. Но при этом часто находили в древних текстах элементы, на основе которых конструировали собственную самостоятельную систему.

Свое учение Свами Дайянанда назвал санскритским словом "трайтавада", т.е. учение о тройственности, о тричности, о трех сущностях. Три сущности - это джива, Брахман, пракрити - индивидуальная душа, Бог, мир. Перевод санскритских слов весьма условен. Однозначно выразить содержание философской категории, оперируя терминами европейской культуры, трудно. Не случайно проблема перевода понятий вставала уже у самых первых исследователей индийской мысли. И в наше время эта проблема одна из наиболее сложных. Некоторые индийские авторы отмечают, что было бы логичнее и целесообразнее оставлять без перевода такие кардинальные понятия, как "Брахман", "Атман", "нирвана", "дхарма", "чит" и т.д. (Практически то же самое предлагал еще в первой трети XIX в. Р.М.Рой, высказавший неудовольствие по поводу того, что корреспондент, вступивший с ним в полемику, прибегнул к английскому языку, а не воспользовался более удобным для научных дискуссий санскритом).

В самом деле, "манас" обычно переводится как "ум", "разум". Сходство в значении этих терминов в индий-

ской и европейской традициях действительно есть. Но существует и различие: "манас" в даршанах не наделяется сознанием, тогда как в западных учениях именно сознание - сущностная характеристика "ума", "разума". В ньяе, вайшешике, санкхье "манас" понимается как интегральный орган восприятия, посредством которого человек осознает, скажем, чувство боли или, напротив, удовольствия. Он приравнивается, по сути, к глазу, уху или к носу и прочему и считается не более чем тонким инструментом, посредством которого Атман приобретает знание свойств предметов видимого мира; в той же санкхье он является эволютом "пракрити", т.е. по определению относится к миру материального, лишённого сознания. Последнее в качестве основного атрибута приписывается здесь пуруше, сосуществующему с пракрити.

Нужно напомнить и то, что смысл многих основополагающих категорий индийской философии не оставался неизменным на протяжении столетий. Большинство принципиально важных понятий зародилось уже в период сложения ведийских гимнов и ранних упанишад. Они уточнялись, обогащались новым содержанием, иногда заметно меняли смысл. В полной мере уяснить их значение можно только в контексте той или иной философской системы в целом. Например, идея "мировой иллюзии" (*майи*), чрезвычайно важная в средневековой индийской культуре, выражена тем же словом "майя", что впервые было употреблено в "Ригведе" в несколько ином значении, - там под этим словом понималась "колдовская сила".

В ведийских текстах можно обнаружить лишь зачатки теоретических рассуждений. Упанишады демонстрируют уже первые попытки философского размышления, и применительно к ним можно говорить о приближении к строго аргументированному анализу и философскому методу описания. Но собственно философ-

ское осмысление действительности - продукт более поздней стадии развития индийского общества.

Становление индийской философии допустимо относить к периоду между VI в до н.э. - V в.н.э.. Постепенно оформляются и закрепляются основоположения разных традиций, доктрины шести школ кодифицируются в сутрах, представляющих собой изложение идей, выраженное кратко в афористической форме ("Если автор сэкономил половину слога, он радуется так, словно породил сына", гласит пословица). Позднее к ним создаются комментарии - тика, типпани, урни, бхашья и пр. Первые три только объясняют смысл трудных для понимания слов, автор же бхашья выстраивает собственное учение, используя сутры как авторитет. Бхашья к сутрам писали все видные мыслители: например, к "Брахма-суграм" Бадараяны - Шанкара; к тому же тексту - Рамануджа.

Шесть систем классической индийской философии составляют группу "астика" - "признающие авторитет вед", хотя связь их с ведами отнюдь не одинакова. Все эти системы разделяют мысль о нравственном миропорядке, о наличии закона, сохраняющего вечные моральные ценности: то, что содеяно человеком, сказывается на его судьбе. У него есть высшее предназначение, и реализует он его не в этой бренной жизни, которая уже по определению не может принести желаемое каждым счастьем. Человеку по силам достигнуть совершенства, выйти из круга рождений и смертей и добиться "освобождения". Тем не менее каждую даршану, как отмечалось, отличали свои особенности, свое понимание соотношения мира и Бога (если последний признавался), души и тела, свое представление о том, что есть "освобождение" - полное отождествление индивидуальной души с Брахманом или приближение к нему (Богу), но не уподобление ему, в них по-разному объясняются причины страдания человека. Все школы доказывали истинность своего мировидения, и полемика между

ними была очень бурной ("Нет таких мудрецов, чьи взгляды совпадают"), но она содействовала развитию теоретизирования, философского дискурса.

В позднее средневековье время от времени предпринимались попытки создать своего рода философский синтез - проанализировать даршаны с позиций одной из них и показать, что противоречия между ними малосущественны. Попытки эти оказались бесплодными, поскольку системы вовсе не были взаимозаменяемы, хотя само желание смягчить остроту споров свидетельствовало о растущем стремлении воспринимать Индию и ее духовную культуру как единое целое.

Коль скоро Свами Дайянанда провозгласил веды единственным и непогрешимым источником истинного знания, он непременно должен был дать разъяснение и по вопросу о соотношении классических даршан. Его ответ категоричен: "Шесть систем индийской философии согласуются друг с другом. Миманса утверждает, что любой результат в нашем мире требует действия; вайшешика - что ничего не может быть сотворено вне времени; ньяя - что творение не осуществится, если нет материальной причины; йога - что без использования науки, знания и размышления невозможно достигнуть какого-либо успеха; санкхья - что без соединения элементов нет творения; веданта - что ничего не может возникнуть без творца. Значит, для созидания требуется шесть причин. Эти шесть причин обсуждаются в шести шастрах отдельно. Между ними нет противоречий"¹.

Мысль эта иллюстрируется притчей о пяти слепцах, встретившихся со слоном. Один из них прикоснулся к ноге животного, другой - к хвосту, третий - к хоботу и так далее. Потом каждого спросили, что же такое слон? И все ответили по-разному. Один сказал, что слон - это нечто вроде большого столба, другой - что он по-

¹ *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. - Дайянанда грантхамала. Ч.1. Аджмир, 1925. С.336-337.*

хож на большую метлу, а третий - что подобен большой веревке. То же происходит с теми, кто считает, что шастры не согласуются друг с другом... Мудрый человек думает не так².

Утвердить данную точку зрения Свами Дайянанде было чрезвычайно важно. Индия в идеале представлялась ему неким единым образованием, жители которого осознают свою общность и всегда готовы к отпору тому, кто на эту общность посягает. Необходимым условием продвижения страны по пути прогресса он считал воспитание в массах чувства принадлежности к солидарному целому, убежденности в монолитности индийского интеллектуально-духовного наследия, проявляющейся во всех областях жизни, в том числе и в философской сфере. Сводя все даршаны воедино, он выстраивал стройную систему целокупного теоретически-рефлексивного и практически-религиозного знания. Надо бороться с сектами, призывал он, "иначе страна никогда не будет счастлива"³.

Тезис согласованности систем классической индийской философии для него был важен и в другом отношении. Раз это так, то допустимо конструировать собственное учение из компонентов шести даршан - брать одно положение, скажем, у санкхьи, и соединять его с постулатом веданты. Трайтавада Дайянанды опирается на те элементы классических школ, которые казались ему в достаточной степени убедительными, чтобы подтвердить правомерность своего учения. Рамки "мыслительного материала", на котором создавалась трайтавада, тем самым существенно расширились. Отсутствие системности и внутренних глубинных связей при такого рода искусственном соединении разнородных элементов реформатора не смущало. Кроме того,

² Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. - Дайянанда Грантхамала. Ч.1. Аджмир, 1925. С.337.

³ Дайянанда Сарасвати. Шикшанатридхванта ниваран. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. Аджмир, 1925. С.825.

существеннее всего было то, что при таком подходе он смог во многом опереться на принципы санкхьи и вайшешики. В древности и средние века они были очень авторитетны и нередко давали решение жизнесмысловых вопросов, противоречащее ведантистским. Позднее главенствующее положение заняла веданта, а вайшешика и санкхья в значительной степени утратили свою популярность. В "Бхагавата-пуране" говорится, что последняя уничтожена временем (1.3.10). (В XVI столетии Виджняна Бхикшу писал, например, в предисловии комментария к сутрам санкхьи, что эта система сейчас "сожжена солнцем времени, и осталась только малая часть луны знания").

Дайянанда пытался привести традиционный индуизм в соответствие с зарождающимися новыми формами религиозного сознания. Избежать конфликта с признанным философским партнером индуизма - ведантой - в том ее виде, который она приобрела в средние века, он не мог. Поэтому его трайтавада, оставаясь в рамках веданты, одновременно резко противостояла двум ее самым распространенным направлениям: адвайта-веданте и вишишта-адвайте.

Первые десятилетия своей творческой жизни Дайянанда был приверженцем адвайты, и ее влияние ощущается в самых ранних его работах. Но после выхода в свет "Арьюддешья-ратнамалы" (1877 г.) его уже нельзя было относить к последователям Шанкары. Он полемизирует с ним практически по всем сколько-нибудь значительным проблемам.

Санскритское слово "веданта" означает "конец вед". Первоначально под этим словом понимались упанишады, однако в дальнейшем оно приобрело более расширительный смысл. Веданта суммировала и обобщала начальные попытки теоретического осмысления реальности, зафиксированные в упанишадах. Основные ее положения были собраны и систематизированы в "Брахма-сутрах" (или "Веданта-сутрах") Бадараяны,

обычно датируемых II-IV вв. Комментарии к ним, по сути, стали теоретической базой новых формирующихся направлений этой системы. Известный индийский историк философии П.Т.Раджу называет десять ее главных школ, причем появление трех из них он относит к позднему средневековью⁴; С.Радхакришнан приходит к выводу, что основных школ веданты было 12⁵. В любом случае неоспоримо (с этим согласились все специалисты по истории индийской теоретической мысли), что среди соперничавших школ постепенно выделились две названные выше.

Адвайта-веданта (или недуалистическая, недвойственная веданта) связывается с именем Шри Шанкарачарьи. Бытует такое поэтичное сравнение: упанишады называют глубокими и спокойными горными озерами, полными чистой талой воды; "Бхагавадгиту" уподобляют долинному озеру, впитавшему в себя те же воды мудрости; "Брахма-сутры" Бадараяны сопоставляют с квадратным бассейном определенной глубины, при этом Шанкару именуют "Хранителем священных вод". Годами его жизни принято считать вслед за Ф.Макс Мюллером и А.Макдонеллом 788-820. Но это мнение не бесспорно: А.Кит, к примеру, считает, что Шанкара жил в первой половине IX в., называют и середину VI в.н.э. и даже 1 в.до н.э. Многие авторы сходятся на том, что 788 год - не год рождения Шанкары, а год, когда он осознал свою "истинную природу", достиг состояния *самадхи*.

Родился Шанкара на самом юге Индии, рано оставил родительский дом и стал саньясином. Человек неумной энергии, он постоянно разъезжал по стране, философские размышления всегда сочетались у него с бурной практической деятельностью. Он учредил четыре большие обители (ашрамы), разместив их на севере, юге, западе и востоке. Они существуют до сих пор, и со-

⁴ Raju P.T. Structural Depth of Indian Thought. Delhi, 1985. P.XXI.

⁵ Radhakrishnan S. Brahma-sutra. L., 1960. P.27.

всем недавно в одном из них торжественно отмечалось 12 столетий со дня рождения великого мыслителя и религиозного деятеля.

Авторитет Шанкары в Индии очень велик. С его именем ассоциируется окончательная разработка и оформление адвайты. Известны его предшественники, однако именно он славится в Индии и за ее пределами как один из самых выдающихся представителей философского учения, сыгравшего огромную роль в формировании индийской мировоззренческой традиции. Ф.Макс Мюллер, например, видит в его системе величайшее создание человеческой мысли, и с ним соглашаются многие западные исследователи.

Индийские деятели культуры несколько лет назад создали прекрасный художественный фильм о Шанкаре, где с поразительной тонкостью воссоздана атмосфера средневекового шиваистского Юга. Монашеские обители, странствующие аскеты, добропорядочные миряне проходят перед зрителем. Фильм начинается закадровым чтением одной из самых известных мантр "Ригведы" - "Шам по Митрах, Шам Варунах, шам по бхаватварьяма" - "На счастье нам - Митра, на счастье нам - Варуна, на счастье нам будет Арьяман", и есть такие варианты фильма, где все герои говорят на санскрите.

Наследие Шанкары огромно. За 32 года жизни он успел сделать поразительно много. Ему приписывают и 300, и 400 сочинений. Большинство исследователей сейчас считают, что с полной уверенностью о его авторстве можно говорить применительно к 24 трудам, среди них - комментарий к упанишадам, к "Брахма-сутрам" Бадараяны, к "Бхагавадгите". Очень популярна и его философская поэма "Вивекачудамани" ("Сокровище различения"), построенная в форме ответа учителя юному искателю истины. Он - автор многочисленных поэтических произведений.

В основе системы Шанкары лежит чистый монизм: существует только безличный Брахман, Абсолют. Теоретик постулирует наличие некой сущности: Одного Единого, которое обнимает, проникает собой все. Кроме него, нет ничего иного. Изделия из золота, скажем, различные украшения, по сути, то же самое золото. Как ожерелье нанизано на одну нить, так То Одно, Единое, Брахман, пронзает собой все сущее.

Вопрос о реальности или нереальности Брахмана не возникает у адвайтиста. Для него актуален другой вопрос: почему Брахман, лишенный качества и формы, невидимый, не связанный ни с временем, ни с пространством, "становится" видимым миром множественных предметов и явлений, которые нас окружают? Ответ Шанкары строится на идее различия между тремя видами существования: трансцендентным (*парамартхика*), феноменальным (*вьявахарика*) и иллюзорным (*пратибхасика*).

Первый уровень доступен "знающему" - мудрец понимает, что Брахман развертывает перед человеком мир вещей и явлений так же, как фокусник показывает неискушенным зрителям свои фокусы, заставляет прыгать монетки и перемещает мелкие предметы в воздухе. Душа человека (джива), его истинная сущность, тождественна Брахману. В трансцендентном аспекте он полностью освобожден от чувственно-конкретной образности, от разделения на объект и субъект, от наличного мира качественного многообразия и определенности. Как пламя поднимается в воздух, а из горящего костра сыпятся искры, так и индивидуальная душа - это тот же Брахман, он - ее сущность. Как пена на волнах океана и есть сам океан, хотя она шумит, вздымается и вдруг растекается отдельными каплями, так и индивидуальная душа неотличима от Брахмана. "Тат твам аси" - "То есть ты", - толкует Шанкара строки упанишады.

Второй вид существования - вьявахарика - более всего схож с миром театра: актер может надеть на себя

дорогой костюм и сыграть роль царя, но он знает, что представление кончится и он сбросит с себя дорогие одежды. Ребенок, глазеющий на ловкого фокусника, не сомневается, что тот разбрасывает по сцене пригоршни монеток, но самому фокуснику известно: пройдет несколько минут, он уйдет за сцену, и в руках у него по-прежнему останется всего одна монетка; фокус в том и состоял, чтобы простодушные зрители поверили, что из монетки можно сделать десять. И наш видимый мир - мир феноменальный, но не фиктивный, он реален для того, кто в нем находится, и будет таковым до того мгновения, когда интуитивным прозрением человек поймет, что реально есть только Брахман, "То есть ты".

На гербе Республики Индии помещены слова: "Побеждает только истина" ("Сатьям эва джайате"). Впервые они были употреблены в "Мандукья-упанишаде" и потом повторены в "Рамайне". Но перевести их можно иначе, правила санскритской грамматики это позволяют: "Мудрый владеет истиной", "Знающий понимает действительную суть вещей". Незнающий принимает мир за реальность, а мудрый смотрит на явленное и не находит в нем ничего, кроме Брахмана.

В феноменальном мире бескачественный Брахман предстает как личный бог - Ишвара, почитаемый под разными именами: как создатель, хранитель и разрушитель универсума. Он наделен всеми качествами Бога - всемогуществом, всеведением, вечным сознанием, совершенной свободой от всякой привязанности. Именно для нашего мира существуют ведийские тексты; вслушиваясь в их речения, проясняемые знающим и авторитетным учителем, можно приблизиться к пониманию первопричины мира. Но когда человек осознает тождественность своей души с Брахманом, тогда эти тексты ему не нужны, равно как и все иные источники познания. Шанкара повторяет в комментариях к "Брахма-сутрам" строки из "Брихадараньяка-упанишады": "Тогда уже веды не являются ведами"; "Тогда отец уже не является

отцом" (IV.3.22.). Так человек, взобравшись на крышу дома, stalkивает лестницу: в ней нет необходимости, он уже наверху.

Третий уровень существования, постулируемый в адвайте, - пратибхасика - мир сновидений и фантазий. В темноте каждый может принять за змею брошенную веревку, и часто бывает, что блеснувшая на солнце раковина покажется куском серебра. Но, проверив, мы убеждаемся, что змея - всего лишь веревка, а вместо куска серебра перед нами кусок раковины, мы легко поймем ошибку сами, на основании собственного опыта. У этого мира нет аналога, нет его реальной базы и субстрата, он, словно сон, существует лишь в воображении или возникает из-за ошибок нашего восприятия.

Для объяснения связи трех уровней Шанкара вводит понятие "майя", ключевое в его учении. Это иллюзорная проекция мира, с помощью которой "неизмеримый" Брахман предстает как нечто, подлежащее измерению. Она неотличима от Брахмана, как обжигающая сила огня неотличима от самого огня. Она скрывает от человека истинную суть первоосновы мира и производит мир видимый, т.е. актуальный в пределах каждодневного человеческого опыта. Этот мир не идентичен сновидениям, он общезначим для всех практических целей, но существование его относительно. Природа майи особая - она не реальна, иначе не исчезала бы при постижении индивидом изначальной тождественности своей души Брахману, она и не не-реальна, иначе не могла бы стать причиной видимого мира множественности (Вивекачудамани 108-109 и др.).

"Майя" воздействует только на человека, Брахман ей неподвластен. Шанкара обычно отождествляет с ней понятие "незнание" (*авидья*), свойственное каждому человеку. Откуда берется эта мировая иллюзия, которую творит Брахман, словно великий маг и волшебник, сам не затронутый ее чарами? Философ не раскрывает причину незнания и не ставит вопрос, кто ответственен за

то, что оно сковывает индивидуальную душу. Заблуждаться в природе человека - такова его сущность.

Второе направление веданты, вишишта-адвайта (ограниченная адвайта, или относительный монизм), связано с именем Рамануджи. Он родился в 1027 г. тоже на Юге, в брахманской семье. Религиозно-философские сочинения изучал с детства и рано проявил способности к самостоятельному мышлению. Ничего более подробного о его жизни пока не выяснено, сведения о нем как исторической личности настолько переплетены с легендами, что отделить действительно происшедшие события от позднейших вымыслов крайне трудно. Комментарии его к "Брахма-сутрам" Бадараяны и к "Бхагавадгите" очень популярны в Индии и относятся к числу самых авторитетных трудов религиозно-философской мысли.

Для Рамануджи, как и для Шанкары, с которым он прямо полемизирует уже в названии, Брахман - Высшая Реальность, наделенная всеведением, всемогуществом и тому подобными качествами. Это некое Единство и Абсолютная Реальность, потому и используется в названии учения слово "адвайта" ("единство"), но добавляется к нему и "вишишта", т.е. ограниченное, различенное единство.

Философ исходит из того, что души и материя образуют своего рода "тело" Брахмана, который сотворил из самого себя многообразный мир своим благоволением. Но идентичности индивидуальной души с Брахманом, что постулирует Шанкара, он не признает. Соотношение дживы с Абсолютом и соотношение материи с ним Рамануджа мыслит как "различенное единство". Они представляют собой части Брахмана и одновременно отличны друг от друга: материя лишена сознания, а души наделены им. (Так разнятся осел и лошадь, одна и другая лошадь, наконец, части одной и той же лошади, скажем, голова и хвост.) Душа и материя в непроявленном, недифференцированном виде сохраняя-

ются в Абсолюте и тогда, когда он подвергает мир разрушению: погибают, распадаются отдельные тела или объекты, но души и материя не исчезают совсем.

При таком понимании нет места для обосновывавшейся Шанкарой теории трех уровней. Критике его теории майи (этой "головной боли без головы", как ее нередко обозначают) Рамануджа уделил много места. Слова "как считает наш оппонент", часто встречаются в его комментариях к сутрам Бадараяны. Он спрашивает своего собеседника, приверженца "майявады": почему же человек, пришедший на рынок купить лошадь, не хочет приобрести вместо нее корову, если и лошадь, и корова с позиции адвайтиста - одна и та же реальность? В индийской традиции весьма популярна история о царе - ученике Шанкары, задумавшемся над аналогичной ситуацией. Желая проверить своего великого учителя, царь приказал однажды втайне от него выпустить на волю бешеного слона. Шанкара на внезапное появление перед ним разъяренного великана реагировал вполне адекватно - в мгновение ока оказался на самом верху огромного дерева, но легко нашел ответ на вопрос коварного царя: "Почему высокочтимый учитель упустил из виду, что перед ним всего лишь обманчивая видимость?" Философ ответил так: "Разумеется, бешеный слон не существует с точки зрения Абсолютной Реальности, как не существуем все мы, и ты, и я. Это только твое, скрывающее истинную природу вещей заблуждение, что ты увидел не-реального меня, бросающегося на самый верх не-реального дерева".

Учение Шанкары системно, если оставаться в его рамках, ответ на такой вопрос нетрудно найти. Коль скоро Рамануджа выстраивает иную систему, с иными онтологическими основоположениями, становится необъяснимым и то, что вполне вписывается в учение адвайтиста. Иначе понимает Рамануджа и Брахмана. У Шанкары, в известном смысле, два Брахмана: Ниргуна Брахман как чистое бытие, чистое сознание и чистая

мысль в аспекте парамартхика и как Сагуна Брахман, Ишвара, в аспекте вьявахарика. У Рамануджи нет различия между образом индивидуального, личного Бога и Брахманом. В комментариях к сутрам Бадараяны "великое речение" упанишад "Тат твам аси" ("То есть ты") он трактует следующим образом: "то" есть Брахман, "ты" суть мир и человек (I.1.1).

В начальных строках "Брахма-сутры-бхашьи" Рамануджа писал: "Существуют индивидуальные души разного рода - боги, асуры, гандхарвы... якшасы, पिшачи, ракшасы... люди, животные, птицы, ползучие растения, деревья, кустарники, травы и т.д. Они разделяются на тех, кто относится к мужскому полу, к женскому полу, к тем, кто не имеет никакого пола; у них разные источники поддержания жизни и разные объекты приобретения наслаждения" (I.1.4). Индивидуальные души по сравнению с предметами видимого мира наделены "тонкостью", но самая "тонкая" сущность - это Брахман. Он и души составляют некое единство, причем Брахман являет собой своего рода центральную часть этого единства. По мнению Рамануджи, сущностными характеристиками Брахмана выступают такие свойства, как интеллигибельность, чистая мысль и чистое бытие. Они - его атрибуты, но они не сама его сущность (как у Шанкары). И если по Шанкаре невозможно описать Брахмана потому, что "все есть Брахман", то по Раманудже - потому, что ограниченный ум человека не способен даже отдаленно вообразить то огромное число благих качеств, которыми обладает Брахман.

Раз души и материальный мир - части Брахмана, то сам он предстает внутренним управителем мира, изнутри руководит и индивидуальными душами, и материей. Он словно царь, который обладает телом, но не испытывает тех страданий или удовольствий, которые выпадают на долю подданных. Согласно Раманудже, Ишвара преисполнен сострадания к людям - желает счастья и в мире сансары, и в состоянии освобождения

всем наделенным душой. "Сам Бог всецело сосредоточен на том, чтобы увеличивать счастье до наивысшей степени, и именно потому может простить множество грехов, накопившихся с течением времени" (I.2.12).

В этом традиционная мысль усматривала "большое преимущество" вишишта-адвайты в сравнении с адвайтой: Брахман Шанкары, писал Свами Вивекананда (а позднее и С.Радхакришнан), слишком "абстрактен", "холоден" и "далек", тогда как Бог Рамануджи более "доступен" и "человечен"⁶. Получило распространение суждение, что учение Шанкары было слишком "резким" для широких масс, учение же Рамануджи с его ориентацией на любовь к Богу обладало несравненно большей притягательностью. "Брахман и для Рамануджи есть высшая реальность", - замечает, например, Ф.Макс Мюллер, - всемогущая и всеведущая, но в то же время Брахман преисполнен сострадания или любви. Это новая и очень важная черта Брахмана Рамануджи сравнительно с холодным самодовольством, приписываемым Брахману Шанкарой... Несомненно, что эта школа приобрела большое значение именно как религиозная секта, учившая народ скорее как жить, чем тому, как мыслить"⁷. Благоговейная любовь, склонность к экстатическим проявлениям благочестия, постоянная сосредоточенность на Боге и прочее - характерные черты вишнуитских культов, основанных на учении Рамануджи.

Бога следует рассматривать как единственный объект, достойный любви, о нем нужно постоянно думать и покоряться его воле, непременно соблюдать ритуалы и уповать на его помощь. Он может внять страстным молитвам и помочь верующему (который помнит о нем всегда, видит в нем единственный предмет своей любви и полностью отрекается от самого себя, отдаваясь на его милость) достигнуть "освобождения".

⁶ Радхакришнан С. Индийская философия. Т.2. М., 1956. С.617.

⁷ Макс Мюллер. Шесть систем индийской философии. М., 1901. С.164.

Адвайта и вишишта-адвайта имели своих приверженцев и своих оппонентов. Но во взаимных спорах упорчивали свое влияние; в Индии были популярны оба учения, хотя постепенно адвайта начала ассоциироваться со всей системой веданты. Впрочем, и учение Рамануджи не потеряло притягательности для широких масс и по-прежнему служит теоретической базой вишнуитских культов.

В XIX столетии Р.М.Рой, Д.Тагор и другие деятели, задумавшиеся о преобразовании индуизма, были поставлены перед необходимостью переосмысления и веданты. Это учение служило теоретическим фундаментом, на котором возводилось здание мировоззренческих, социально-политических и этических идей и теорий того времени. Будучи реформатором индуизма, выразителем интересов новых складывавшихся классов, интересов, вступавших в противоречие с ценностями, сложившимися в прошлом, Дайянанда неминуемо должен был корректировать и теоретическое обоснование этой религии. Его неприятие систем Шанкары и Рамануджи было неизбежным. Трайтавада полемизирует с ними по всем сколько-нибудь значащим вопросам, предлагает новую модель мира, новое понимание места в нем и человека, и его деятельности.

Если видимый нами мир - всего лишь иллюзия, какой, собственно, ценностью он обладает? Следует ли стремиться к его познанию? Приблизит ли человека к "освобождению" знание законов, по которым этот мир живет и существует? Или - если Рамануджа придает большое значение чувству личной преданности и привязанности человека к Богу, как тогда быть с ответственностью индивида за свои поступки?

Трайтавада, как отмечалось, строится на постулате о наличии трех самостоятельных и независимых сущностей: Бога, дживы и пракрити. "Бог, индивидуальные души и материальная причина мира (практи) безначальны... Они являются причиной универсума... Эти три

сущности вечные. Их атрибуты, природа и деятельность тоже вечные"⁸. Они не исчезают и в период распада мира, сменяющегося новым творением, Процесс создания и разрушения бесконечен, как бесконечна смена дня и ночи, как высохшее русло реки после бурного ливня вновь наполняется водой⁹. Мир создается и разрушается в Боге, подобно личинкам внутри плода фигового дерева, которые живут и умирают вместе с самим плодом.

Пракрити в период разрушения существует в виде "тонкого тела", в период творения она образует объективный мир предметов и явлений. Она, утверждает Дайянанда, ссылаясь на положения вайшешики, состоит из атомов, которые лишены сознания, инертны и не обладают способностью ни соединяться, ни распадаться упорядоченно. "Лишенная сознания материя не может создавать саму себя", - напоминает Дайянанда один из тезисов ньяя-вайшешики, иначе на небе появилось бы два солнца, две луны и вообще процесс созидания мира длился бы по сей день. На сомнение оппонента - но мы же видим, что творение словно бы длится: из семени вырастает дерево, значит, нечто возникает и исчезает, кусок дерева, брошенный в костер, превращается в пепел - следует ответ. Мир вокруг нас состоит из вечных атомов, однако он должным образом организован волей Бога; для того, чтобы что-нибудь появилось, нужны особые условия - знание, понимание, сила, руки, всякого рода инструменты, время, пространство и т.д. Семя, брошенное в землю, может произрасти, и кусок дерева, кинутого в огонь, превращается в пепел, но изначально требуется воля Бога, дабы появились они сами. Как горшечник должен иметь в своем распоряжении глину и инструменты, так и Бог должен иметь пракрити, а из нее он, подобно мастеру-ремесленнику, делает мир¹⁰.

⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.322,323,791.

⁹ Там же. С.340-341.

¹⁰ Там же. С.325-326.

Как человек своей волей не в силах сотворить и мушиной лапки, так и Бог не творит мир из ничего.

Вопрос о происхождении универсума - важнейший в каждом религиозно-философском учении. Обратившись к поздней вайшешике, увязывающей процесс сотворения мира с волей Бога, Дайянанда тем самым освободил себя от многих трудностей. Его не смущала эклектичность собственного учения. Мысль о пракрити как вечной субстанции, объективно существующей, он взял из санкхьи и соединил с постулатом вайшешики. Впрочем, его положение о Боге-Творце не увязывается с классической санкхьей, согласно которой универсум существует изначально и первичная материя развивается по своим собственным законам.

Более всего Свами Дайянанда полемизировал с адвайтой Шанкары и его теорией трех уровней бытия. Трайтавада постулирует вечное, безначальное сосуществование Брахмана, души и пракрити, и незачем выдвигать идею майи - причины видимого мира множественности. У Шанкары Брахман выступает и материальной, и действенной причиной последнего: как паук выпускает паутину, так он создает мир из самого себя, и отличие его от мира множественности отсутствует. Но у Дайянанды принципиально иные основания: сосуществуют всегда три субстанции: видимый нами мир, или мир реальный, только организованный, оформленный Брахманом из материи; душа (джива) и Брахман, или Бог. Индивидуальные души, как и материя, вечны и не сотворены; число их велико, но не бесконечно. Их атрибуты - желание, отвращение, волевое усилие, удовольствие, боль и знание. Тело мертво без желания, отвращения, удовольствия и прочего, само по себе оно инертно и лишено способности к движению. Лишь когда душа соединяется с телом и "приобретает способность действовать"¹¹, а также противодействовать и бездей-

¹¹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.791, 147-148.

ствовать, тогда происходит рождение человека, повторяет Свами Дайянанда основные положения санкхьи, ньяи и вайшешики.

Третья сущность - Брахман наделен всеми божественными атрибутами, его знание и деяния совершенны, он всеведущ и всемогущ, не нуждается ни в чьей помощи, чтобы созидать, поддерживать и разрушать мир. Он безначален, не подвержен смерти и распаду, ничем не ограничен, не имеет формы, никогда не принимает никакой телесный образ¹². Бог в учении Дайянанды не живет на небесах (как в христианстве), а пронизывает все, как огонь кусок раскаленного железа. Это личный Бог, Парамешвара, "Великий владыка". Он одновременно Сагуна и Ниргуна Брахман; Сат - всегда существующий, вечный, никогда не умирающий и не нарождающийся, Чит - чистое сознание, наделяющее сознанием все души и дающее им возможность отличать "истинное" от "неистинного", Ананда - высшее счастье, воплощение счастья, делающее достойные души счастливыми¹³.

Не соглашаясь с Шанкарой в вопросе об основании мира, Дайянанда не соглашается и с Рамануджей, который смотрит на мир как на часть Бога, как на его "тело".

Еще одна главнейшая проблема - о соотношении дживы и Бога - в трайтаваде решается так: "Природа их обоих - чистота, вечность, праведность... Но деятельность Бога проявляется в творении, поддержании и разрушении мира, в воздаянии и наказании душ за их благие или недостойные поступки, деятельность души - в деяниях, связанных с воспроизводством потомства, со сферой искусства, ремесла"¹⁴.

Тождества между ними нет и быть не может, поскольку "Бог не наделен телом, душа обладает им, но не

¹² *Дайянанда Сарасвати. Арьойддешья-ратнамала. - Дайянанда грантхамала. Ч.1. С.891.*

¹³ *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С. 103-104, 101.*

¹⁴ Там же. С.302-303.

имеет атрибутов, деятельности и природы Бога... Конечность, несовершенство познания, способность ошибаться и прочее - это свойства души, отделяющие ее от Бога. Вездесущность, всеведение, непогрешимость и прочее - это атрибуты Бога, отделяющие его от души. Итак, Бог и душа не тождественны... они обладают разными характеристиками. Поэтому они не были тождественны в прошлом, не тождественны в настоящем, не будут тождественны в будущем"¹⁵.

Иными словами, Свами Дайянанда обосновывает предельно возможное в индуистской традиции "разведение" человека и Бога, дживы и Брахмана. На этом он и строит свое понимание человеческого предназначения, поведения, воления и т.д. Бог сотворил мир для человека. Сам он свободен от каких бы то ни было желаний, а доступно ему все. Перед ним одна цель - "вкусить плоды деяний индивидуальных душ"¹⁶. На вопрос, зачем нужны глаза, каждый скажет - чтобы видеть, на вопрос, зачем нужны уши, любой ответит - чтобы слышать. Точно так же творение мира есть реализация атрибутов, функций и природы Бога¹⁷.

В этом Дайянанда опять же следует ньяя-вайшешике, согласно которой для управителя Универсума мир является единственным коррелятом; получается так, что Бог "может проявить себя" лишь в том самом созданном им природном мире. А движет им, по Дайянанде, "великая любовь к человеку"¹⁸. Он потому и сотворил мир, потому и открыл людям веды, что иначе "не смог бы вознаграждать человека за его деяния"¹⁹.

Закономерен вопрос: определяется ли судьба индивида его собственными действиями, и обязательно ли

15 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.428-429,421,792.*

16 *Там же. С.792.*

17 *Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. С.404-411.*

18 *Там же. С.275.*

19 *Там же. С.275.*

допущение верховного управителя универсума? Что касается первой части этого вопроса, то представители шести даршан единодушны. Любой поступок человека приносит соответствующий результат. Но действует ли закон кармы сам по себе, или необходима направляющая власть Бога? Последователи мимансы и санкхьи считали, что в принципе нет необходимости в распределителе "плодов деяний" человека, этот процесс автономен. Мимансаки исходили из того, что праведные деяния преобразуются в некоторые потенции индивидуальной души, а то или иное рождение человека есть результат проявления этих потенций. Санкхьяики полагали, что нравственные деяния определенным образом влияют на сознание человека, и его ум (манас) изменяется в соответствии с ними.

Иного взгляда придерживались приверженцы поздней ньяя-вайшешики. Деяния человека производят качества (гуны), которые сами по себе "слепы и неразумны", и Бог следит, чтобы каждый получил строго по заслугам, сообразно с содеянным. С этой точкой зрения не соглашались санкхьяики: если это так, говорили они, значит, Бога можно сравнивать с правителем, т.е. прийти к заключению, что он не свободен, а это исключено, ибо Бог всегда свободен, следовательно, рассуждение о Боге-наблюдателе за распределением плодов деяний лишено оснований и является ошибочным.

Думается, что Свами Дайянанда соединил решения мимансы, санкхьи и вайшешики. От первых двух он взял положение, что плоды деяний непременно обеспечиваются самими деяниями и ничем иным, от ньяя-вайшешики - мысль о Боге как верховном управителе, следящим за "справедливостью" воздаяния каждому. "Бог вознаграждает человека в соответствии с его деяниями, - писал он, - душа совершает действие и приобретает плод действия", в то время как "Бог распределяет

плоды действия"²⁰. Ни один человек не будет наказывать себя сам, для того и существуют правители, полиция, тюрьмы и прочие учреждения. Бог гарантирует справедливость и неотвратимость наказания, и это должен знать каждый. Аргумент санкхьяиков о несвободе Бога-управителя Дайянанда опровергал: хотя Бог и находится в состоянии некоторой связи с миром, ошибочно эту связь понимать как его "несвободу", поскольку у него "нет ни желаний, ни привязанностей"²¹, т.е. он всегда свободен.

Итак, согласно трайтаваде, человек наделен свободой воли, ничем не связан в выборе поведения и несет ответственность абсолютно за все, им содеянное: "Душа свободна делать то, что в ее власти, но за недолжное деяние обрекает себя на страдания"²². Ответственность несет именно индивид, размышляющий, разумно ли поступать так, либо иначе, но нельзя сравнивать его с "орудием Бога": это неверно в принципе, ибо не ружье, из которого убит человек, ответственно за злодеяние, а тот солдат, который стрелял, и не меч, которым закололи человека, виноват в убийстве, а тот, в чьих руках он находился.

Учение Свами Дайянанды обладало иным набором возможностей сравнительно с адвайтой и вишишта-адвайтой.

В учении Шанкары Брахман в своем трансцендентном аспекте выступает созерцателем собственной игры (*лила*). Созидая, он не имеет цели: миражи и игра его - своего рода спорт, или любовная игра, или "работа принцессы". Он разворачивает мир майи, подобно ребенку, перебирающему кубики, строящему замки. "Творческая активность Брахмана, - пишет автор "Брахма-сутр", - всего лишь спорт, как мы видим по [нашей, жизни] (II.1.33). И Шанкара комментирует эту

20 Дайянанда Сарасва...ш. Сатьяртха пракаш. С.331-332, 481-482.

21 Там же. С.313-314.

22 Там же. С.302.

сутру таким образом: как царь занимает себя какими-то делами без особой цели, просто чтобы провести время, как человек вдыхает и выдыхает, не замечая этого, поскольку дыхание в самой его природе, точно так же и Брахман занимает себя тем, что творит этот мир различности.

Индивидуальная душа, согласно Шанкаре, не затронута действием, ведь атман тождественен Брахману и уже по определению есть Сат, Чит, Ананда. Человек из-за "незнания", скованный майей, отождествляет себя, свою истинную сущность с телом, чувствами и умом. Он говорит: "Я хромой, я слепой" и т.д. Но действует и наслаждается плодами действия вовсе не истинная сущность индивида, идентичная Брахману. С точки зрения высшей реальности действие человека иллюзорно, как иллюзорна вся бытийность. Высшее бытие в адвайте не "становящееся", а "существующее", и вовлеченность человека в мир через деятельность есть "связывающая" деятельность. Познание того, что действие - это заблуждение, есть своего рода "открытие", "осенение" (джняна): нет ни действия как такового, ни "я", нет ни "самости, ни желания" - причин действий. "Тот Брахман, который по самой своей природе не является ни субъектом действия, ни вкушителем [плодов его] и который поэтому по бытию противопоставлен как субъект и вкушитель действия [плодов его] прежнему статусу [душ], тот Брахман есть я сам, поэтому я никогда не был в прошлом субъектом действия и вкушителем [плодов действия], я не являюсь таковым в настоящем, я не буду таковым в будущем" (Брахма-сутры-бхашья IV.1.13).

Учение Шанкары системно: причина "связанности" человека находится в его "не-знании" (так ищущий ожерелье находит вдруг его на своей собственной шее), а оно преодолевается "знанием"; действие здесь не обязательно. Противопоставление знания и действия непреодолимо, как непреодолима гора, пишет Шанкара в комментариях к "Иша-упанишаде". Действие может вы-

полнять только подсобную роль: "знание зависит исключительно от объекта [познания]" (Брахма-сутры-бхашья IV.1.3.); так тот, кто испугался веревки, приняв ее за змею, тотчас же успокаивается, когда узнает, что то была всего лишь веревка. Действие в этом случае может иметь значение для приобретения Высшего познания (например, при пропаже ожерелья следует поискать его, а когда речь идет о веревке, скажем, сделать шаг туда, где больше света), но оно не принципиально: Высшая реальность существует сама по себе, она не зависит ни от человеческой деятельности, ни от человеческого желания.

Даже авторы, не склонные преувеличивать "потустороннюю ориентацию", "спиритуалистичность" индийской теоретической мысли, вынуждены признать, что "единственная система индийской философии, которая прокламирует бездействие как конечную цель, есть адвайта, и, без сомнения, эта доктрина оказала некоторое влияние на жизнь общества в целом"²³.

Можно возразить, что, имеется в виду "высший уровень" бытия; Шанкара подчеркивал, что, пока человек находится в феноменальном, конкретно-бытийном мире, "все мирские и религиозные дела оправданны" (Брахма-сутры-бхашья II.1.14; IV.3.14). Действие в этом мире нужно "для очищения ума" (иначе нельзя понять свою истинную сущность); "ум" по самой своей природе "нечист", и такой "ум" не способен "повернуться" в сторону поисков истинного знания. Вседь и зеркало должно быть очищенным от пыли, чтобы в нем увидеть солнце. Шанкара в известной степени высокомерно относится ко всему, что связано с не-знанием: человек будет перерождаться снова и снова и никогда не выйдет из круговорота бытия, если позабудет об истинных основаниях праведного поведения. Вместо тысячи разных целей

²³ *Bhattacharya K. The Status of the Individual in Indian Methaphysics // Indian Mind. Honolulu, 1967. P.309.*

действия, надлежит помнить только об одной - внутреннем очищении, необходимом для познания Брахмана. Соответственно каждый индивид должен выполнять предписания и обязанности своей варны, следовать установлениям индуизма, могущим приблизить его к "ясному и чистому" состоянию ума, без которого нельзя изучать веды - источник высшего знания. Что для этого делать и что не делать - "знают только шрути" (Брахмасутры-бхашья. III.1.25). Именно исполнение варновых обязанностей служит, по Шанкаре, основанием для продвижения человека к такому состоянию, когда он окажется способным понять истинную сущность Брахмана. Действия не представляют ценности сами по себе: человек должен расти и перестраивать свою жизнь, исходя из конечной цели - познание Высшего. Так и ребенок больше всего ценит свои игрушки, но время идет и у него появляются другие интересы.

Осознание своего единства с Брахманом понимается в адвайте как спонтанный акт (учитель может помочь лишь отчасти: никому не удастся в полной мере передать другому чувство любви или чувство восхищения красотой цветка), как результат интуитивного схватывания глубинного смысла священных текстов. К "спасению" ведет долгий и трудный путь - сначала нужно "сделать себя" готовым к изучению вед, потом тщательно изучать эти священные тексты под руководством опытного гуру, затем размышлять над ними до тех пор, пока не будут устранены все сомнения, и лишь тогда погрузиться в медитацию. И только при неустанных стараниях можно надеяться, что ищущему знания откроется суть знаменитых речений упанишад, на которых Шанкара и строил свое учение ("То есть ты", "Я есть брахман", "Атман есть Брахман"). Тогда приходит истинное понимание мира. "Куда он делся, кто убрал его, что поглотило этот мир? Я ведь только что видел его, и вот теперь он не существует!", - писал Шанкара в "Вивекачудамани" (483).

Кто же поклоняется кому? - вопрошал Свами Дайянанда. - Кто испытывает что? Кто познает кого, если все это становится единым? Шанкара глубоко заблуждался, утверждал он, в упанишадах вообще нет речений "Тат твам аси" и "Я есть Брахман"- они из брахман; ни в одном священном тексте их не называют великими речениями²⁴.

Реформатора не смущало то обстоятельство, что указанные "великие речения" в упанишадах, конечно же, были, и он прекрасно знал об этом, но давал им совсем иное толкование. Шанкара привлекал, скажем, "Чхандогья-упанишаду" и трактовал ее строку (VI.2.1.) как "одно без второго", т.е. с помощью данного текста обосновывал свое учение, а Дайянанда заявлял, что следует переводить "не сравнимое ни с чем": Брахман не должен ни с чем сравниваться, но это вовсе не означает, что, кроме него, нет иных сущностей, а именно дживы и пракрити²⁵. Адвайта, толкующая сутры Бадараяны и упанишады в духе крайнего идеалистического монизма, была не приемлема для реформатора в целом²⁶. Против ее понимания души в качестве созерцателя действий он выступил с предельной резкостью: "Душа - не наблюдатель деяний, она действует сама и сама вкушает их плоды"²⁷. В трайтаваде выдвигается идеал активного человека, проявляющего себя во всех сферах бытия, и концепция деятельного индивида является в ней центральной. Свами Дайянанда предложил иное понимание статуса человека в мире сравнительно с Шанкарой.

Учение Рамануджи он тоже не мог принять: деятельность в вишишта-адвайте мыслилась как необходимая для продвижения к "освобождению", но под деятельностью подразумевались различные религиозные

²⁴ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.305-306.

²⁵ Там же. С.305-312.

²⁶ Там же, гл. VII, XI; Махариши Дайянанда ке сарвашрештха бхашан (Лучшие речи Махариши Дайянанды) Дели, 1976. С.17.

²⁷ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.353.

ритуалы. Постоянно напоминание о Боге, которое должно "литься как густое масло", размышление о нем, молитва, соблюдение всевозможных обрядов приведут человека к спасению, полагал Рамануджа. Чувства верующего похожи на те, что он испытывает к какому-либо желанному предмету в мирской жизни, однако суетные привязанности оставляют его, если все его существо посвящено Богу. Тогда ум его постоянно сосредоточен на нем, речь состоит исключительно из восхвалений Бога, руки трудятся, украшая и убирая храм - жилище Бога, уши слышат только слова любви к Богу, что произносят такие же, как он сам, почитатели Бога, глаза его неотрывно смотрят на изображение Бога, он вдыхает аромат тех воскурений, что совершаются возле лотосоподобных стоп Бога, вкушает те приношения, что были с любовью положены к изображению Бога, и ноги его трудятся для Бога, ведь он постоянно переходит от одного святого места к другому, и ум его занят воспоминаниями о Боге, и желание у него лишь одно - видеть Бога, и голова его, склоняясь к изображению Бога, тоже служит ему.

В основе учения Рамануджи лежит ориентация на сугубо личностное общение с Богом, до такой степени эмоционально насыщенное, что в ответ на личную преданность человека он мог своим благоволением уничтожить накопленную им карму. "Мы точно знаем по священным источникам, что, когда Владыка убоготворен преданным почитанием своих благочестивых адептов, чье поклонение выражается в ежедневной медитации, сопровождаемой всеми теми обрядами и предписаниями, которые установлены для каждой касты и каждой стадии жизни человека, он освобождает их от воздействия не-знания, аккумулярованного на протяжении бесконечного времени и потому труднопреодолимого, позволяет им достигнуть того высшего блаженства, которое заключается в непосредственном проникновении в истинную природу Владыки; после этого он не возвра-

щает их в мир страданий сансары" (Брахма-сутры-бхашья IV.4. 22).

Главное для Рамануджи не сам акт деятельности, а, скорее, намерение при его совершении. Так, бедняк приносит могущественному царю несколько жалких монеток, а тот неожиданно одаривает его за преданность огромным состоянием; так, хороший слуга вдруг получает от умершего хозяина много денег в награду за верную службу, хотя он служил ему бескорыстно. С учением Рамануджи связывается распространенная в Южной Индии концепция "бхакти котенка" - кошка в минуту опасности хватается своего детеныша и переносит в надежное место, или популярная на Севере концепция "бхакти обезьяны" - детеныш ее всем телом прижимается к матери, когда ищет защиты.

По Раманудже, деятельность человека хотя и важна, но не самодостаточна: "Активность всех существ зависит от воли Высшего Атмана" (Бхагавадгита-бхашья I.4.1). Он приводит притчу о принце, воспитанном в доме бедного охотника и вдруг узнавшего, что он - сын владыки края. Эта притча в разных толкованиях переходит из одного учения в другое. (Она есть и в "Санкхья-сутрах", а Свами Вивекананда использовал ее при собственной трактовке адвайты). Для Шанкары осознание сыном бедного охотника своей истинной природы сопоставимо с ощущением человека, у которого отрезали руку: он уже не будет прежним, никогда не вернет руку назад, и ему все равно, болела ли она когда-то или нет, теперь это его не беспокоит. Для Рамануджи осознание принцем своей истинной сущности несколько иное - бывший бедняк охвачен чувством неизъяснимой радости, он совсем иной - богат, знатен, знаменит. И отец его необыкновенно счастлив, что его любимый сын здоров, воспитан, хорош собой и пр. Происходит желанная встреча отца и сына, причем именно первый в этом случае удовлетворен исполнением самого дорогого для него желания - воссоединения с некогда потерянным сыном.

Свами Дайянанду в учении Рамануджи отталкивала мысль о необязательности действия закона воздаяния за каждое деяние человека. "Более всего милосердие Бога проявляется в том, что он сотворил все разнообразные объекты в мире, дабы человек использовал их для себя. Что может быть большей милостью, чем эта милость? Теперь о справедливости... Единственное, что отличает ее от милосердия, - точка зрения. Когда кто-нибудь желает прекращения страданий и счастья каждому, это называют милосердием. Но распределение наказаний в зависимости от совершенных деяний есть справедливость. В обоих случаях одна и та же цель - предотвращение зла и устранение страданий"²⁸.

Поэтому он не принимал положение вишишта-адвайты об исключительной зависимости человека от Бога. "Верить, что грехи можно снять без соответствующего наказания - значит поверить в то, что Бог несправедлив"²⁹, - писал он. Принципиальная установка последователей Рамануджи на интимно-личностное общение с Богом, на переживаемое исключала то самое ценное, что усматривал Дайянанда в человеческом поведении, - ответственность за каждое деяние. Постулат "Душа зависит от Бога во всех отношениях" он считал главной ошибкой вишишта-адвайты, приведшей к тому, что ее адепты "придают значение ношению особых ожерелий, наличию специальных знаков на лбу, идолопоклонству и прочей такой же чепухе"³⁰.

Верить в эту ерунду, в разные бусинки, амулеты, четки, косточки священных деревьев может только дикарь. Если натирание пеплом ведет к "освобождению", то ослы и другие животные, которые часто валяются в пепле, уж точно достигнут "спасения", потешался реформатор. Какой смысл в том, чтобы рисовать на лбу разные полосы и каждое утро тщательно обновлять их?

²⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.286.

²⁹ Там же. С.530.

³⁰ Там же. С.439.

Уж лучше прямо вымазаться желтой и черной краской с ног до головы!

Вишнуиты утверждали, что для приобретения благорасположения Бога нужно исполнить пять его требований: на тело нанести особый знак - чакру, а на лоб - трезубец, постоянно произносить имя Бога, держать в руках четки из семян лотоса и неустанно повторять мантры. И как сырые продукты не годятся для употребления в пищу, так и верующий, у которого нет на теле выжженного клейма, еще не готов к "освобождению". А поскольку Вишну обычно изображают с раковиной, диском, палицей и лотосом, "чакранкиты" - "отмеченные клеймом", выжигали на своем теле раскаленным железом священные "знаки Вишну". Не лучше ли сразу броситься в огонь, тогда уж точно придет "освобождение", иронизировал Дайянанда. Считают, что бог смерти Яма, владыка подземного царства, страшится священного клейма и, завидев его на теле вишнуитов, тут же убегает. Да кто их вообще боится, и испугается ли бог смерти, если их не страшатся ни мушки, ни блошки, ни полиция, ни разбойники, ни воришки, ни недоумки³¹.

Какая глупость, - продолжал Дайянанда, - думать, что если вы выпьете воду, в которой была омыта священная раковина, то Бог уничтожит накопленную карму! Как можно верить в то, что Бог смилуется над вами, если вы сначала совершите дурной поступок, а потом будете бесчисленное число раз произносить "Рам, Рам" или "Ганга, Ганга"? Этому учат жрецы-брахманы, ибо им выгодно обманывать верующих. Они усиленно убеждают в том, что раз "боги властвуют, а жрецы читают мантры, значит, жрецы много выше богов".

Ортодоксы приводили строки из "Шветашватараупанишады", которые говорили, что гуру нужно поклоняться так же, как самому Брахману, что индуисты должны склониться перед ним со словами: "Я склоняюсь

³¹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.534.

перед гуру, гуру есть Брахман, гуру есть Вишну, гуру есть Шива, поистине, гуру есть сам Брахман". С XI-XII вв. глава секты воспринимался не просто как основатель нового учения, а как живой Бог. Святость гуру обеспечивает ему могущество, ведь никто, кроме него, не может научить верующего священным мантрам "Ом намах Шивая", или "Ом намах Нараяная".

С культовой практикой приверженцев двух средневековых основоположников учений, Чайтаньи и Валлабхачарьи, познакомился И.П.Минаев в годы путешествий по Индии. Он с удивлением отмечал ту "простоту посвящения", которая давала гуру огромную власть над верующими. Он два раза совершает посвящение: в первый раз, когда ему приносят ребенка двух-трех лет, потом по достижении одиннадцати-двенадцати лет. Ученику дается священная формула, которую тот обязан повторять ежедневно, и повязывается на шею шнур из плодов священного дерева тулси со словами: "Я прибегаю к Кришне". Без мантр вишнуиту грозят муки ада, а мистические слоги мантр может сообщить только гуру. Поэтому вишнуиты утверждают: "сперва почитай учителя, а потом Кришну! Коль разгневется Кришна, учитель спасет; но никто не спасет, если разгневется учитель!" Верующий принадлежит всецело этому "живому представителю Бога, коего, по сути, отождествляют с небесным"³². Этим "развращенным потомкам Валлабхачарьи", продолжает И.П.Минаев, служат "как богу, припадая к его стопам; прах из-под ног едят; вода от его омовения считается целебной; остатки его пищи, изжеванный им бетель принимаются и вкушаются как святыни. Прикосновение его ноги к груди умирающего освобождает от греха; тысячи рупий платятся за такую милость учителя"³³.

32 Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Ч.2. С.158-160.
33 Там же. С.159.

Русский индолог описал именно то, против чего боролся Дайянанда. Почему поведение главы секты настолько не соответствует нормам, по которым живут обычные люди? Почему он свободен от правил и требований, принятых в человеческом коллективе? Вишнуиты отвечали: Кришна - это аватара Бога, его очередное воплощение, он не должен соблюдать правила, предписанные нашему миру, где есть "двойственность" - правильное и неправильное, свет и тень, правое и левое. В пуранах рассказывается о поступках Кришны, что недопустимы с точки зрения норм человеческого общежития и порицаются установлениями индуизма, предназначенными для простых смертных. Он занимается воровством, часто обманывает близких, постоянно занят любовными приключениями и т.д. Но все поступки Кришны - это проявление божественной активности, которая не имеет ни цели, ни содержания. Никакого определенного плана - что делать, а что не делать - у Бога нет. Все, что он совершает, просто лила, божественная игра. Человек же не должен копировать Бога, ему надлежит поступать, руководствуясь мерками своего мира, своей дхармы. Вишнуиты приводили в пример эпизод из жизни Рамануджи - однажды, когда он шел во главе торжественной процессии, несущей изображение Вишну, неожиданно начался дождь. Все участники процессии вбежали в близлежащий храм, чтобы не замочить изображение Бога. Оказалось, что то был храм Шивы. Рамануджа же остался на улице под дождем, он не вправе делать то, что дозволено Богу, ему нельзя искать прибежища в храме соперника своего Бога.

Суть несогласия реформатора с двумя ведущими направлениями веданты видится в том, что он сделал своего рода поворот от мистического самопостижения на основе внутреннего опыта (как в адвайте) и приобретения совершенного познания благоволением Бога (как в вишишта-адвайте) к миропониманию, при котором непосредственная деятельность человека в настоящем -

и только она одна - приводит к познанию Брахмана. Согласно Шанкаре, к осознанию тождества души с Брахманом ведет "знание", (джняна); согласно Раманудже, - "любовь к Богу и преданность Ему" (бхакти). Для Свами Дайянанды единственный путь к "освобождению" - это праведная деятельность. "По самой своей природе все души жаждут счастья и освобождения от страданий. Но до тех пор, пока они не будут совершать праведные деяния и воздерживаться от недостойных, они никогда не освободятся от страданий и не достигнут счастья"³⁴, - писал он.

Деятельность индивида ограничена сравнительно с деятельностью Бога - человек проявляет себя в таких сферах, как воспитание детей, хозяйственная, художественная деятельность, но не может ни создавать, ни сохранять, ни разрушать мир, что под силу только Богу. Но он помогает человеку - открывает ему ведийское знание, объясняет те законы, по которым мир живет и развивается. Бог никогда не нарушает эти законы, поскольку в этом нет необходимости: законы совершенны сами по себе. Он даже неживые предметы не лишает присущих им свойств и качеств - огонь обжигает, ветер веет, цветы имеют запах и пр.

Веды для реформатора не просто священные тексты, дающие знания о первоосновах мира, они содержат знания и о природе, постигая их, человек углубляет понимание естественных явлений, изобретает машины, осваивает новые области знания. По мнению Дайянанды, источники, по которым человек познает предметный мир, и источники познания Брахмана, Бога, - веды - составляют единый комплекс. "Существуют пять источников опыта. Первый - атрибуты, природа и деятельность Бога и учение вед; второй - восемь источников познания, такие, как чувственное восприятие и прочее; третий - законы природы; четвертый - поведение и

³⁴ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.373.

практика достойных людей; пятый - внутреннее убеждение в своей правоте³⁵.

Перед нами прямое нарушение принятого в шести классических системах индийской философии сферы применения ведийских текстов. Здесь речь идет о том, что именно считает реформатор источниками достоверного познания и на какую область они распространяются. Знание свойств феноменального мира обеспечивается чувственным восприятием, выводом, сравнением и пр. В самом деле, восприятие показывает нам, что вода холодная. Вывод делает достоверными такие, например, силлогизмы: "Холм огненный, потому что он дымится. Все, что дымится, огненно" или "Девадатта смертен, потому что он человек, а все люди смертны". Сравнение лежит в основе нашего познания когда мы получаем описание какого-либо объекта, не известного нам ранее. Если лесник скажет, что дикая корова похожа на настоящую, и мы увидим такое животное, то вправе будем считать, что наше понимание этого животного как дикой коровы правильно. Подобные примеры нетрудно умножить, и, хотя существует некоторая разница в разных даршанах, в целом все они рассматривают три (в развернутом виде - девять) источника познания как достоверные.

Однако все они применимы только к одной области - нашему предметному миру. Лишь шрути подводит человека к осознанию первопричины мира, Брахмана, но оно неприложимо к миру феноменальному: "Даже тысяча священных текстов не в состоянии превратить кусок ткани в горшок", - гласит популярное высказывание. "Даже если все речения шрути будут утверждать, что вода огненная, этому нельзя верить", потому что такого рода познание вне компетенции священного писания, писал Шанкара в комментарии к "Бхагавадгите" (XVII.66).

³⁵ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.794.

Духовная работа, подводящая адвайтиста к осознанию тождества своей души с Брахманом опирается на откровение священного писания. В принципе нет никакой необходимости постигать окружающую действительность рационально (нет ничего, кроме Брахмана, и описание любого объекта, по сути, невозможно: и сам этот объект есть Брахман, и человек, пытающийся представить рациональное знание о нем, тоже Брахман). Поэтому, по учению Шанкары, знающий человек "наслаждается совершенной свободой и соответственно находится вне сферы причин и следствий", тогда как "незнающий еще существует внутри той сферы, где действуют законы причины и следствия"³⁶. Если видимый нами мир - продукт нашего "незнания", то нет нужды изучать его. Коль скоро человек ставит вопрос о понимании внутренних связей многообразных вещей и явлений, то это значит, что он все еще подвержен воздействию "незнания".

В упанишадах приводится рассказ о Нараде, который "ищет знания". Перечисляются те отрасли последнего, которыми Нарада уже овладел, и среди них наука чисел, логика, искусство предсказаний, этимология, военное дело, астрономия и др. Но все это не может рассматриваться как действительное знание: он не знает главного, т.е. Брахмана (Чх.-уп. VII.1.2). В другой упанишаде: "Те, кто знает Брахмана, говорят, что знание может быть двух родов - высшее (паравидья) и низшее (апаравидья). "Ригведа", "Яджурведа", "Самаведа" и "Атхарваведа", фонетика, описание ведийских обрядов, кальпа, объясняющая ведийские обряды, Нирукта, излагающая правила толкования вед, грамматика, просодия и астрономия - это все низшее знание. Высшим называются те знания, с помощью которых можно познать Брахмана, или Акшару. Высшее знание есть истинное знание" (Мунд.-уп. I.4-5).

³⁶ *Devanandan P.T. The Concept of Maya. L., 1950. P.185.*

Получается, что и само слово "знание" используется адвайтистом не в современном смысле: оно означает новое понимание самого себя (так, выросший среди козлят детеныш льва испустил грозный львиный рык, когда увидел в воде свое отражение, а до того мог только бляеть, подобно козам; так, тот, кто принял блестящую ракушку за кусок серебра, раздраженно отбрасывает ее в сторону и тотчас забывает о ней, какая ценность в ракушке?). Это знание скорее адекватно "отказу от самого себя" в прежнем понимании - не дорого то, что виделось ценным раньше, не волнует то, чему прежде, как казалось, нет цены. "Что есть то, познав которое, я буду знать все?", - такой вопрос задается в разных упанишадах. И ответ Шанкары: идентичность души человека Высшему Атману (или Брахману). Индийский автор Т.Р.В.Мурти справедливо отмечает, что "философское знание не меняет мир, оно меняет наше к нему отношение. Оно означает радикальное изменение в нашем миропонимании"³⁷.

Не то у Свами Дайянанда. Он отвергает ключевую в учении Шанкары идею о несовместимости знания окружающего мира с "истинным знанием". "То, что познающий познает с помощью достоверных источников познания, никогда не может быть ничем иным"³⁸, - т.е. не может быть "ложным знанием". По трайтаваде, продвижение к мокше увязывается с приобретением знаний о феноменальном мире: "паравидья есть высший плод апаравидьи"³⁹.

Что же нужно делать, чтобы достигнуть мокши? - спрашивает воображаемый собеседник. Дайянанда отвечает: "Нужно подчиняться законам Бога, избавляться от пороков, избегать недобрых деяний, дурной компании, плохих привычек, следовать истине, помогать людям;

³⁷ Murty T.R.V. The Individual in Indian Religious Thought //Indian Mind. P.328.

³⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.328.

³⁹ Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. С.310.

учиться, стремиться к праведности, молиться Богу, практиковать йогу, развивать знание, прибегать во всех своих действиях к благородным средствам, поступать по справедливости, бескорыстно и тому подобное⁴⁰.

На первый взгляд ничего нового здесь нет: все индийские философы говорили об отказе от недобродетели и приобретении достойных качеств, о бескорыстном поведении и т.д. Но ступени к мокше наполняются во многом иным содержанием, если рассматривать их в контексте глубинных связей внутри самой трайтавады. Тогда, допустим, требование реформатора подчиняться законам Бога означает, что нужно стремиться походить на него своими чертами, поведением и деятельностью. Раз он обладает полным, совершенным знанием, то и человеку надлежит стремиться к тому же; если Бог есть воплощение справедливости, то человек обязан быть таким же; если Бог по своей природе не может совершить безнравственный поступок, то и человек должен развивать в себе высоконравственные качества. Бог не терпит бездействия, и человек должен быть всегда в работе. Все объекты в природе, живые и неживые, функционируют. Муравьи и прочие маленькие букашки всегда чем-то заняты, земля и небесные тела постоянно вращаются, деревья либо растут, либо погибают. Как работающий человек имеет помощников, так человек, совершающий достойные деяния, приобретают помощь Бога. Тот же, кто только говорит, что сахар сладкий, никогда не получит сахара и не узнает, какой он на вкус. Лишь действующий получает сахар⁴¹.

К Богу нужно обращаться с молитвами, но он не терпит просьб о даянии чего-либо или о спасении от чего-нибудь. Человек, ищущий мудрости, свернет горы, чтобы найти ее, а взывания к Богу должны соответствовать собственным усилиям, не будет счастлив тот, кто не

40 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.362-363.*

41 *Там же. С.294-295.*

руководствуется указанием "прилагать все усилия, чтобы выполнить то-то и то-то". Исключительно глупцы могут вообразить, что Бог откликнется на их просьбу дать одежду, выстирать платье, потрудиться на их земельном участке. Не следует идти "к этим мерзавцам, ханжам, глупцам, эгоистам, презренным и вздорным" жрецам, чтобы они совершали специальные обряды или составляли гороскопы. Необходимо совсем другое - изучать законы природы, астрономию, арифметику, алгебру, географию, ботанику, психологию, медицину, физику, геологию, инженерное дело, приобретать навыки трудовой деятельности⁴². Полезно было бы восстановить разрушенную обсерваторию в Варанаси (в Дели, Варанаси, Джайпуре и Матхуре махараджа Джайпура, интересовавшийся астрономией, в первой трети XVIII в. построил обсерватории).

Реформатору важно было убедить соотечественников, что их вера во влияние небесных тел на судьбу человека ложна и распространенное мнение о "правильно понятых" сочетаниях планет и звезд, якобы показывающих его будущее, ошибочно. Все алхимики, кудесники, колдуны, мудрецы, спиритисты и тому подобные люди - обманщики, и их практику нужно называть откровенным обманом⁴³, - утверждал он. И это в то время, когда вера в сверхъестественное была очень сильна в Индии; никого, к примеру, не удивляло сообщение в газетах о том, что ученик известного пандита "сотворил свет", дабы осветить дорогу уважаемому учителю, возвращающемуся однажды домой в полной темноте.

Надо быть щедрым, призывал Дайянанда, но бессмысленно раздавать деньги в храмах: это только на руку плутам-брахманам, что проводят жизнь в праздности, пользуясь невежеством паломников. Деньги следует давать для пропаганды знаний, для строительства учеб-

⁴² Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.160.

⁴³ Swami Dayananda Saraswati. Thoughts and Principles. Delhi, 1973. P.6.

ных заведений, где юноши и девушки будут приобретать знания естественных наук. Тогда не возникали бы вопросы: почему статуя Шивы в одном из северных храмов висит в воздухе? Почему изрыгает вечный огонь изображение бога в южной Индии? Почему лингам Шивы в Рамешвараме мгновенно увеличивается в размерах при попадании на него священной воды из Ганги? Почему в одном и том же месте находятся два водоема, но в одном из них вода очень горячая, а в другом холодная? Если бы верующие были знакомы с основами наук и знали, о чем пишут трактаты по астрономии и геологии, они сами нашли бы ответ на все эти вопросы - статуя Шивы висит в воздухе, потому что в нее вставлены магниты; вечный огонь в устах изображения - всего лишь извержение действующего вулкана; лингам Шивы не увеличивается и не уменьшается в размерах, ибо сделан из камня, а камень не меняет свою форму под воздействием воды; и два водоема с холодной и горячей водой образовались давным-давно под воздействием геологических процессов⁴⁴. И вообще, заключает Даянанда, то, "что противоречит законам природы и науки, - чепуха"⁴⁵, "до сих пор ни одному йогину не удалось изменить действие данных Богом законов природы, и никогда он не сможет этого сделать"⁴⁶.

Если человек не понимает, отчего в предметном мире происходит какое-либо явление, он не способен принять правильные решения. Вместо того, чтобы организовать отпор врагу, создать сильное войско, жрецы в одном из храмов употребили свои усилия на то, чтобы с утра до вечера произносить заклинания, поститься и призывать Бога прийти к ним на помощь и поразить врага. И правитель и солдаты верили жрецам, а они все говорили, что благоприятный момент по звездам еще не наступил, но вот-вот наступит. Дело кончилось тем, что

44 *Даянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш, гл. XI.*

45 Там же. С.715.

46 Там же. С.335.

враг ворвался в храм, захватил храмовые богатства и превратил в жалких рабов этих жрецов. А ведь если бы "они действительно поклонялись Богу, они выбили бы зубы врагу и отпраздновали победу"⁴⁷, - делает вывод Дайянанда.

Чрезвычайно важно отличать истинное от ложного. Нужно стремиться к обществу знающих людей и избегать тех, кто проповедует "ложное знание", вроде приверженцев Шанкары, настраивает верующих на мысль о нереальности всего - их жен, мужей, матерей, отцов, детей, правителей, подданных, друзей, родственников и всех мирских отношений⁴⁸. Молиться необходимо для того, чтобы обрести в молитве силу, но из этого не следует, что надо полагаться только на Бога, как проповедовал Рамануджа. Не поклонение ведет к мокше, а "общество знающих людей и строгое соблюдение законов природы"⁴⁹, - повторял реформатор.

Его трайтвада направлена не просто против идолопоклонства, политеизма, пышного ритуала, паломничеств и прочих компонентов религиозной жизни Индии прошлого столетия, она теоретически обосновывала неприятие общепринятого тогда видения мира и места человека в нем. Позднее индийские авторы отзываются о таком миропонимании, как об "отвлечении чувств от объектов восприятия, разума от мыслительной деятельности... воли от действия, человека от общества"⁵⁰.

Не адвайтистское погружение в Абсолют и не упование на помощь Бога имеет ценность в нашем мире, утверждает Свами Дайянанда, "человек велик только своими великими делами"⁵¹, и ему подвластно многое - "усилие выше, чем судьба, ибо усилие и определяет

47 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.458.*

48 *Там же. С.486.*

49 *Там же. С.447.*

50 *Pal Vepin Chand. Rammohun. Fight against the Forces of Medievalism // Father of Modern India. Calcutta, 1935. Part 2. P.202.*

51 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.460.*

судьбу"⁵². Более того, положение трайтавады о соотносительности человека с его деятельностью подводит реформатора к несообразному с традиционным пониманием самого состояния мокши.

В учении Шанкары Атман тождествен Брахману. Человек, достигший мокши, не ощущает самого себя. У него исчезло "чувство самости"; его можно назвать, скажем, щедрым или благонравным, но для него эти характеристики ничего не значат, он не прилагает усилий быть таковым: он таков по своей природе и не может быть иным. Так, прелесть теплых весенних дней "ничего не стоит" весне: это ее природа. У "освобожденного" нет и "желания": он ничего не хочет и ни к чему не стремится, не жаждет награды и не ищет людского одобрения. ("Он полностью убогатворен собой, он ничего не желает, он ничего не ожидает, он совершенно не испытывает чувства страха, он полностью свободен", - описывал идеал "освобожденного" Свами Вивекананда).

Согласно Раманудже, "освобожденная душа" не тождественна Богу, не приобретает его функций творения, сохранения и разрушения мира. Она находится "рядом с Богом", "отогревается", словно замерзший путник, подошедший к жарко горящему костру. Она подобна Богу, поскольку приобретает чистое, не отягощенное никаким несовершенством сознание, теряет зависимость от чего бы то ни было, наслаждается любовью и бесконечным блаженством. Рамануджа сравнивает дживу с сотой частью самой крохотной волосинки, разделенной на сто частей (Брахма-сутры-бхашья II.3.22), но, освобожденная, она словно бы увеличивается и растет до тех пор, пока не становится способной объять весь мир, она сопоставима с лучами света, освещающими каждый уголок в темной комнате, и уже никогда не возрождается в человеческом облике.

⁵² *Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.793.*

По трайтаваде же, душа изначально не тождественна Брахману, потому и в состоянии "освобождения" она не может быть ему тождественной. Как и у Рамануджи, она "подобна Богу", однако не обретает вечного спасения: мокша - лишь временное прибежище дживы. Она продолжает функционировать, затем вновь соединяется с пракрити, наделяется земным телом и получает новое существование. "Рождение сменяется освобождением, за освобождением следует новое рождение; душа иногда связана, иногда свободна"⁵³.

Действие закона кармы, по мнению реформатора, не прекращается с достижением мокши; ошибались джайны, буддисты, приверженцы Шанкары, Рамануджи и представители иных школ индийской философии. Сам он более всего близок к мимансакам, не признававшим теорию мировых циклов. Деятельность для него неотъемлемая, сущностная характеристика дживы, "вечное свойство вечной души"⁵⁴. Раз так, резонно согласиться и с тем, что все вечное всегда вечно (потому оно и называется вечным), т.е. оно было в прошлом, есть в настоящем и будет в будущем. И джива как "вечная сущность" уже по определению не может "исчезнуть", "слиться с Абсолютом". Далее, поскольку джива неотделима от действия, она в состоянии освобождения должна действовать. Наконец, по трайтаваде, душа не идентична Брахману, и человек по своим возможностям не равен Богу, а, следовательно, человеческая деятельность не может привести к таким результатам, которые "под силу" только Богу⁵⁵.

Надо сказать, что Дайянанда далеко не сразу пришел к такому пониманию мокши: на диспуте в Чандапуре в марте 1877 г. он придерживался еще вполне традиционного определения: "спасение есть достижение Сат

⁵³ Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. С.400-407.

⁵⁴ См.: Дайянанда Сарасвати. Сатььяртха пракаш, гл.VII,XI,XII.

⁵⁵ Там же. С.428-429,585.

Чит Ананды Парамешвары; невозвращение в мир смертей и рождений и тому подобного и в океан страданий"⁵⁶. Но уже в "Арьюддешья-ратнамале" он ничего не пишет о мокше как о вечном блаженстве и характеризует ее только как такое состояние, "когда человек достигает счастья у Парамешвары"⁵⁷.

Очевидно, что стремление реформатора увязать все проявления человеческой активности с наивысшими ценностями в индийской религиозно-философской традиции побудило его изменить трактовку. Понятие "деятельность" несет в его учении главную нагрузку: ничто не может освободить человека от ответственности за его поступок. Он включен в мир "тройственного существования"; вечен Бог, вечна материя, вечна индивидуальная душа; каждое новое рождение есть результат былых свершений и основа будущего; процесс не прерывается никогда, человек поистине вечен.

Похоже, что эта часть учения реформатора пугала его соотечественников. Эмоционально насыщенное, любовное отношение верующего к Богу, провозглашенное Рамануджей, психологически было более притягательным. В концепции мокши у Дайянанды просматривалось нечто фатальное. В чем же тогда ценность такого спасения, вопрошает его собеседник, получается что-то вроде смерти - рождения - смерти... Ничего подобного, парирует Дайянанда. Не так уж мало - достигнуть освобождения, насладиться счастьем, избавиться от страданий на время, за которое произойдет 36 тысяч творений и разрушений мира. Ведь сейчас ты принимаешь пищу, хотя знаешь, что завтра опять будешь голодным. Если приходится стараться, суетиться ради таких малостоящих вещей, как еда, питье, деньги, государства, жены, честь, потомство и тому подобное, разве не стоит постараться ради собственного спасения? Мы знаем, что

⁵⁶ *Дайянанда Сарасвати. Сатьядхарма вичар. - Дайянанда грантхамала. Ч.1. С.837.*

⁵⁷ *Дайянанда Сарасвати. Арьюддешья-ратнамала. С.894.*

когда-нибудь умрем, а все равно стремимся к долголетию. Мокша тоже приходит к концу, и возвращение назад обязательно, тем не менее мы должны прилагать все усилия, чтобы освободиться, она того заслуживает⁵⁸.

На вопрос оппонента, обладает ли освобожденная душа телом, Дайянанда отвечает отрицательно. Телесной оболочки у нее нет, ибо она в ней не нуждается; располагая внутренними потенциями, она слышит, если хочет слышать, видит, когда хочет видеть, думает, когда хочет думать, и т.д. Ей свойственны энергия, движение, активность, смелость, память, желание, привязанность, способность к различению, к соединению и разъединению, способность рассуждать и делать заключения, слышать, видеть, прикасаться, пробовать что-то на вкус, обонять, познавать. Она полностью избавлена от страданий и наслаждается счастьем в обществе всезнающего и вечного Бога. У нее нет телесной оболочки, но она обладает "мысленным телом", может обладать всем желаемым и свободно передвигаться в пространстве. Джива наделяется таким же знанием, как и Брахман, она словно бы "устанавливается" в Брахмане, подобно тому как предметы помещаются в пространстве. И все же она не есть Брахман, не равна ему, как раскаленный в огне стержень похож на огонь, но не огонь.

Индийская традиция неоднозначно толкует состояние мокши и в другом плане. Означает ли "освобождение" чистое неизъяснимое блаженство? Ответ на этот вопрос неодинаков в разных источниках. Высказывается суждение, что наивысшее наслаждение мокши абсолютно несоотносимо с земными радостями и удовольствиями, и ничто не дает человеку даже отдаленной возможности вообразить счастье освобождения. По другому представлению, земные радости - это некоторая, безмерно малая часть наивысшего блаженства. Так, "Тайттирия-упанишада" утверждает, что наивысшее в

⁵⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.362.

земной жизни наслаждение можно сравнить с одной биллионной того, что ожидает его при "освобождении", и оно само по себе превосходит все счастье и радости людей и богов, вместе взятые (II.7;8). О том же говорит "Брихадараньяка-упанишада": "Как мужчина, обнимая любимую жену, не помнит ни о чем, ни о внешнем, ни о сокрытом в нем, точно так же и индивидуальная душа, объятая Высшим Пурушей, не осознает ни внешнего, ни внутреннего. Это состояние лишено печалей, в нем достигнуто исполнение всех желаний; Высшее есть единственное, что он желает, он обладает им, и в таком состоянии нет желаний" (IV.3.21).

И для Дайянанды "освобождение" ассоциируется с исключительным по интенсивности блаженством, невыразимым и неизъяснимым упоением, наслаждением от видения Бога "лицом к лицу"⁵⁹. Когда он говорил, что "тот, кто действует, получает сахар", он обращался к традиционной метафоре "спасения", употребляемой в индуистских текстах. Узнать вкус сахара - это насладиться наивысшим торжеством близости к Богу, которое называется часто "раса асвада", т.е. чувством, несколько напоминающим желание длить и длить блаженство вкушения. Ведь и в обычной жизни человек старается долго держать на языке что-нибудь особенно вкусное и не торопится проглотить его. Здесь Дайянанда ближе всего к Раманудже, для которого "савикальпа", или общение с Богом, и есть "познание сладости сахара". Шанкара понимал состояние "освобождения" иначе - познание Брахмана есть "нирвикальпа", т.е. лишено любых атрибутов, соотносительности со временем, пространством, двойственностью и прочего, полное погружение в Брахмана. Многие индийские проповедники и основатели школ изъян в учении Шанкары находили именно в его понимании "освобождения". "Кому нужно стать сахаром? Я не желаю быть сахаром, ибо хочу почувствовать сладость

⁵⁹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.358-359.

его⁶⁰, - часто говорил Рамакришна (а также другие бенгальские мистики).

Долго ли длится "освобождение"? Тридцать шесть тысяч творений и разрушений мира, о которых упоминал реформатор, соответствуют разработанным в индийской традиции пространственно-временным представлениям. Жителям Индии европейское летоисчисление, связываемое с "пришествием Христа", казалось по меньшей мере наивным. В их представлении период от начала творения (*сришти*) до его разрушения (*пралайя*) длится 311 040 000 000 000 человеческих лет, или "сто лет Брахмы"; затем нарождается "новый Брахма". Начало творения установить нельзя, вселенная безначальна. Мир постепенно движется к очередному распаду, но это движение сопоставимо со скоростью убавления Гималайских гор; если кто-то один раз в тысячу лет будет проводить по ним шелковым платком, когда-нибудь, надо думать, он срет горы до основания. Мир не рушится мгновенно, его можно сравнить с человеком - бывает, что у него выпадают волосы, он теряет зуб или ломает руку и все же живет, но наступает момент, когда уже ничто не функционирует нормально.

"Сто лет жизни Брахмы" делятся на "дни и ночи Брахмы". "День Брахмы" - это творение и поддержание мира в течение 4320 млн. человеческих лет. Согласно распространенным представлениям, Брахма сейчас на 51-м году жизни; мы живем в "кали-югу", утверждает "Вишну-пурана" и называет даже день ее начала - пятница в ночь с 17 на 18 февраля 3102 гдо н.э., до ее конца осталось почти 427 тыс. лет.

Свами Дайянанда принимал разработанные в индуистской традиции идеи колоссальности вселенной. Он подробно изложил их в комментариях к "Ригведе" и во

⁶⁰ Макс Мюллер. Шри Рамкришна Парамаганза. Его жизнь и учение. М., 1913. С.69.

время диспута в Чандапуре⁶¹. Новшество, внесенное им, состояло только в том, что для индивидуальной души нет "конечного распада" в принципе. Когда джива достигает состояния "освобождения", он пребывает в непосредственной близости к Богу до конца "дня Брахмы". Это и есть длительность "блаженства рядом с Богом", потом "день Брахмы" приходит к концу, мир разрушается, и вновь творец создает универсум, "выдыхает" священные веды, творит несколько человеческих пар в полном расцвете, и они порождают людской род.

Согласно теории трех вечных сущностей - Брахману, дживе и праकрити, не может существовать конечного распада, антьяпралая, когда Брахман как бы вбирает в себя весь мир, когда сметается все живое и неживое. Вечен Бог, вечны дживы, вечна материя, джива "связывается" и "освобождается", опять "связывается". Во времени этот процесс бесконечен.

•

Потребность в отвержении картины мира, созданной средневековыми ведантистами, ощущалась в Индии прошлого века очень сильно. Р.М.Рой, К.Ч.Сен и другие неоведантисты во многом не принимали ведущие традиции средневековой мысли. Р.М.Рой, например, также не соглашался с адвайтистской теорией иллюзорности мира. "Майя есть сила Бога, через которую мир получает рождение, существование и изменение"⁶², - писал он. Для него бытие земного мира означало как раз бытие Бога: многообразие мира - его манифестация. Р.М.Рой, как и Свами Дайянанда, утверждал, что материальной причиной универсума являются мельчайшие частицы,

⁶¹ Дайянанда Сарасвати. Сатьядхарма вичар. С.828-830, 844-845; он же. Ригведади-бхашья-бхумика. С.283-289.

⁶² The English Works of Raja Rammohun Roy. Vol.1. Calcutta, 1902. P.219.

атомы. Он снимал жесткое противоположение трансцендентного, высшего, и феноменального уровней существования, ключевых в учении Шанкары, создавал позитивную систему знаний, норм и идеалов, не увязывавшихся с учением о майе, которая, по словам пандита Нирмала Чанда, "лишает жизнь, науку, искусство, этику и культуру всякого смысла и значения"⁶³. Хорошо известны слова Р.М.Роя в письме генералу-губернатору лорду Амхерсту с предложением учредить в Калькутте вместо Санскритского колледжа такое учебное заведение для индийцев, где преподавались бы "математика, натурфилософия, химия, анатомия и другие полезные дисциплины"⁶⁴.

Свами Дайянанда в полной мере разделял устремления Р.М.Роя. Он и сам пытался открыть курсы, где молодые люди приобретали бы знания и навыки, необходимые для производственной деятельности. Индийские авторы пишут, что он даже разработал план обучения в Германии наиболее одаренных юношей техническим специальностям. Внезапная смерть его воспрепятствовала претворению этого плана в жизнь⁶⁵. Но Дайянанда никогда не согласился бы с мыслью Р.М.Роя, высказанной в письме лорду Амхерсту: "Никакое улучшение не произойдет от размышлений на темы, предлагаемые ведантой, - каким образом душа сливается с Абсолютом? Какая связь души с Мировой Сущностью? ... Никакое серьезное улучшение не может быть достигнуто изучающим мимансу после того, как он узнает, что произнесение некоторых отрывков из ведантистских текстов смывает грех с приносящего в жертву козу и какова действительная природа ведийских памятников и пр. Ум изучающего ньяя-шастры не станет чище после

63 *Pandit Nirmala Chand. Father of Modern India. P.2. P.515.*

64 *The English Works of Raja Rammohun Roy. Vol.1. Allahabad, 1900. P.471-474.*

65 *Dave N. Dayanand. A Pointer towards Reassessment. Ahmedabad, 1983. P.70.*

того, как он выучит, на сколько категорий можно разделить все предметы в нашем мире, какая связь между душой и телом, телом и душой, глазом и ухом и т.д.⁶⁶.

Пересмотр соотношения трансцендентного и естественнонаучного знания принял законченную форму в учении Свами Вивекананды, представителя последующего поколения реформаторов. Он тоже уделял большое внимание ведийским текстам, усматривая в них зафиксированные данные эксперимента и обобщения теоретической мысли. На базе накопленных к тому времени материалов о свойствах и связях реальной действительности он стремился примирить многие современные ему открытия со свидетельствами "священного писания" индийцев (суждение о единстве вселенной, о происхождении человечества, об эфире и пр.).

Таким образом, формировалось новое сознание, новое отношение к возможностям человеческого разума, вырабатывалась линия позитивного подхода к природе, к естественнонаучному ее познанию. Это стояло за всеми критическими выступлениями Дайянанды, пересматривавшего сложившуюся в классической веданте картину мира и места человека в нем. Он не льстил человеку, но и не преувеличивал его слабые стороны; личность, у которой каждый акт действия апробирован разумом, вызван к жизни волей, освящен чувствами, чьи поступки определяют течение жизни и ее самой, и ее отечества - вот идеал, который выдвигал реформатор в противовес средневековому идеалу отрешения от мира, негативного отношения к нему, упования на помощь Бога или брахманов.

⁶⁶ The English works of Raja Rammohun Roy. Vol.1. P.473.

Глава пятая. "Все религии зародились в Арьяварте".

Свами Дайянанда не обошел в своем учении вопроса о соотношении различных вероучений. В русле одной и той же культурной традиции, восходящей к ведам и упанишадам, формировались три самостоятельные религии - джайнизм, буддизм и индуизм, т.е. преобразованный брахманизм.

Известно, что буддизм с течением времени потерял свое влияние в Индии и уступил "место веданте, как в народных массах, примкнувших в брахманизму (Ф.И.Щербатской имеет в виду индуизм. - О.М.), так и в ученых кругах, где распространилась философия веданты"¹. Однако он не исчез бесследно. Буддийские идеи ощутимы во многих даршанах - мимансе, ньяе, вайшешике, но самую суть его, по словам Ф.И.Щербатского, "восприняла, опять-таки в скрытой форме, наиболее распространенная в Индии система веданта"². Предшествующие столетия были периодом непрерывающейся борьбы ее с буддизмом, и горячие споры их адептов закончились сложением адвайты Шанкары, "переодетого", как нередко называют его, буддиста. Его система действительно вобрала и переработала ряд теоретических положений буддийских школ, в частности теорию зависимого происхождения, концепцию двойственной истины и др.

Серьезным оппонентом веданты был также и джайнизм. Poleмика шла в основном по вопросу о понима-

¹ Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч.2. Спб., 1909. С.43.

² Там же. С.VII.

нии Атмана: веданта не принимала джайнскую трактовку души как потенциально деятельной, познающей и протяженной. Шанкара отвергал и безоговорочное признание джайнскими философами объективной реальности мира и их понимание путей "спасения". Но джайнов в конце XIX в. насчитывалось немного - 1,5 млн.

Второй по численности была мусульманская община, охватывавшая примерно пятую часть населения. Ислам сыграл видную роль в развитии Индии, и нередко исследователи делят историю страны на два больших периода: доисламский и исламский. Дж.Неру критикует такую периодизацию: называть приход мусульман в Индию вторжением так же ошибочно и неправильно, как и приход англичан в Индию христианским вторжением или именовать период английского господства в Индии христианским. Тюркские, афганские и позднее могольские племена необыкновенно быстро влились в индийскую жизнь и положили начало индо-могольскому периоду³.

Ислам не поглотил индуизм, подавляющее большинство населения сохранило свою веру. Со временем сложились учения, соединившие основы обеих религий. Возникший в XV в. сикхизм называют сектой индуизма и рассматривают его как исламизированный индуизм или как индуизированное мусульманство. Учения основателей "еретических движений" средневековья также вбирали положения обеих религий. Об одном из таких учителей даже есть притча: после его смерти поднялся спор - ученики не могли договориться между собой, каким образом его хоронить. Если он индус, тогда тело пужно кремировать, если мусульманин - предать земле. Правы оказались и те, и другие: когда же подняли покрывало, под которым лежало тело, там не оказалось ничего, кроме большой цветочной гирлянды.

³ См.: *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955. С.248-249.

В XIX столетии начался процесс реформации ислама. Новые идеи мусульманских мыслителей во многом были близки представлениям деятелей индуистской реформации. Пропаганда рационалистической интерпретации Корана и других сакральных текстов, акцент на активность человека как сотворца Бога, призывы к изменению положения женщины указывали на поиски иных ориентиров бытия человека в мире. Широко известна деятельность мусульманских просветителей в области распространения светского образования. Один из самых известных в стране университетов, Алигархский мусульманский, был создан тогда усилиями просвещенных мусульман, в первую очередь упоминавшегося ранее Сайид Ахмад-хана.

Индусско-мусульманские противоречия не носили тогда общеиндийского характера, хотя и имели место. И.П.Минаев описывал отдельные столкновения между членами общин. В целом же они были столь незначительны, что он даже сделал вывод, что борьба с колониальным подчинением будет опираться на тесное единение индусов и мусульман на основе их религиозных убеждений⁴. Развитие исторических событий показало, что прогноз его был ошибочным.

В Индии существовала и по сей день существует христианская община. К концу прошлого века она насчитывала около 1 млн. человек. Британская администрация первоначально не ставила целью усиление христианизации и всячески прокламировала принцип невмешательства в религиозные дела коренного населения. Ситуация менялась постепенно.

В соответствии с хартией 1833 г. епископ Калькутты становился также епископом всей Индии и главой христиан англиканского вероисповедания. Оплата на содержание церкви возлагалась на местных жителей. Во второй половине века парламент Британии ввел в дей-

⁴ См.: Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Ч.2. С.167-209.

ствии многие законы, имевшие силу на всей территории Индии. Узаконением 1850 г. отменялись некоторые местные установления и обычаи, частично касающиеся религиозной практики индийцев. Например, запрещалось лишать наследства за перемену веры; подлежало судебному разбирательству преследование за отказ от своего вероисповедания; разрешалось замужество вдов; допускался развод супружеских пар, принявших христианство; объявлялось о привлечении к суду за убиение младенцев женского пола (в то время умерщвление новорожденных девочек было нередким явлением в бедных семьях, и европейские путешественники не раз отмечали, что "в индийских деревнях не слышно криков девочек").

Христианские миссионеры заинтересованно наблюдали за исполнением законов. Возросла их роль в распространении западного образования: после осуществления реформы, проводимой в соответствии с докладом Т.Д.Маколея о просвещении (1835 г.), во много раз увеличилось число школ, доступных для новообращенных христиан. Ставилась цель сформировать из местного населения новый социальный слой, способный выполнять под руководством англичан нужную для колониальной администрации работу и содействовать распространению в массах представлений о благотворности британского правления. На одном из заседаний британского парламента в 1857 г. прозвучало: "Провидение доверило нам огромную империю в Индостане с тем, чтобы стяг Христа победно развевался над всей Индией от одного ее конца до другого"⁵. Миссионеры активно действовали на Северо-Западе Индии. Согласно переписи 1891 г., в Пенджабе число христиан увеличилось за десять лет (с 1881 по 1891 г.) в четыре раза. В одном

⁵ *Dave N. Dayanand. A Pointer towards Reassessment. Ahmedabad, 1983. P.95.*

только Сиалкотском дистрикте за те же годы христианская община выросла с 253 человек до 9711⁶.

Преобразования, проводимые колониальной администрацией и поддерживаемые миссионерами, воспринимались по-разному в разных слоях населения. Многие нормы и установления индуизма критиковали и индуистские реформаторы. Их стараниями вносились изменения в законодательство. Хорошо известно, что деятельность Р.М.Роя против практики сати подготовила общественное мнение и укрепила решение британских властей принять закон, запрещающий эту практику и расцененный ортодоксальными индусами как ущемление их религиозных прав. Нередко действия британских должностных лиц вызывали острое недовольство жителей страны, порой остракизму подвергались те индийцы, которые руководствовались новым семейным законодательством. Известный деятель Махараштры М.Г.Ранаде, вступивший в брак с вдовой, был жестоко наказан собственным отцом - тот навсегда отказался принимать пищу вместе с сыном. Молодые люди, защищавшие то или иное новшество, зачастую изгонялись из семьи. В Калькутте был даже организован специальный пансионат для юношей, вынужденных уйти из родительского дома.

Серьезной была проблема отношения к различным религиям как системам. В прошлом веке весьма активно велась работа по переводам Библии на новоиндийские языки. Миссионеры организовали около Калькутты типографию, и скоро она превратилась в крупнейший книгоиздательский центр. Новый завет и некоторые части Старого завета на тамильский язык перевел еще в XVII в. протестантский проповедник Бартоломео Циегенбальг, Новый завет - на урду в 1805 г. Вильям Хантер, а на хинди - Вильям Карей в 1811 г. В 1819 г. вышла

⁶ *Jones K.W. Arya Dharm: Hindu Consciousness in the 19-th century Punjab. Berkeley, 1976. P.144.*

Библия на санскрите и хинди, и к 1868 г. было подготовлено еще два перевода. Отдельные части Библии в XIX в. были изданы на 37 индийских языках⁷. Скорее всего переводов было еще больше. Уже в середине столетия в местном историческом журнале шла оживленная дискуссия по поводу того, кто выполнил перевод Евангелия на хинди - автор первых трудов по индийской философии Г.Т.Кольбрук или его однофамилец.

В научный оборот активно вводились и памятники письменности народов Индии. Уже с конца XVIII в. на европейских языках стали публиковаться литературные и религиозно-философские тексты. Со второй половины XIX в. эта деятельность получила большой размах. С 1874 г. начала издаваться многотомная серия "Библиотека Индика", в которой печатались памятники письменности древней и средневековой Индии. Усилиями группы европейских и индийских ученых под руководством Ф.Макс Мюллера осуществилось издание многотомной серии "Священные книги народов Востока". В нее вошло много сочинений индийской религиозной мысли - из 49 томов индуизму был посвящен 21 том, буддизму - 10, джайнизму - 2.

Знакомство с религиозными памятниками Индии и других стран Востока заставило христианских теологов определить свою позицию более четко. Как соотносится древнее "язычество" с ранним христианством? Как развиваются сложные религиозные представления и понятия из простейших идей? Как формируется религиозное сознание человека? Христианская апологетика в принципе исходила из положения об искажении древней монотеистической религии "позднейшими наслоениями". Учение Христа называлось "религией истины" - "religia verita" в противовес "религиям ложным" "religia falsa". Во второй половине прошлого века в Европе появилось немало трудов, призванных подкрепить поло-

⁷ The Oxford Dictionary of the Christian Church. L., 1977.

жение о "забвении" первоначального монотеизма в "языческих" восточных религиях.

Английский египтолог, санскритолог, знаток "Авесты" и редактор комментированного перевода Библии на английский язык (1863 г.) Ф.Кук⁸, исследуя верования древних ариев, приходил к выводу о неправомерности применения теории эволюции к религиозной мысли. Ошибочно считать, писал он, будто совершеннейшая религиозная идея вырабатывается из ее менее совершенных форм. Напротив, чистейшие и нравственно высокие идеи и представления принадлежали древнейшим временам, а их искажение, упадок нравственности и политеизм относятся к более позднему периоду истории народов. Ученый при этом полагал, что изменение религиозных представлений объясняется "влиянием низших (павших) рас". Он сопоставлял верования ариев с первым откровением, данным человеку, которое, словно неумирающее зерно добра, лежало и лежит в сердце людей всех рас, давая полный рост и плод лишь при животворящем солнце христианства. Только с ним Ф.Кук связывал "те чистейшие блестики истины, которые открываются посреди политеистического хлама, накопленного человеческим мышлением и воображением"⁹.

"Сказания Библии - суть истина", - писали теологи. Накопление знаний, касающихся древней истории мира, подтверждает все сказанное в Библии - новейшие исследования открытых "языческих" источников показывают, что "история творения ни единым словом не противоречит выводам современной науки, как библей-

⁸ Cook F.C. The Origin of Religion and Language in Five Essays. L., 1884.

⁹ Властов Г. Риг-веда, Зенд-Авеста и Гаты в их отношении к Божественному откровению. [Предисловие к пер.сжатою очерка.] кн.: Cook F.C. The Origin of Religion and Language in Five Essays. L., 1884// Христианское чтение. Спб., 1886. Кн.1. С.14-15.

ская родословная народов не противоречит историческим, лингвистическим, этнологическим изысканиям". На заре человечества существовала одна человеческая семья; единственный достоверный памятник прошедшего, самый древний из них, Библия, с полной ясностью рисует нам "происхождение разных народов от трех сыновей Ноевых". "Арийское завоевание" Индии имело следствием отпадение человека от "истины", считали богословы. Утрачивается возвышенное знание, исчезают воспоминания о едином Боге, появляется идолопоклонство, вера во множество богов, индийцы погружаются в хаотическую тьму суеверий и извращенный аскетизм. Рушится чувство всеобщего нравственного единения, возникает предельная обособленность каждого, выдвигаются мысли о том, что жизнь не имеет самостоятельного значения и может считаться только тенью подлинного бытия. Извращаются понятия о морали - вместо стремления к совершенству, как в христианстве, формируются ложные представления о необходимости подавления собственного "я", об отрицании ценности жизненной активности, о слиянии души с божеством. С христианской точки зрения, индуистское мироощущение и миропонимание - это "искажение исторических, первобытных преданий о союзе с Богом, некогда нарушенном и прерванном"¹⁰.

В научных европейских кругах преобладали сходные представления. Ориенталисты углубленно изучали религиозное сознание народов Востока. Круг вопросов, разрабатываемых ими, включал широкий спектр проблем политического, исторического, культурного характера, касающихся развития восточных цивилизаций. Их

¹⁰ *Властов Г.* Риг-Веда, Зенд-Авеста и Гаты; *он же.* Священная летопись первых времен мира и человечества как путеводная нить при научных изысканиях. Т.1-3. Спб., 1875; *Хрисанф О.* Религии древнего мира в их отношении к христианству. Т.1. Спб., 1875, и др.

осмысление требовало изучения религий Востока; европейские авторы понимали, что без уяснения специфики "идеалов и жизненной философии" индийцев, содержания "бурного религиозного творчества", интенсивно продолжающегося и в то время, многое в культурно-историческом развитии страны не может быть понято.

Ф.Макс Мюллер в цикле прочитанных в Оксфорде лекций "Чему Индия может научить нас?" (1883 г.) и в других работах проводил мысль о том, что эволюция религиозного сознания у всех народов мира происходит одинаково - путем постепенного приближения к христианским идеям. Деятельность реформаторов индуизма (Р.М.Роя, К.Сена, П.Ч.Мазумдара и др.) он трактовал как постепенный подход к христианству. "Если когда-нибудь осуществится реформа национальной религии Индии и освоение христианских доктрин, - писал он, - то это произойдет как раз на основе той тенденции, которую наметили эти сейчас почти совсем забытые деятели"¹¹. Такого же мнения придерживались и многие его коллеги, индологи с мировым именем, - Х.Х.Вильсон, М.Моньер-Вильямс и др.¹². М.Моньер-Вильямс считал, например, что деятельность реформаторов индуизма, направленная на искоренение предрассудков и суеверий, в конечном счете способствует распространению христианских идей, и потому ее нужно всячески пропагандировать, ибо в Индии "густая тьма все еще окутывает землю, а в некоторых местах - тьма поистине египетская"¹³. В одном из разделов своей книги "Индийская мудрость" он писал, что постарается "выявить пункты противопоставления христианства трем основным ложным религиям, распространенным в Индии", и утвер-

¹¹ *Max Muller F. Collected Works. Vol.VI, 1904. P. III-IV.*

¹² *Varma K.Ch. Some Western Indologists and Indian Civilization. - India's Contribution to World Thought and Culture. Madras, 1970. P.165-180.*

¹³ *Monier-Williams M. Indian Theistic Reformers //Journ. of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L., 1881. Vol.13. P.41.*

ждал, что христианство, обладающее "абсолютной божественной истиной", "должно доминировать повсюду"¹⁴.

В газетах Калькутты того времени содержалось немало объявлений о лекциях христианских миссионеров на такие, к примеру, темы как "Божественный промысел в Индии", и сообщалось, что местные жители с большим интересом внимали проповедникам, разъясняющим основы истинной религии. Дешевые брошюры ставили целью показать, сколь ошибочны суждения жителей Индии о Боге, мироздании, идеале верующего¹⁵. Согласно их интерпретации индуизма получилось, что в самой его сущности заложена некая "неистинность", являющаяся результатом влияния "шаманства" местных дравидийских племен на верования "арийских пришельцев". Поэтому нужно отказаться от "ложных верований", послуживших причиной падения "арийцев", и принять веру в универсальный Абсолют, христианского Бога. Бедственное положение Индии объяснялось главным образом господством архаичных институтов и воззрений, определявших всю экономическую, общественную и духовную жизнь страны. И только переход в другую веру в состоянии открыть дорогу прогрессу.

Индийские просвещенные деятели тоже ставили вопрос о взаимоотношении христианства и индуизма в теоретическом плане. Допустимо утверждать, что в первой половине XIX в. доминировала тенденция к примирению основ обоих учений. Наиболее одиозные индуистские ритуалы и обычаи реформаторы объявляли "позднейшими наслоениями", на первое место выдвигались те концептуальные положения индуизма, в которых усматривалось известное сходство с догмами христианства. Представления о Святом Духе соотносили

¹⁴ *Monier-Williams M. Indian Wisdom or Examples of Religious, Philosophical and Ethical Doctrines of the Hindus with brief History of Chief Departments of Sanskrit Literature. L., 1875. P.36,38.*

¹⁵ *Andrews C.V. Swami Dayananda Saraswati. - Swami Dayananda. A Critical Review of his Career with a Short Life Sketch. Calcutta, 1924.*

с зафиксированной в ведах биоморфной моделью происхождения мира из зародыша, плавающего в первозданной водной стихии; объединяли индуистские теории о югах - мировых циклах, начинавшихся с "золотого века", и христианское учение о рае, из которого первочеловек Адам был изгнан Богом; триаду индуистских богов (Брахма, Шива, Вишну) сравнивали с христианской Троицей. Много общего находили в жизнеописаниях Христа и Кришны - детство в бедной семье, гонения, преследования. Сказания о Кришне нередко трактовали как "брахманскую переделку" первых глав Евангелия от Матфея; обнаруживали сходство между книгой пророка Ионы и гимном "Ригведы": проповедь Ионы начинается словами "И было слово Господне...", а в "Ригведе" говорится о богине речи Вак, чья сила распространяется от вод до небес и чей дух веет повсюду и несет с собой жизнь и свет (X.125). В "Йога-сутрах" Патанджали выделяли слово, которое можно переводить как "слово Брахмы" (шабдабрахма), а в "Махабхарате" - строки, повествующие о "вечном слове", что не имеет ни конца, ни начала, а было произнесено самим Самосущим (Шантипарва 8.533).

Р.М.Рой отдал много времени и сил изучению христианского учения, и результатом его исследований стала работа "Принципы Иисуса" (1820 г.), содержащая изложение большей части Евангелия. Главное внимание он уделил частям текста, несущим установки морально-этического плана ("Возлюби ближнего своего как самого себя"; "Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и поступайте и вы с ними" и т.д.). Описание чудес, а, главное, изложение ряда концептуальных положений христианского учения (искупление человеческих грехов Христом, сыном божьим, воскресение из мертвых и др.) реформатор сознательно отбросил.

Он стремился выявить общее между индуизмом и христианством, сгладить наступательность последнего, "примирить" адептов обоих вероучений на базе некоего

"химически чистого" индуизма. Изучал он также ислам и считал возможным понимать индуизм ("очищенный", т.е. реформированный) как своего рода основу, дополняемую некоторыми положениями христианства и ислама¹⁶.

Индуистские реформаторы отвергали распространяемую миссионерами точку зрения на индуизм как на собрание "суеверных обрядов", "уродливых и мерзостных культов". Соглашаясь обсуждать вопрос о наличии общих для всех религий элементов, они не принимали доводы оппонентов, утверждавших, что более всего Индия нуждается в "высшем богосознании теизма", т.е. в христианстве. Когда в 1839 г. миссионер из Глазго Дж. Муир опубликовал в Калькутте книгу "Матапарикша: аргументы в пользу христианства и против индуизма"¹⁷, критические отклики на нее появились тотчас же.

Автор пытается убедить читателя в том, что, хотя христианство и индуизм в известной степени увязываются друг с другом, нравственные достижения и универсальный характер первого возвышает его над религией индусов, в которой преобладает политеизм, идолопоклонство, защита иррационального. В ответных трудах индийские пандиты Харачандра и Нилаканта Горей подвергли критическому анализу христианские представления о добре и зле, причине страданий в мире, ответственности человека за свои деяния и пр. Индийские теоретики оспаривали выдвинутое Дж.Муиром положение о христианстве как религии универсальной, имеющей общий смысл для всех времен и народов. Почему за грехи одного первочеловека Адама отвечают все? Как понять, что Бог сотворил мир из ничего? Доказательно ли, что все творение мира заняло шесть дней?- вопро-

16 Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981. С.28-33.

17 См.: Young R.F. Resistant Hinduism: Sanskrit Sources on Anti-Christian Apologetics in Early Nineteenth Century India. Vienna, 1981.

шали они и подводили читателя к заключению, что исходные основания бытия человека в мире разработаны в индуизме глубже и убедительнее.

Таким образом, даже в первую половину XIX столетия, когда в общем доминировала тенденция к примирению христианства и индуизма, высказывались мнения о превосходстве индуистского мировидения.

Со второй половины прошлого века в Индии появляется немало специалистов по истории культуры. Усиливается интерес к религиям, научным трактатам и художественным произведениям. Наблюдается стремление по-новому подойти к узловым событиям истории страны, освещению достижений теоретической мысли на всем протяжении ее развития. Исследование религиозных систем занимает видное место в этих работах. С критикой европоцентристского подхода к вопросу о роли Индии во всемирно-историческом процессе выступают многие авторы. Она была закономерна и справедлива. Однако ряд авторов не избежал другой крайности: выдвигался тезис исключительности индийской культуры, несопоставимости ее достижений с духовными достижениями прочих народов мира. Востокоцентристской ориентации до сих пор придерживаются некоторые индийские историки отечественной культуры. В рассматриваемый период Свами Дайянанда был одним из наиболее последовательных теоретиков индоцентризма.

Все реформаторы индуизма руководствовались положением о религии как единственно действенной силе в жизни отдельного человека и общества в целом. Для Дайянанды Сарасвати это было очевидно и не требовало обоснований. Что индуизм нуждается в переменах, признавали все, различие обнаруживалось в связи с определением той формы, в которую облекались реформаторские инициативы. Лидеры "Брахмо самадж" ориентировались в общем на явную модернизацию. Дайянанда же настойчиво призывал "возвратиться к истокам" (в этом он усматривал действенную силу, способную противо-

стоять реальной разобщенности индийцев), преодолеть духовную эрозию и западные влияния, установить глубокие внутренние связи между соотечественниками. Восприятие "чисто ведийских истин" (как он сам понимал их) было для него неизменным условием консолидации народа и его просвещения как обязательных предпосылок прогрессивного движения страны.

Он высказался совершенно определенно - в полемике адептов разных вероисповеданий нет никакого смысла, как нет его и в том, чтобы отказываться от своей религии и принимать христианскую веру. Истина давно уже открыта, но не в Библии, как утверждают миссионеры, которым покровительствуют власти, а в ведах. Иной религии, кроме ведийской "санатана дхармы" (вечной дхармы), или "арьядхармы" (дхармы ариев, арийской дхармы), не было в глубокой древности. Когда же люди утратили приверженность истинному знанию, появились другие учения, и число их со временем возрастало. "Это установленный факт, - заявлял Дайянанда Сарасвати, - что пять тысяч лет тому назад была только одна ведийская религия... Война, описанная в "Махабхарате", явилась причиной того, что люди стали пренебрегать ведами. Неведение и слепота поразили людей, ложные знания распространились по всему миру"¹⁸. Сейчас, продолжал он, существуют "четыре основных антиведийских учения: пуранизм, джайнизм, христианство и ислам. Они возникли по очереди одно за другим"¹⁹.

Реформатора не сбивало с толку то обстоятельство, что в ведах нигде не говорится об их предназначении всем народам мира. Его еще при жизни ортодоксы упрекали в необоснованности претензий на универсальность самхит, поскольку понятие "млеччха" - "чужеземец" встречается в ведах, и индуистские трактаты высоко-

¹⁸ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. - Дайянанда грантхамала Ч.1. Аджмир, 1925. С.399.

¹⁹ Там же. С.399.

мерно говорят о них как о людях чуждой индусам культуры, представителях иных этнических групп; на них не распространяются те права, которыми обладают индусы. Дайянанда руководствовался своим видением основ жизни человека "на заре истории": "в невообразимой древности", 1 960 852 976 лет тому назад, Бог сотворил мир, открыл людям, проживавшим там, где сейчас Тибет, веды; провидцы-риши записали их на санскрите, источнике всех языков, божественное знание распространилось по Индии, затем по Греции и Америке²⁰.

По существу, Дайянанда воспользовался христианской теорией "отпадения человека от Истины", некогда открытой Богом человеку, а потом забытой и утраченной многими народами. Это первым отметил христианский миссионер Дж.Фаркухар, младший современник Дайянанды, долгие годы проведенный в Индии²¹. Суждение об индийском происхождении религий прозвучало у Свами Дайянанды с предельной ясностью, и тогда, пожалуй, лишь у него это положение приобрело столь бескомпромиссный характер. Но уже в последние десятилетия прошлого века и особенно в первой трети XX века очень многие религиозные и общественные деятели страны со всей серьезностью разрабатывали данную идею. Она могла приобретать различные интерпретации. Так, Свами Вивекананда, выступая на Всемирном конгрессе религий в Чикаго (1893 г.), тоже утверждал, что все известные мировые религии восходят к единому "индийскому источнику". Правда, он не считал необходимым выяснять ни степень "истинности", ни степень "правомерности" тех или иных верований, даже если и признавал, что все они восходят к единым истокам перворелигии. По-иному расценивали это

²⁰ Дайянанда Сарасвати. Сатьядхарма вичар. - Дайянанда грантхамала. Ч.1. С.825-847; Ригведади-бхашья-бхумика. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. Аджмир, 1925. С.283-289.

²¹ Farquhar J.N. Modern Religious Movements in India. Delhi, 1967. P.11.

положение представители коммуналистского направления в индийской общественной мысли: для них оно ассоциировалось с тезисом о превосходстве индуизма, сохранившего в неприкосновенности изначально "самые высокие ценности", которые отсутствуют в прочих вероучениях.

Правильнее было бы сказать, что генетические связи между индуизмом и, скажем, христианством действительно есть. Некоторые индуистские представления (например, об аватарах) оказывали определенное влияние на формирование раннехристианских идей. Однако важно, что эти представления были лишь одним, далеко не единственным компонентом того обширного "мыслительного материала" региона Ближнего Востока, на основе которого и складывалось христианство. К тому же не следует упускать из виду, что дальнейшее их развитие в индийской и христианской традиции происходило по-разному. И аватары в них имеют различное смысловое наполнение: в христианстве воплощение, нисхождение Бога - единичный акт, в индуизме он повторяется.

Дайянанда не ограничился провозглашением ведийского учения универсальным для всех времен и народов знанием. Он понимал, что каждая религиозная система в пределах своей традиции воспринимается как полная истина о бытии: "Все заслуживают рай, согласно заповедям той религии, которую исповедуют они сами, и думают, что иноверцы идут прямо в ад"²². Он поставил целью доказать, что его приверженность ведам есть осмысленный, обоснованный и рациональный выбор религиозной истины. Критика буддизма со стороны брахманов воспринималась им как беспомощная и наивная (появление буддийских идей в сектантских сочинениях трактовалось как исполнение воли Вишну, вознамерившегося возродиться в образе Будды, чтобы по-

²² Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.709.

казать индуистам, сколь глубоко они пали, и побудить вернуться к своему учению). Подход реформатора ко всем вероучениям сводился к нахождению рационализированной веры: содержание священных текстов нельзя принимать как достоверное, если не оценивать их с позиций разума, если не возвести уверенность в истинности вед на надежную интеллектуальную почву и продемонстрировать, до какой степени положения других вероучений не соответствуют критериям обоснованности и достоверности ведийских текстов как "слова Бога". "Ложные учения" только потому и существуют, что их проповедуют "попы", т.е. официальные служители культа; именно они намеренно держат людей во "тьме неведения", им выгодно скрывать "истинное знание"²³ Дайянанда прибегнул здесь к доводам чарваков, именно так объяснявших происхождение любой религии и внесших большой вклад в критику религиозного сознания в целом на рациональной основе.

Аргументированная критика религии представлялась ему принципиально важной: "Хотя я родился в Арьяварте и живу в ней, я не защищаю те ложные верования и учения, что возникли здесь, а подробно показываю, где они ошибаются. Точно так же я рассматриваю и религии других стран. Религии чужеземцев я исследую так же, как и религии соотечественников, и моя цель - приблизиться к возвышению человеческого рода"²⁴.

Путь, избранный реформатором, был бесперспективным - доказать, что одна религия (индуизм в его собственном понимании) во всех отношениях превосходит остальные. Четыре учения стали объектом его критики: пуранизм (т.е. традиционный индуизм), джайнизм, христианство и ислам, причем ко всем названным вероисповеданиям применялись одни и те же методы анализа. Соответствуют ли их положения принци-

²³ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.407.

²⁴ Там же. С. 80.

пам нравственности, согласуются ли они с законами природы и нормами логического рассуждения - вот что служило критерием "истинности" или "ложности". Пожалуй, джайнизм исследуется им с большей глубиной (сказывалась близость учения к ведам), а пуранизм - с особым азартом и страстью, именно в этом случае Дайянанда резко высмеивает воображаемого противника.

Рассматривая идею творения мира, представленную в буддийских сутрах, Библии, Коране, пуранических мифах, он сначала излагает точку зрения оппонентов. Буддийские теоретики школы мадхьямики утверждают, что мир нереален, все предметы и явления в нем, духовные и недуховные, нереальны тоже, и поэтому вопрос о возникновении мира не ставится в принципе. Ошибка здесь в том, заявляет реформатор, что нарушено понимание взаимосвязи причины и следствия: то, что существует, есть существующее, оно не может стать не-существующим, допустимо лишь говорить об изменении формы существующего - возможен переход от грубой его формы к тонкой, недоступной восприятию²⁵. Опровергает он и христианскую концепцию творения мира из ничего в течение шести дней. Если нет некой перво-материи, из которой Бог как демиург может конструировать, оформлять мироздание, значит, ошибочна сама концепция²⁶.

Обращаясь к пуранам и Корану, Свами Дайянанда пишет: "Нужно спросить того, кто утверждает, что земля покоится на рогах быка, где были те змеи и быки, что породили их, и где они сейчас? Мусульмане, защищающие теорию о быках, промолчат. А те, что говорят о змее, скажут: "Змей лежит на черепахе, черепаха - на воде, вода - на огне, огонь - в воздухе, а воздух парит в пространстве". А если вы их спросите, что же в конце концов является их опорой, вам ответят: Бог. Если вы

25 Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.561,564.

26 Дайянанда Сарасвати. Сатьядхарма вичар. С.820-830.

их спросите затем, от кого же произошел змей или бык, они ответят: "от коровы", а змей - это сын Кашьяпы, а Кашьяпа - сын Маричи, а Маричи - сын Ману, а Ману - сын Вирута, а Вирута - сын Брахмы, а Брахма и был первым человеком. Теперь вы зададите им вопрос: "Значит, перед тем как появился змей или бык, прошло время, необходимое для жизни целых пяти поколений. Так на чем же покоилась Земля, перед тем как родился Кашьяпа?" На этот вопрос они никогда не дадут ответа, да еще осыпят вас бранью".

В "Бхагавата-пуране" говорится, что из пупа Вишны появился лотос, из лотоса - Брахма, из лба Брахмы родились Рудра, Маруты и другие боги и еще десять сыновей, а от них - десять великих отцов-прародителей. Они дали жизнь 13 дочерям, потом одна из них породила птиц, вторая - змей, третья - собак, шакалов и других животных, четвертая - слонов, лошадей, верблюдов, ослов, быков, траву, солому, деревья. Можно ли верить этой нелепице - удивляется Дайянанда. Человек порождает только человека, женщина не может произвести на свет птиц, животных, растения и все прочее. Как они могут в ней уместиться? Лев - страшный зверь, как он вообще не сожрал "своих родителей"?

"Все, что противоречит законам природы и науки, - вздор"²⁷, - заключает Дайянанда, перечислив диковины, описанные в Коране. "Все эти чудеса и трюки сбивают с толку простаков... Если эти чудеса в самом деле были тогда (когда был записан Коран. - *О.М.*), почему их нет сейчас? Раз их нет сейчас, следовательно, их не было и тогда"²⁸. Что за чепуху городят эти брахманы в Гае, требуя отдать им корову после поминального обряда? Если бы корова в самом деле помогала умершему перебраться через реку мертвых на пути в рай, мы бы переправляли вещи нашим близким в другие места одним только жер-

²⁷ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.715.

²⁸ Там же. С.745.

твоприношением! Что за бессмыслица записана в Библии - господь накормил верующих пятью хлебами? А в джайнских книгах говорится, что над нами с одной стороны 492 солнца и луны, а с противоположной - они без счета! "О географы и астрономы! Такие абсурдные вещи могут писать только те, кто совсем не знает ни географии, ни астрономии"²⁹.

Неприятие божественного вмешательства, веры в свершение чудес и сверхъестественные явления в природном мире, требование уяснить суть его законов роднят рассуждения и методы Дайянанды с подходом европейских просветителей. Есть сходство и в том, что источник возникновения "ложных" религий видится в невежестве масс, обманутых хитрыми и властолюбивыми людьми, назвавшими себя их владыками и вещающими от имени Бога. Как и просветители в Европе, индийский реформатор неоднократно подчеркивал, что роль образованного и гуманного правителя в борьбе с заблуждениями велика, религия же ответственна за общественные порядки и общественный прогресс в целом.

Теистическая позиция Дайянанды вовсе не означает, что его нельзя назвать просветителем. (Для большинства индийских теоретиков представлялось самоочевидным постулирование суверенного духа, Брахмана, как свободной, наделенной сознанием сущности, и многие страницы исписывались для объяснения того, откуда взялась тогда пракрити, "развертка Брахмана"). Суть Просвещения как историко-культурного явления состоит не в противопоставлении материализма идеализму, а атеизма - религии, оно по-разному проявляло себя в разных странах, и политика радикальной дехристианизации, которую пытались проводить в революционной Франции якобинцы, была скорее исключением, чем правилом. Теоретическое ядро просветительского сознания составляет ориентация на всеохватывающий

²⁹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.674,675.

критицизм, на открытость проверке разумом любого природного явления и любого человеческого свершения.

Возвышение роли разума, борьба с обскурантизмом во всех его видах, критика средневекового способа теоретизирования, недостатки которого Дайянанда продемонстрировал на примере анализа священных текстов, бесспорно, имели позитивное значение. Но социокультурный контекст, интеллектуальный и духовный климат, в котором должны были функционировать его просветительские идеи, обладал своей спецификой. Индия - страна многоконфессиональная, и прославление ведийских текстов (какой бы новый смысл ни вкладывался в них и как бы ни толковались их основоположения) могло вести только к одному - к принижению других религий.

В глазах реформатора превосходство "арья дхармы" было доказано: ведь и традиционный индуизм он подверг такому же анализу, что и джайнизм, христианство, ислам. Но представители этих общин воспринимали критику своих учений иначе - она затрагивала их религиозные чувства.

Допустимость познания истины на иных основаниях Свами Дайянанда исключал. Человек как существо мыслящее и моральное, исследуя все верования, приходит к выводу, что только веды удовлетворяют его разум и нравственное чувство, следовательно, дают единственно верное понимание сути мироздания. В Арьяварте царили благополучие, покой и справедливость, пока не было ложных учений, и лишь "отпадение человека от истины" привело страну к современному бедственному ее состоянию.

Сама задача выявления "истинности" разных религиозных систем подготавливала практические выводы. Поиск диалога и разумного компромисса с приверженцами ложных учений имел бы следствием либо принижение роли ведийского знания, либо отход от базисного тезиса об определяющей роли религии в обществе. И то

и другое Дайянанда не мог принять ни при каких обстоятельствах.

"Заблуждение" пятнает и губит "истину", они не могут сосуществовать друг с другом. Своим предназначением и жизненной миссией реформатор считал ее распространение. "Моя цель - утвердить истину и отринуть ложь. В мои намерения не входит задевать чувства людей или бессмысленно искать ошибки (в священных книгах. *О.М.*)"³⁰, - такими словами он предваряет главы, в которых рассматривает "не-ведийские" религии. Не случайно его фундаментальный труд так и назван "Свет истины". Настаивать на заблуждении не только безосновательно, но и опасно для общества, ибо это может вызвать "враждебность, взаимные упреки, клевету, ненависть и тому подобные чувства, которые способны ввергнуть людей в пучину бедствий"³¹.

При такой исходной посылке закономерно: единственное, что мог предложить Дайянанда адептам ложных религий, - принять ведийское учение. "Джайны, следовательно, должны отказаться от своей ненаучной и абсурдной религии и принять ведийское учение. Тогда они будут счастливы"³².

Каким же образом можно приобщиться к истинному учению? Индуизм не имеет теоретического обоснования прозелитизма. Он изначально предполагает рождение своих адептов в семье индуистов. Но коль скоро Дайянанда видел пути преобразования Индии исключительно в духовном единении, единомыслии соотечественников, базирующемся на их приверженности единственному учению, ответ реформатора предопределен. Ему пришлось сделать еще один шаг на пути, ведущем к далеко не однозначным последствиям. Индуизм в его интерпретации приобрел характер прозелитской религии.

³⁰ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.632.

³¹ Там же. С.593.

³² Там же. С.594.

Была придумана особая церемония, которую стали называть санскритским словом "шуддхи" (очищение). Под ним понимается особый ритуал, необходимый для восстановления ритуальной чистоты, обязательной для совершения дхармы. Причины "загрязнения", "осквернения" могут быть разными. "Нечистота по случаю рождения" означает, что особые обряды надлежит выполнить роженице; снять "нечистоту по причине смерти" обязаны все, кто окружал умершего, причем одни обряды предписываются родственникам, совсем другие - соседям. Имеет значение и возраст покойного (ребенок или человек в зрелом возрасте), одни виды "очищения" предписываются для брахмана, совсем другие - для кшатрия...

Контакты с европейцами в XIX в. тоже подпадали под понятие "осквернения". Описано событие, случившееся в Махарашатре в 1891 г., - два известных общественных деятеля Б.Г.Тилак и М.Г.Ранаде приняли приглашение на вечер в англиканской миссии. Ортодоксы потребовали исключения их из касты, что, естественно, встревожило обоих, поскольку грозило разрывом со старшим поколением. Тилак чувствовал себя виноватым: он выпил чашку чая на приеме и сразу согласился выполнить требование кастового совета - отправиться в Варанаси и пройти там строгий обряд очищения. М.Г.Ранаде проявил большое своеобразие, настаивая на том, что вина его невелика, он только держал в руках чашку. Изнурительная борьба с ортодоксами кончилась все же его согласием уплатить денежный штраф. Любопытно, что в разгар этого спора, описываемого в прессе со всеми подробностями, редактор одной из газет так прокомментировал случившееся: "Времена меняются, мощь и влияние ортодоксов слабеют, это видно по штрафу в 11 рупий, который они наложили на Ранаде. Такая сумма не показалась бы крупной тому индийцу, который всего 20 лет назад заплатил большой штраф

индусской общине за то, что пообедал с англичанином"³³.

Уже в нашем столетии ортодоксальные индуисты потребовали от отца Дж.Неру "очиститься" после заграничной поездки, и то же самое должен был выполнить Махатма Ганди, возвратившись в 1891 г. из Англии. Под угрозой быть отлученным от касты он вынужден был отправиться в город Насик и совершить ритуальное омовение в священной реке Годавари, иначе никто из родственников не должен был принимать его в своем доме.

У Свами Дайянанды иное представление о ритуальном осквернении. Он никогда не был противником контактов индийцев с европейцами, тем более нелепым казалось ему запрещение поездок за границу, "за черные воды". Он не раз подчеркивал, что только тесное общение позволяет вести торговые операции: древние индийцы были неутомимыми и удачливыми мореходами и путешественниками, посещали все страны мира, и им нужно подражать. "Вся эта чушь насчет неприкасаемости и утраты религии, распространенная в наши дни, коренится в заблуждении и невежестве"³⁴, - писал он.

На другое нацелен ритуал шуддхи в "Арья самадж" - через него проходили индийцы, желающие "возвратиться в индуизм". Самый первый описанный в литературе случай совершения такого ритуала не связан с деятельностью Дайянанды. Он относится к 1850 г., когда в Махарашатре был совершен специальный обряд для молодого человека, ранее принявшего христианство. Тогда потребовалось разрешение многих ортодоксов из священных городов Пуны и Насика и даже известных глав религиозных матхов. Очистительные обряды про-

³³ См.: *Thucker R.P. From Dharmashastra to Politics //The Indian Economic and Social History Review. Delhi, 1970. Vol.7, N 3. P.344-345.*

³⁴ *Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.388.*

водились в обоих городах, и брахманы потребовали за это в дар несколько коров³⁵.

Свами Дайянанда руководил обрядом "очищения" в 1877 г. в Пенджабе - индуизм "вновь принимал" молодой человек, родившийся в семье сикхов, а затем перешедший в христианство. Через два года Дайянанда присутствовал при таком же обряде в Дехра Дуне. Теперь его совершали над юношей, ранее принявшим ислам. "Очищение" обставлялось очень торжественно: после ритуального омовения молодые люди произносили священные мантры, получали из рук арьясамаджистов священные шнуры дваждырожденных, наконец, все присутствовавшие приступали к трапезе.

Позднее члены "Арья самадж", стремясь смягчить противодействие брахманов-ортодоксов, дополнили обряд несколькими нововведениями. Человек, желавший "вернуться в индуизм", отправлялся с письмом от главы местного храма к видным индуистским авторитетам Варанаси, Насика, Хардвара и исполнял то, что обычно требовалось по дхармашастрам для "очищения", например, "вкушал пять продуктов коровы".

При жизни Свами Дайянанды движение шуддхи не было широким. Сам он только дважды принимал участие в этом обряде. Шуддхи развернулось с последнего десятилетия XIX в. в ответ на особую активность христианских миссионеров на Северо-Западе Индии. Тогда последователи уже скончавшегося Дайянанды усилили пропаганду среди тех новообращенных христиан, что ранее принадлежали к самым бесправным членам индусской общины. За период с 1890 по 1910 г. в одном лишь Пенджабе в индуизм "вернулись" 60-70 тыс. человек.

В 20-40-е годы XX века это движение приобрело общиндийский характер в связи с возникновением се-

³⁵ *Jordens J.T.F. Reconversion to Hinduism. The Shuddhi of the Arya Samaj // Religion in South Asia. L., 1977. P.145-161.*

паратистских тенденций в антиколониальной борьбе и оформлением идеологии индусского коммунализма. Индусы и мусульмане выдвинули программу консолидации своих общин; кампании за их численный рост стали важным элементом политической жизни.

В теоретическое обоснование "очищения" индуские коммуналисты внесли новые принципы; при этом были утрачены многие базовые положения учения Свами Дайянанды, в первую очередь идея единства человеческого рода. В их работах индусы изображались общностью, связанной кровнородственными узами и искони обитавшей на территории Индостана. Соответственно адепты иных вероисповеданий, прежде всего мусульмане, характеризовались как "чужаки по крови", "оставившие свои святые места" и "вторгшиеся" в Индию.

Критическое отношение Свами Дайянанды к индуизму тоже во многом было отброшено. Он не выделял это вероучение в том его виде, который оно приняло к XIX в., из прочих религий, все они были, на его взгляд, "ложным знанием". Между тем, по утверждениям коммуналистов, "понять и постигнуть Бога во всей полноте дано только индусам", священным знанием обладают "только они, и никто другой"³⁶. Апологетика индуизма откровенно нацелена на противопоставление общин, а подход к нему с демократических и просветительских позиций заменяется провозглашением "высших ценностей" ортодоксальной веры.

В периоды ухудшения индуско-мусульманских отношений имя Дайянанды часто упоминалось мусульманскими сепаратистами в связи с его книгой "Гокаруна-ниддхи" ("Океан милосердия по отношению к корове"). При жизни реформатора этот вопрос не имел

³⁶ См., например, *Галвалкар М.С.* Самагра даршан (Собрание сочинений). Т.5-7. Нагпур, 1974-1975 (хинди); *Мезенцева О.В.* Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. М., 1985.

еще такого значения, который он приобрел позднее. Но уже в самом конце прошлого века отмечались случаи, когда поводом для открытых конфликтов служило предписание индуизма о защите коровы. Согласно традиции, это животное считается воплощением всех божеств; забой его приравнивается в "Законах Ману" к тягчайшему преступлению - убийству брахмана. В ведах же, в отличие от более поздних текстов, нетрудно найти описание случаев забоя скота и употребления в пищу говядины. Постепенно точка зрения, по которой представители высших каст не должны есть говядину и им надлежит прилагать все усилия к тому, чтобы не допускать забоя скота, стала преобладать. У Калидасы в поэме "Рагхувамша", к примеру, прославляется царь Дилипа, который был готов пожертвовать своей жизнью ради спасения коровы.

Реформаторы из "Брахмо самадж" нередко по-своему толковали данное предписание. Зачастую их мнения не совпадали. Так, известный деятель "Брахмо самадж" Раджендра Митра выступил против употребления в пищу говядины, тогда как член того же общества Рамешчандра Датта, ссылаясь на ведийские тексты, возражал ему. Свами Дайянанда высказался на этот счет недвусмысленно: "Что касается употребления в пищу мяса, то это было запрещено везде и во все времена"³⁷. Аргументация его в "Гокаруна-ниддхи" сводится к двум положениям: во-первых, обширные статистические данные показывают, сколь выгодно держать коров для решения продовольственного вопроса, во-вторых, индуисту надлежит следовать принципу ненасилия по отношению к всему живому³⁸.

Даже тот факт, что Дайянанда написал книгу на эту тему, свидетельствует, сколь безосновательными были его претензии на полный разрыв с индуизмом. На во-

³⁷ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.220.

³⁸ Дайянанда Сарасвати. Гокаруна-ниддхи. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. Аджмир, 1925. С.619-645.

прос, какую религию вы исповедуете, он всегда отвечал: "Ведийское учение, санатана дхарму (вечную дхарму), или арья дхарму (учение ариев)". Его арья дхарма в большей степени соответствовала новым условиям социального и исторического бытия Индии, но ничем иным, кроме как реформированным индуизмом, она не была. Ведийское учение в его интерпретации сохраняло в преображенном виде основоположения индуизма, его культ и практику. Индуистскими были все обряды, хотя число их Дайянанда значительно сократил, и те молитвы, с которыми нужно обращаться к Богу.

В его попытках создать универсальное учение больше утопизма, чем мессианства. Трактовки природы Бога, взаимоотношения Бога и человека, Бога и мира разнятся в исламе, христианстве, индуизме весьма существенно. Велики различия в сложившейся культовой практике, применявшейся на протяжении столетий. Вряд ли можно было ожидать, что христианин или мусульманин захочет выучить Гаятри, любимую мантру Свами Дайянанды из "Ригведы", посвященную Савитару - богу Солнца, и считать, что это есть лучшее и единственно возможное обращение к Богу. Его критика существовавшей религиозной практики питалась стремлением показать, что "правильное прочтение" ведийских текстов сделает индийцев деятельными, энергичными и активными во всех сферах общественной, хозяйственной и культурной жизни, будет способствовать росту естественнонаучного знания и освоению технических достижений Запада. Он был великим патриотом, первым поднявшим вопрос о том, что нужно сделать для страны, чтобы ее жители преодолели бедность, приниженность, нищету, покорность алчным и бесчестным брахманам - служителям культа и чужеземным властителям. Свами Дайянанда ставил задачу "встряхнуть" соотечественников, объяснить им, что Индия имеет славное прошлое и никто не имеет права относиться к ее жителям пренебрежительно и высокомерно.

Члены других реформаторских обществ страны - "Брахмо самадж" и "Прартхана самадж" - в общем лояльно относились к британскому колониальному правительству. Свами Дайянанда ценил их за борьбу с идолопоклонством, критику суеверий и предрассудков, за деятельность по изменению приниженного положения женщин в обществе, но осуждал благожелательное отношение к иноземному правлению: "Вместо того, чтобы восхвалять свою собственную страну и своих предков, они говорят о них плохо. В своих лекциях восхищаются англичанами и христианами. Они говорят, что с самого начала творения здесь не было более образованных людей, чем англичане, что индийцы - люди невежественные, не знавшие прогресса"³⁹.

Дайянанда ратовал за изменение "умов и нравов", воспитание поколения, живущего богобоязненно, благородно и гордо. Сильнейшее напряжение религиозного чувства у индийцев было в его глазах неперенным условием избавления от колониального подчинения. Внедрение мысли об общности устремлений, потребности в преобразении отечества он связывал с формированием религиозного единомыслия, идейного единодушия, ибо без них нельзя вызвать могучий подъем человеческих сил и способностей, необходимый для воплощения в жизнь идеала процветающей Арьяварты. "Очень трудно продвигаться по пути прогресса, когда нет общей веры, общего интереса и общих чувств (горя и радости)"⁴⁰, - писал он.

Его деятельность пришлась на то время, когда индийцы начинали постепенно воспринимать свою страну как единое целое в противовес утверждениям европейцев, что Индия представляет собой конгломерат народов, племен, сект, каст и лишь британское присутствие спасает ее от распада и хаоса. Он был ярким противни-

³⁹ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.524,525-526.

⁴⁰ Там же. С.391.

ком "религиозной экспансии" западного мира. Решение же вопроса о взаимоотношениях разных религий как принятие некоего единого учения было не только бесперспективно (исторический опыт показывает, что жесткое идейное единомыслие если и приносит успех, то на очень короткий срок), но и абсолютно нереально в многоконфессиональной стране.

Слабость позиции Дайянанды проявилась и в том, что отдельные элементы его разработки проблемы соотношения различных религиозных учений можно было бы использовать для подкрепления мысли об индуизме как системе строгих догматов, отмеченных духом амбициозности, превосходства и воинственности, что позднее и сделали коммуналисты.

Но уже близились те дни, когда в деревенский храм в Дакшинешваре, что неподалеку от Калькутты, стали приезжать молодые индийцы, тоже обеспокоенные судьбой своего отечества, чтобы послушать проповеди неграмотного жреца Рамакришны, говорившего о том, что все дороги ведут к истине и нет необходимости искать лишь одну дорогу, нет нужды принимать только одно вероучение, ибо все вероучения истинны. Подростало новое поколение реформаторов индуизма, они восприняли позитивное в учении Свами Дайянанды и соединили его с положением о бессмысленности поисков единой для всех религии, поскольку мир духовных и нравственных ориентиров всех людей близок. Это был уже следующий этап реформации индуизма, и с этой идеей было связано будущее Индии.

Глава шестая. "Свое правление лучше всего".

В оценке отдельных элементов учения Свами Дайя-нанды многие индийские и зарубежные авторы часто расходятся между собой. Вызывает споры его интерпретация ведийских текстов, по-разному понимается подход реформатора к проблеме взаимоотношений религий. Но есть вопрос, в котором исследователи различных ориентаций единодушны. Все согласны, что учение, деятельность и сама личность Дайянаннды сыграли большую роль в воспитании патриотизма у широких слоев индийского населения, в развитии национального самосознания. Основатель "Арья самадж" признается в Индии и за рубежом великим патриотом, чьи идеи во многом способствовали формированию и упрочению чувства национальной гордости, национального достоинства и в конечном счете оказали немалое влияние на идеологию национально-освободительного движения.

Один из ярких выразителей формирующегося национального самосознания индийского народа, он обосновал необходимость перестройки общества после полного освобождения от чужеземного ига. Его предшественники, индийские реформаторы и просветители первой половины XIX столетия, в общем склонялись к мысли, что прогресс придет в Индию благодаря гуманной политике англичан. Они впитали западные либеральные идеи, разделяя распространенное убеждение, что британское правление несет в страну ценности цивилизованного мира. Р.М.Рой, к примеру, возлагал надежды на общественное мнение Англии, якобы могущее исправить "ошибочные" действия колониального аппарата. В целом же, на его взгляд, британское правление,

"хотя и является чужеземным господством, должно быстро и определенно привести к улучшению положения местного населения"¹.

Многие видные ученые прошлого века углубленно занимались анализом экономической ситуации в стране. Дадабхай Наороджи (1825-1917), например, и Махадев Говинд Ранаде провели серьезные исследования причин экономического отставания Индии. Они проанализировали большой материал и пришли к выводу, что состояние современной им экономики есть закономерное следствие колониальной политики. "Страну кормят, одевают, согревают, обстирывают, чистят, обслуживают, удовлетворяют ее потребности в предметах быта тысячи ремесел и промыслов, от которых сыны Индии получают с каждым днем все меньшую долю"², - писал Д.Наороджи.

Однако решение проблем хозяйствования они не связывали с борьбой против колониального режима. Вопрос о привлечении индийцев к управлению ставился тогда только в самом общем виде - самоуправление мыслилось как отдаленная и неясная перспектива. Конституционные идеалы тех лет были весьма расплывчатые, участие индийцев в местных органах, выборное представительство не везде понимались даже как задача будущего.

Свами Дайянанда был, пожалуй, первым индийским общественным деятелем, заговорившим о том, что в стране должно быть *собственно* индийское правление. "Нет сомнений, - утверждал он, - что для нации собственное правление лучше всего. Каким бы просвещенным, беспристрастным, благодетельным ни было правление чужеземцев, оно никогда не приведет к полному счастью. Поскольку существуют и будут существовать различия в языках, традициях, обычаях и привычках, до

¹ См.: Max Muller F. Biographical Essays. L., 1884. P.47.

² Цит по: Parvate T.V. Mahadev Govind Ranade. Bombay, 1963. P.176.

тех пор, пока они сохраняются, полное взаимопонимание и любовь между двумя нациями невозможны"³.

В его трайгаваду тезис о независимости страны вписывается очень органично. Земную жизнь Дайянанда понимает не как некий временной период ожидания приобщения к "высшим божественным таинствам", она самоценна сама по себе, исполнена великого смысла и значения. Только человек наделен такими свойствами и качествами, которые сближают его с Богом, и он обязан реализовать их максимально.

"Хорошее правление", согласно Дайянанде, - обязательная предпосылка для ведения духовной работы, обеспечивающей человеку счастливую жизнь в этом мире и способствующей продвижению к "освобождению". Подобное правление может быть лишь собственно индийским. Люди были счастливы в древней Арьяварте, они должны стремиться к тому же.

Разумеется, обоснование идеального устройства независимого государства реформатор должен был искать в ведах. И действительно, по меньшей мере пятая часть текста его комментариев к "Ригведе" и целые главы в "Сатьяртха пракаш" посвящены описанию идеальной Арьяварты. Привлекает он и "Законы Ману"; теории европейских ориенталистов, в первую очередь Ф.Макс Мюллера, тоже соответствующим образом интерпретируются для подкрепления идеала процветающего отечества.

Во второй половине XIX столетия в европейском общественном сознании доминировала теория "арийского завоевания" Индии. Вопрос ставился так: гимны "Ригведы", упанишады, философские трактаты - творения предков современных индийцев, но как объяснить, что в сегодняшней Индии не наблюдается блеска и высочайших достижений в духовной сфере? Ф.Макс Мюллер (позднее

³ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. - Дайянанда грантхамала. Ч.1. С.344.

его поддержали многие европейские авторы) выдвинул идею "арийского вторжения": некогда, быть может 1500-1200 лет до н.э., представители белой "арийской расы", проникнув в Индию через северо-запад, смешались с местным населением. "Смешение рас" и явилось причиной того, что арийцы постепенно утратили свой творческий потенциал и возвышенность духовных устремлений; религиозные представления, зафиксированные в упанишадах, деградировали, общественный строй изменился, и индийская действительность служит всего лишь убогим напоминанием о былом величии.

В этом описании развития историко-культурных общностей древнего мира верным можно считать только то, что через северо-западные районы Южноазиатского субконтинента постепенно просачивались племена, среди которых были и индоиранские. Они называли себя "ариями", т.е. "полноправными людьми", в отличие от соседних или покоренных ими народов.

Но нам важно другое - Ф.Макс Мюллер ввел оценочный компонент, высказав мысль о превосходстве "арийской расы" по сравнению с соседями, к которым он относил "туранскую и семитскую расы". "Арийские нации, - сообщал он в 1857 г., - двигавшиеся на северо-запад, являются главными нациями северо-западной Азии и Европы. Они были ведущими актерами исторического действия и довели до полного расцвета активные элементы своей натуры. Организация их общества, их этика были превосходны, по их литературе и искусству мы познаем элементы науки, законы искусства и принципы философии. В продолжавшейся борьбе друг с другом и с семитской и туранской расами эти арийские нации стали движителями истории, и, похоже, это их историческая миссия - соединить все части света узами цивилизации, предпринимательской деятельности и религии"⁴.

⁴ *Max Muller F. Chips from a German Workshop. Vol.1. L., 1867. P.65.*

Эти суждения оказали влияние на духовный климат Европы: "арийская раса" представляла наиболее совершенной, наиболее значимой по своим идеалам, демонстрируя "воплощение лучших черт цивилизованного мира". В предисловии к переводу "Критики чистого разума" И.Канта Ф.Макс Мюллер писал, что "арийское мышление берет свое начало в "Ригведе" и завершается в трудах Канта"⁵.

Несостоятельность вводимых в научный оборот понятий "арийская раса", "арийские нации", "индоевропейская раса" была обнаружена достаточно быстро. Ошибка заключалась в смешении языковой и расовой классификаций. Историко-культурная общность предков иранцев и индийцев действительно существовала, но термин "арья" не может обозначать все народы, говорившие на языках индоевропейской семьи языков. К этим народам относились различные этнические группы, не составлявшие какой-либо единой расы. Новые материалы, например, археологические находки в Европе, убедительно свидетельствовали об этом. Тем более не было оснований говорить об "арийцах" как о представителях "высшей" расы. Теоретическая несостоятельность и глубоко антигуманный характер деления человечества на "высшие" и "низшие" коллективы также очевидны.

Сам Ф.Макс Мюллер быстро понял, что смешение понятий ненаучно. Начиная с 70-х годов прошлого века он многократно повторял, что слово "арий" неприменимо к расе и "все, что говорится и пишется о золотых волосах, голубых глазах и благородном профиле арийца - чистая выдумка"⁶. Тем не менее ученый не отказывался от прежней точки зрения на характер цивилизационных процессов в древнем мире, которые он связы-

⁵ *Kant I. Critique of Pure Reason. Translator's Introduction by F.Max Muller. Preface. N.Y., 1961.*

⁶ *The Transaction of the IX International Congress of Orientalists. L., 1892. P.20.*

вал теперь уже не с "арийской расой", а с некой аморфной в этническом отношении общностью, утратившей в результате проникновения в Индию и смешения с дравидийским населением свои лучшие черты.

В работах других авторов того времени тезис о регрессе в историческом движении Индии, происшедшем из-за слияния рас, утвердился достаточно прочно. Даже в официальной истории Индии, подготовленной в Англии при участии видных индологов в начале первой четверти XX века, проводится мысль о массовом вторжении в Индию высокоорганизованной белой расы и последующем ее соединении с местными племенами. Известно, что на основе той же теории превосходства белой "арийской расы" выстраивал свою концепцию Артур де Гобино (1816-1882), утверждавший, что смешение арийцев с "низшими расами" вело к "утрате творческих потенций арийцев". Позднее идеолог нацизма А. Розенберг так оценивал современное ему состояние Индии: эта страна - "наследница свершившегося расового преступления. Сейчас можно видеть, как потомки ее духовно обедневших вырожденков ищут в водах Ганги исцеления своему уродству"⁷.

Связь между такими, на первый взгляд, отвлеченными вопросами, как историко-культурные общности древности и проблемы исторического развития народов мира в целом, понятна. Теории "арийского завоевания" Индии были поставлены на службу британской колониальной политике. Установка на провозглашаемый английской короной провиденциальный характер чужеземного правления обеспечивалась тезисом его благотворности, благотельной помощи британцев своим "младшим братьям". Чиновники колониального аппарата отмечали, что их господство в чужой стране "воспринимается легче и становится более объяснимым

⁷ Rosenberg A. Race and Race History and Other Essays. L., 1970. P.43.

после открытий ориенталистов об общих предках англичан и образованных индийцев"⁸. Выразительно обрисовал атмосферу тех лет И.П.Минаев, отмечавший, что британцы в Индии прилагали немало усилий, чтобы внушить местному населению мысль о том, что процесс установления колониального режима - это история "нежной любви к законам и правам, существовавшим до нас, история всегда присущего нам (т.е. англичанам - О.М.) сознания ответственности перед народом, управление над которым вверило нам провидение"⁹.

Образованные индийцы, знакомые с этой теорией, не пытались ни распространять ее, ни опровергать. Разумеется, они отрицали идею "арийского вторжения", поданную в откровенно расистском духе, понимая, что мысль о некогда существовавшем родстве по-разному звучит в гостиных Челси и в порабощенной стране. "Несомненно, - писал И.П.Минаев, - что значение и влияние англичан в Индии громадно: они явились действовать среди народа, который весьма немногие из них до сих пор понимают, и еще меньшее число любит; большинство ненавидят ту среду, куда оно призвано действовать и преобразовывать которую оно захотело, приняв на себя обязательство не оскорблять туземной религии и не вмешиваться в туземные обычаи"¹⁰. К.Сен, к примеру, порой высказывался относительно "воссоединения некогда расставшихся родственников"¹¹, но в целом такие понятия как "арийская сила", "арийский характер" приобрели популярность позднее, в трудах Свами Вивекананды и особенно Ауробиндо Гхоша. При этом под ними понималась не принадлежность к "арийской расе", а специфика духовного склада

⁸ *Banton M. The Idea of Race. Calcutta, 1977. P.60-61.*

⁹ *Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Ч.2. С.78.*

¹⁰ Там же. С.185.

¹¹ *Sen K.Ch. Philosophy and Madness in Religion //Sources of Indian Tradition //Ed. by de Th.Bary. Vol.2. N.Y., 1964. P.273.*

индийцев сравнительно с европейцами, уже утратившими "арийский дух".

Свами Дайянанда свое отношение к этой теории высказал весьма определенно. Он решительно отверг концепции западноевропейских авторов о трех расах - арийской, семитской и туранской, поддерживая идею единства человеческого рода, которая, в известной степени, была поколеблена трактовками нового материала, предлагаемого ориенталистами. Дайянанда подчеркивал глубокие внутренние связи древних общностей: "Раньше человечество было едино"¹², - писал он. Древняя история Индии виделась ему такой: некогда все арии жили на территории современного Тибета, и именно им Бог открыл веды. Их потомки, пришедшие в Индию, изменились к худшему, но вовсе не из-за того, что вступили в брачные отношения с представителями дравидийского населения, как утверждают европейские востоковеды, поскольку в то время, "на заре истории", в Индостане никто не жил. Выслушав возражения воображаемого собеседника, излагавшего теорию Ф.Макс Мюллера об "арийском вторжении", Дайянанда восклицал: "Когда веды говорят совсем иное, как можно слушать вздорные речи чужеземцев?"¹³. Изменения к худшему произошли только от того, что стали забываться ведийские предписания. Незнание и невежество подготовило появление жрецов-брахманов, сознательно направивших ариев на ложную дорогу; убожество жизни усилилось и подготовило духовное вырождение некогда блистательной Арьяварты. Раздоры, распространение антиведийских учений, идолопоклонство, кровавые войны, распри привели в конце концов к завоеванию страны чужеземцами.

Итак, согласно Дайянанде, сначала "арийцами" были все живущие на земле; сейчас же "арием", "арийцем" можно назвать лишь того, чьи личные каче-

¹² Дайянанда Сарасвати. Ригведади-бхашья-бхумика. - Дайянанда грантхамала. Ч.II. С.552.

¹³ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.343.

ства и поведение приближаются к идеалу человека. Арийцы - отнюдь не избранная раса, индивид не потому арий, что принадлежит к ней по рождению и, значит, считается носителем лучших свойств. Его можно считать и называть "арием" в том случае, если он во всех отношениях является достойным и благородным.

По нашему мнению, Дайянанда в немалой степени воспринял разработанную Ф.Макс Мюллером теорию об ариях как носителях "лучших черт цивилизованного мира", но придал ей совершенно иное звучание. При этом его идеи не увязывались и с индуистским пониманием культурно-исторических общностей.

Индуистская традиция делит мир на тех, кто "рожден от Брахмы" и чужаков, именуемых млеччхами, дасью (рабов) и пр. Страна млеччхов для ортодоксов - более широкое понятие, чем обозначение конкретного географического региона: согласно шастрам, существуют страны, где обитают шудры; страны, где живут последователи неведийских религий; наконец, страны, население которых состоит из еретиков. Арий должен селиться лишь там, где обитает "черная антилопа" - символ чистоты, красоты и жизненной силы, лишь там, где растёт священная трава куша, там, где совершаются яджны, жертвоприношения. По "Законам Ману", тот, кто "не рожден от Брахмы", есть "чужеземец" и не равен арийцу: "Все эти племена, которые в мире находятся вне рождения из уст, рук, бедер и ступней Брахмы, говорящие на языке млеччхов и ариев, - все они считаются дасью" (X,45). "Арии - достойные люди, дасью - это недостойный человек"¹⁴, - утверждает Дайянанда вопреки индуистским представлениям о безусловном превосходстве ариев в сравнении с дасью, "варварами", носителями иной, низшей культуры.

Пс иному воспринимал Дайянанда и "историческое время". Он неоднократно напоминал, что мы живем в

¹⁴ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.794.

кали-югу, "худшую из юг". В этом он следовал традиции, расхождение с ней начинается тогда, когда речь заходит о будущем человечества. Согласно индуистскому миропониманию, после кали-юги наступает очередное разрушение мира. Реформатор соглашается с тем, что застой, упадок и прочие беды в этот период предопределены. Но на общую ситуацию влияет каждый человек своим деянием, а они, в свою очередь, - прямое следствие тех принципов, которыми он руководствуется в своей жизни. Стало быть, даже кали-югой можно управлять изнутри: если все люди воспримут ведийское учение, то их ждет успех, вся страна опять вернется к былому процветанию¹⁵.

При таком подходе нет места идее заимствования западных структур: пафос учения Дайянанды заключается в утверждении превосходства индийской цивилизации. Индии нечего брать у западного мира, поскольку то действительно значимое, что существует в парламентской форме правления ряда европейских государств, берет начало в политической мысли древней Арьяварты. "Все политические учения, распространенные сейчас в мире, и те, что еще только будут созданы, описаны в санскритских книгах"¹⁶. В ведийских гимнах, в "Законах Ману" он находит отражение такого идеального политического устройства индийского государства в прошлом, которое в действительности более всего ассоциируется с идеализированным буржуазно-парламентским строем. Лучшей формой государственного правления он называет республику во главе с раджей, власть которого должна быть выборной и ограниченной советом из восьми человек. "Бог радуется, когда раджа и те, кем он управляет, объединенными усилиями достигают процветания, роста знаний и культуры с помощью трех специальных отделов (отдела по образованию, отдела по рели-

¹⁵ См.: *Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.538-539.*

¹⁶ Там же. С.282.

гии и отдела по политике) и обеспечивают каждому условия, чтобы он мог стать образованным, свободным, довольным и обеспеченным человеком"¹⁷, - так модернизирует реформатор строки из "Ригведы" и "Атхарваведы".

Он специально подчеркивает, что власть главы государства не должна быть бесконтрольной. Раджа - президент, выбираемый на совете трех названных выше отделов и ответственный перед ними. Даже идеальный правитель, человек исключительных личных качеств и достоинств, обязан действовать в соответствии с конституцией, и мнение широкого круга людей по вопросам, затрагивающим их интересы, непременно должно учитываться¹⁸.

Свами Дайянанда останавливается на организации деревенских советов, налоговой политике, на вопросе о ведении войн, обращении с военнопленными и нарушителями законов, но особенно подробно описывает обязанности идеального правителя идеального государства. Личный опыт человека, неплохо знавшего властителей многих индийских княжеств, был горек. Реформатор часто пользовался гостеприимством наследников древних правителей Северо-Западной Индии. Возлагая большие надежды на просвещенного главу государства, Дайянанда тратил много сил для воспитания раджей в качестве "идеальных правителей".

В поисках теоретического обоснования и подкрепления своего идеала властителя Дайянанда снова и снова обращался к памятникам индийской традиции. Европейские современники реформатора резко критиковали его еще при жизни за обращение к источникам "варварской эпохи", однако расхождения с оригинальными текстами у него порой очень велики. Так, достоинства раджи он перечисляет, точно повторяя

¹⁷ *Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. 239-240.*

¹⁸ Там же. С.240.

шлоки "Законов Ману", однако оставляет без перевода как раз ту строку, где говорится о "посвящении раджи на царство". Это и понятно: ведь у Дайянанда президент - лицо выборное. Дайянанда пропускает и те строки "Законов Ману", в которых сказано, что "раджа создан из частиц лучших из богов"; в описании же идеального властелина к словам "как солнце жжет он глаза и сердца, и никто на земле не может даже смотреть на него" добавляет - "без уважения", и смысл цитированного становится совсем иным. И это не единичные примеры. Текст памятника Дайянанда истолковывает скорее в духе теории "общественного договора". Приводя строки о законе, действующем в государстве, он корректирует их, поясняя: "... законы, созданные на основе норм рационального знания". Социологические построения реформатора направлены против теологической концепции государства, зафиксированной в источнике. За апелляцией к авторитетным текстам стоит стремление обосновать идеал политического устройства, прибегнув к достижениям общественной мысли европейских стран, что "обнаруживаются" якобы при "правильном прочтении" санскритских памятников.

Нередко в текст вставляются и слова "не может быть чужеземцем" - так заканчивается перевод строк из "Законов Ману" о формировании совета при главе государства¹⁹. В молитвы Дайянанда предлагал включать также предложения: "О Боже, пусть возрастает наше умение управлять государством, удостой нас благословением самоуправления" (свараджа). Или: "О Владыка, помоги нам освоить науку свараджа в соответствии с высшими законами справедливости". Или: "Сделай, о Всевышний, нас единственными хозяевами нашей земли, и пускай не чужеземцы определяют нашу судьбу".

¹⁹ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. Гл. VI.

Какой же, по мысли реформатора, должна быть социальная организация общества? Надлежит, считал он, возродить систему четырех варн и четырех ашрамов. Деление общества на варны и касты освящалось индуизмом. Доводом брахманов в его защиту всегда служат строки из "Пуруша-сукты" в десятой мандале "Ригведы": "...из головы Пуруши возникли брахманы, из рук - кшатрии, из бедер - вайшьи, из ног - шудры". В "Законах Ману" о четырех варнах говорится: "Вследствие происхождения из наилучшей части тела Брахмы, вследствие первородства, знания веды брахман по праву господин всего творения. Ибо Самосуций, совершив аскетические подвиги, создал сначала из своих уст его для приношения жертв богам и предкам, для сохранения всего этого... Все, что существует в мире, все это собственность брахмана, вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это" (I.93; 94;100).

Приведя гимн "Ригведы" и шлоки из "Законов Ману" в диалоге с воображаемым собеседником, Дайянанда восклицает: "Вы неправильно поняли то, что здесь написано! Во-первых, речь идет о Боге. У него нет тела, а, значит, нет и частей тела, нет ни рта, ни чего-либо другого. Иначе он не был бы Пурушей, всепроникающим. Если он не всепроникающий, значит, он не всемогущий, не творец, не охранитель, не разрушитель мира, не тот, кто следит за судьбой человека и определяет ее на основе должных и недолжных деяний, не всезнающий, не нерожденный и не вечный. Тогда и смысл этих шлок - совсем иной. Невозможно говорить о том, что брахманы происходят из уст Бога, - это лишено смысла и противоречиво в принципе, как рождение, скажем, сына от бесплодной женщины... Брахманы рождены, подобно всем прочим людям, из лона женщин, почему же они похваляются тем, что происходят якобы из уст Бога? Никаких оснований для этого нет. Единственно, что следует принять как правильное понимание

"Законов Ману", это такое толкование: если человек, рожденный в варне шудр, обладает качествами, поведением и природой брахмана, кшатрия или вайшьи, он и будет считаться соответственно брахманом, кшатрием или вайшьей. Точно так же человек, рожденный в варне брахманов, кшатриев или вайшьев, будет считаться шудрой в том случае, когда его качества, деяния или природа таковы, что их можно считать шудрянскими. То есть любой мужчина или любая женщина принадлежат той варне, которой они соответствуют"²⁰.

Оппонент, защищающий традиционное индуистское деление общества на четыре варны по "праву рождения", задает вопрос: "как же может быть, что человек, рожденный от родителей-небрахманов, станет брахманом?" Дайянанда отвечает, что брахманская "сущность" человека вовсе не в комбинации генетических составляющих. Разве человек, родившийся в семье злодеев, всегда становится злодеем? И разве сын слепого тоже должен лишиться себя зрения? И, может быть, тому, кто вышел из бедной семьи, но разбогател, нужно отказаться от своего богатства? Суть истинного брахманства не в одном факте рождения в варне брахманов, главное в том, каков этот человек по своим качествам и поведению. "Брахманами называются те, кто рождены в варне брахманов и совершают исключительно достойные деяния. Если те, кто по рождению принадлежат к низшим кастам, обладают качествами и природой брахмана и совершают должные деяния, их нужно считать членами высших варн. Точно так же и тот, у кого высокое происхождение, но он ведет себя недостойно, будет считаться членом низшей варны"²¹.

Итак, реформатор убежден, что идеализированная варнашрама должна быть сохранена, но ничего общего с

²⁰ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.180-181.

²¹ Там же. С.178-180.

ортодоксальным индуизмом не имеет его понимание принадлежности индивида к той или иной варне.

По мнению Дайянанды, глубоко ошибочно широко распространенное мнение, что касты произошли в результате смешения четырех варн, или утраты варн, как считают ортодоксы, и не прав Ф.Макс Мюллер, когда говорит, что касты появились после арийского вторжения. Вместо огромного числа каст нужно возродить только четыре варны, а определять, к какой из них относится человек, надлежит людям. В варновой системе, писал реформатор, есть две стороны. Бог создал людей, зверей, растения. Мы не можем здесь ничего изменить. Но все не Бог, а люди должны решать, кто есть брахман, а кто - кшатрий: "В основу различения нужно положить качества (гуна), деяния (карма) и психологические особенности (свабхава)... Правительство и комиссия из пандитов после соответствующего изучения установят, кто брахман, кто кшатрий, кто шудра"²².

"Очищению", "возрождению" индуизма Дайянанда отдал всю жизнь, это единственное, что занимало его всецело. Но, возможно, в непрекращающейся борьбе за утверждение своего понимания "истинного", он сам не заметил, что, критикуя современную ему религиозную практику, разрушил едва ли не сердцевину индуистского учения - связь дхармы каждого человека с его собственными деяниями в прошлых рождениях. Коль скоро правительство и комиссия из пандитов могут определить варновую принадлежность индивида, социальное устройство общества лишается традиционного религиозного обоснования. Это означает серьезное несогласие Дайянанды с трактовкой всего потока жизнесуществования, "континуума живого", представленного в индийской традиции.

Как известно, санкхья разработала учение о трехгунной природе материального мира, воспринятого с

²² Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.526.

известными оговорками и другими даршанами. Пракрити состоит из трех гун (своего рода "вервей", словно бы сплетающих ткань миропроявления) с различными функциями; саттва "являет", раджас "побуждает", тамас "подавляет". Они по-разному сочетаются во всех материальных сущностях мира; из них состоит естество человека. Поскольку каждая гуна стремится "подавить", "победить" остальные две, та, что преобладает в телесном естестве индивида, определяет его характер, реакцию, нрав, темперамент и т.д. При приобретении "нового тела" возможны варианты соответственно тем "кармическим остаткам", что обусловлены деяниями человека. Соответственно общая схема ценностей живого мира, например, в "Законах Ману" выглядит так: одушевленные - разумные - люди - брахманы (I.96). Последние "саттвичны" по природе, они ближе всех стоят к познавшим первоосновы мира и выше царей; за ними (по возрастающей) называются только боги, предки, аскеты и подвижники (XII.42).

Согласно традиции, брахманы свободны (или почти свободны) от влияния раджаса и тамаса, и все проявления жизненной активности (в том числе и ментальные, ибо ум тоже понимается материальным по своей природе) нацелены исключительно на общее благо. Совсем по-иному реагируют на явления и сущности материального мира те, в чьем естестве преобладает тамас: они действуют почти как животные, автоматически отвечая на внешние обстоятельства, полностью занятые собой, не могущие осознать самих себя и людей, что вокруг, как потенциально единых. Именно для носителей тамаса и раджаса, преобладающих во всем живом мире, и предназначаются предписания: исполняя их, человек постепенно преобразует свою природу; не совершая запрещенных действий, не "грязнит" свой ум, не мысля о недолжном, уклоняется от опасности это недолжное совершить и тем самым "запачкать" свой ум.

Гуна, карма и свабхава в традиционном индуизме жестко увязываются с местом человека в обществе, определенным его рождением, изменить свою природу ему под силу, но для этого требуется долгий процесс перерождений, причем каждый обязан в своей "нынешней" жизни непременно исполнять обязанности, указанные ему шастрами. Для ортодоксального индуиста невозможен ответ, который якобы дал Дайянанда миссионеру доктору Куперу, поинтересовавшемуся у него, способен ли он, европеец и христианин, стать брахманом, если приобретет нужные ему качества? Дайянанда не колебался: "Конечно же, если ваши достоинства, деяния и привычки будут такими, вы будете брахманом, в этом случае вы и впрямь - брахман"²³.

Общеизвестно, что касты регулируют профессиональные обязанности, большое значение придается в индуизме допустимости или, напротив, запрету на браки, общение и совместные трапезы представителей разных каст. Правила общения между ними в XIX веке были очень жесткими: к брахману самой высокой подкасты мог подойти брахман из подкасты, что считалось немного ниже по статусу, но прикоснуться к нему он уже не имел права; член подкасты, считающейся еще ниже по статусу, мог подойти не ближе чем на расстояние в 24 фута, третьей - в 36 футов, четвертой - в 64 и, наконец, последней - в 72 фута. Европейцы описывали, как в судах на Юге Индии свидетель давал показания, стоя на сотни ярдов от членов суда - брахманов, чтобы не "осквернить" их своим присутствием. Между ними и низкорожденным свидетелем двигались те, кому он давал свои показания, а они, в свою очередь, передавали их дальше²⁴.

Особенно строгими были правила, касающиеся принятия пищи. К примеру, брахман должен есть еду,

²³ Цит. по *Parameshwaran G. Dayananda and Indian Problem. Delhi, 1947. P.182.*

²⁴ *Chitrol V. The Indian Unrest. L., 1910. P.140, 178.*

приготовленную только брахманом; более того, брахману из самой высокой касты надлежало употреблять в пищу только сырые продукты (масло, молоко, фрукты и пр.) и самому готовить еду. Для членов менее высоких каст правила были мягче. Традиция "чистоты пищи" очень древняя: упанишады содержат тексты, посвященные "мистике питания". В "Майтри-упанишаде" разрабатывается мысль о пище как символе Брахмана (VI.9-17); известна фраза из "Чхандогья-упанишады" - "ахара шуद्धи саттва шуद्धи" (VII.26.2). Ее переводили по-разному. Рамануджа понимал "ахару" как "пищу", тогда смысл всего предложения вместе с последующими строками становился таким: "Когда чиста пища, чиста и саттва", т.е. "природа". Когда чиста "природа", крепка память (о своем истинном "я"), а память обеспечивает желанное "освобождение". Получается, что интерпретация предложения выстраивается в связи с этим пониманием "ахары". О пище Рамануджа писал неоднократно, разделяя нечистую еду на три группы: нечистую по природе (лук, чеснок и пр.); полученную из рук недостойного человека, скажем, из рук грабителя; еду, нечистую из-за ее испорченности, грязную, прокисшую и пр.

Шанкара вкладывал в "ахару" другой смысл: переводил это слово как "мысль" и толковал эти строки так: "Если чиста мысль, чиста и саттва", т.е. человек приближается к "освобождению" тогда, когда добивается "чистоты мыслей"; прямой связи с тем, что он употребляет в пищу, и его продвижением к спасению у Шанкары нет. По-видимому, более распространенным было понимание Рамануджи: с его толкованием перекликаются "Законы Ману"; запрещающие брахманам принимать пищу, допустим, из рук мясников, маслобоев, трактирщиков, музыкантов, плотников, ростовщиков, врачей, охотников, танцовщиков и других представителей "нечистых" профессий (IV.84; 210; 212; 214 и др.).

Многие правила, касающиеся принятия пищи, вызвали недоумение европейцев. Уже во времена Дайя-

нанды требовалось, чтобы в каждом доме существовало специальное место, отгороженное стеной высотой в несколько дюймов, где можно готовить еду (*чаука*). Принимать пищу за ее пределами не дозволялось, но не все можно было готовить и съедать там. Существовало множество предписаний, какие именно продукты туда можно вносить, а какие нельзя, от соприкосновения каких продуктов все они становятся "нечистыми", в какой одежде можно войти в чауку, а в какой нет. Нарушение этих правил грозило отлучением от касты.

Р.М.Рой неоднократно обращал внимание на бессмысленность выполнения подобных предписаний: "Большая часть теории и практики индуизма, я говорю об этом с сожалением, сводится к выполнению определенных правил питания, и малейшее отклонение от них грозит исключением из круга семьи и друзей, в то время как общество снисходительно относится даже к таким тяжким грехам, как убийство человека".

Те же мысли неизменно высказывал Дайянанда, только в более резкой форме. Он не видел рационального обоснования кастовых запретов и на вопрос, сколько существует каст, отвечал однозначно: "три: люди, птицы и звери". Он считал вполне допустимым совместные трапезы ариев при выполнении некоторых условий; если соблюдены правила чистоты и гигиены, если еда не получена "воровством, обманом, ценой отказа от веры отцов (т.е. обращением в христианство) или любым другим недостойным образом"²⁵. Индийские авторы сообщают, что он часто вызывал неудовольствие ортодоксов демонстративными трапезами с неприкасаемыми. Если это действительно так, то он, вероятно, был первым брахманом, решившимся на подобный шаг. Дайянанду называли "наиболее индусским из индусов", но его смелостью не обладал и Р.М.Рой, про которого говорили, что во всей Индии, "нет, пожалуй,

²⁵ Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.394.

другого брахмана, который был бы менее индусом"²⁶. Р.М.Рой не принимал пищу вместе с европейцами и в заграничную поездку взял с собой несколько поваров-брахманов из боязни упреков в нарушении законов касты.

Чрезвычайно большое внимание к запретам и ограничениям казалось Свами Дайянанде излишним в принципе: "Когда арии, брахманы, и члены других варн (мужчины и женщины) начинают ссориться друг с другом по поводу кухонного помещения, чашек и кружек, они лишаются возможности распространять истинное знание"²⁷. Дайянанда, конечно, не смог добиться в борьбе с этой практикой ничего существенного, да и не ставил перед собой такой задачи. Махатма Ганди полвека спустя почти повторил его слова: "Перед лицом Всевышнего нас будут судить не за то, что мы ели и к кому мы прикасались, а за то, кому мы служили и как"²⁸. Ганди считал самой значительной заслугой Дайянанды его "недвусмысленное провозглашение неприятия неприкасаемости"²⁹.

Слова Дайянанды о "распространении истинного знания" как основном занятии образованных людей в этой связи не случайны. Члены низших каст должны уберечь их от напрасной траты времени на приготовление пищи, как того требовали ортодоксы, утверждая, что ее "оскверняет даже взгляд низкорожденного".

Изложению обязанностей высокообразованных брахманов в идеальном государстве Дайянанда придавал большое значение. Положение, которое занимали брахманы в индийском обществе, было особым. Сами они подчеркивали, что брахманство нельзя получить в качестве награды даже от самого могущественного прави-

26 *Father of Modern India. Calcutta, 1933. Part 2. P.162.*

27 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.396.*

28 *Gandhi M.K. The Removal of the Untouchability. Ahmedabad, 1964. P.71.*

29 *Dayananda Saraswati. Commemoration Volume. Ajmer, 1938. P.1.*

теля. "Законы Ману" гласят: "Брахман считается творцом (мира), карателем, учителем, благодетелем" (XI.35); "Вследствие своей исключительности, превосходства происхождения, соблюдения ограничительных правил и особенностей посвящения брахман - владыка варн" (X.3). Поэтому, утверждали ортодоксы, брахманы обладают неограниченной властью над членами низших варн, потому и называют себя "опорой общества" и "тенью Бога".

У Свами Дайянанды содержание и объем прав и обязанностей брахмана существенно отличается от традиционного. Авторитет его очень высок. Только он может быть учителем, руководителем, проповедником, философом. "Законы Ману" называют шесть родов занятий, которым он может следовать: "обучение, изучение веды, жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздача даров и получение милостыни..." (I.88). Дайянанда полагает, что "преисполненный скромности" брахман должен следовать этим наставлениям, исключая "жертвоприношение для других"; в жрецах реформатор не видит необходимости, поскольку все обряды должен совершать глава семьи.

Настоящий учитель, гуру, - это брахман-саньясин. Принимая традиционную схему ашрамов (брахмачарья, гархастхья, ванапрастхья, саньяса), Дайянанда вносит в нее определенные коррективы. Согласно индуистским принципам, саньясинами могут быть либо брахманы по варне, либо дваждырожденные - в шастрах по этому вопросу нет единства, но во всех случаях шудрам по рождению в таком праве отказывалось. Как явствует из учения реформатора, "только брахман может стать саньясином", но это не значит, что он должен принадлежать к брахманской семье: им вправе быть "любой человек, должным образом подготовленный, праведник, полный

сочувствия к окружающим, из какой бы варны он ни происходил"³⁰.

Нельзя считать каждого, кто отказался от семьи, от родных и близких, от своего дома, кто посвятил свою жизнь "поискам Бога", настоящим саньясином. Среди "так называемых саньясинов" множество людей совершенно невежественных и полностью лишенных нравственных качеств. Они не могут произнести ни одной мантры, не сделали ни одного доброго дела, проводят целые дни в пьянстве, праздности, взаимных стычках и потасовках, с утра до вечера пьют, едят, употребляют наркотики, дудят в раковины, звенят цимбалами и колокольчиками, купаются, бессмысленно сидят часами перед огнем и "бесцельно слоняются по Индии" группами и поодиночке. Они ведут легкую, не обремененную никакими заботами жизнь и думают, что праздность должна сопутствовать им всегда. От них нет никакой пользы обществу, это лентяи, развратники, неучи, ханжи, обжоры, грязнули, мошенники и негодяи³¹.

Настоящие саньясины, заявляет Дайянанда, - те, кому дорога Арьяварта, кто обеспокоен судьбами отечества, кто не отвращает свой взор от мирских дел, а, напротив, ставит целью способствовать "продвижению, прогрессу мира пропагандой истины, устранением сомнений, обучением ведам и распространением ведийской религии"³². Такие люди обеспечивают "спасение" себе и помогают другим к нему приблизиться.

Реформатор согласен с текстом "Законов Ману", где ясно сказано, что саньясину не следует домогаться милостыни объяснениями "зловещих явлений и предзнаменований, ни хиромантией, ни наставлением и толкованием шаштр" (VI.50). Разумеется, предсказанием, гаданием саньясин заниматься не должен, считает Дайянанда, но по другим основаниям - в этом нет нужды в

30 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.232.*

31 *Там же. С.501-502.*

32 *Там же. С.238; он же. Самскар-виддхи. Аджмир, 1975. С.340.*

принципе, ибо все это "ложные знания". Составители памятника имели в виду, что бродячий аскет не должен вовлекаться в дела обычной мирской жизни, у него нет обязанностей перед людьми (напротив, религиозную заслугу приобретают те домохозяева, которые предлагают ему кров и пропитание), он как бы мертв для общества.

У Свами Дайянанды иное понимание - для него это активный проповедник "истинного учения". "Он не должен никогда оставлять тропу истины, ему надлежит быть постоянно занятым мыслью о том, как делать других праведниками. Основной долг саньясина - улучшать человечество пропагандой истины и даром научения"³³.

Саньясину не следует сосредотачиваться исключительно на индивидуальном поиске спасения, он обязан вмешиваться, если видит, что кто-то проповедует ложное знание. Он вправе оставаться долго на одном месте и иметь собственность, если в этом есть смысл, хотя "Законы Ману" предписывают ему иное: "Снабженный сосудом для сбора подаяния, посохом и кувшином, пусть бродит всегда, смиренный..." (VI.52). Ничто не раздражало Свами Дайянанду более, чем "праздное шатание" по Индии толп садху, не понимавших истинного предназначения гуру.

Надо отметить, что реформатор не сразу пришел к пониманию роли саньясина как учителя и проповедника. В первом издании "Сатьяртха пракаш" об этом не говорится вообще, но во втором издании четко указано: "как будут бесполезны глаза и уши, если ими не видеть и не слышать, точно так же саньясины будут бесполезным бременем для общества, если они не посвятят себя всецело научению ведийским истинам"³⁴. Свою проповедническую деятельность они должны вести среди домохозяев (грихастха). Эта стадия очень важна для каждого ии дуиста. Дайянанда разделяет воззрения авторов

33 *Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.238.*

34 *Там же. С.234.*

"Законов Ману", утверждающих, что все периоды жизни человека обеспечивается деятельностью домохозяина, главы дома. "Как все живые существа живут, используя воздух, так, завися от домохозяина, существуют люди других ашрамов" (VI.77). "Так как принадлежащих к трем другим ашрамам поддерживает ежедневно знанием и пищей именно домохозяин, то домохозяин - самый почетный из них" (VI.78).

Им, естественно, может быть член любой из четырех варн, причем в "Законах Ману" перечислены подробно обязанности грихастха каждой варны. Деятельность кшатрия связана со сферой управления государством, вайшьи - со сферой коммерции, торговли, а долг шудр - обслуживание членов трех высших варн. (Напомним еще раз, что определять, кто есть брахман, а кто вайшья, должен совет пандитов). В свете установок своего учения Дайянанда в обязанности кшатрия вводит еще "содействие распространению ведийского знания", а в традиционные предписания необходимости пожертвований добавляет слова "для развития образования". Реформатор подчеркивает, что вайшьям нужно как можно скорее ознакомиться с тем ценным, что сделано в западном мире, и постараться использовать это знание для пользы Индии.

Положение супруги хозяина дома тоже обстоятельно освещается в шастрах. В целом в них закрепляется подчиненное положение женщины по отношению к мужу, отцу, сыну. По "Законам Ману" она не вправе изучать веды и совершать домашние обряды: "Для жен не существует отдельно жертвоприношения, обета, поста; в какой мере она повинуется мужу, в такой же она прославляется на небе" (V.155). Или: "Для женщин не существует обряда, сопровождаемого чтением мантр: такова установленная дхарма; женщины лишены права изучать мантры, они - воплощенная ложь, таково положение вещей" (IX.18).

Проблема положения женщины в обществе занимала многих индийских реформаторов. Р.М.Рой, К.Сен и другие немало сделали для того, чтобы женщины могли получить образование, активнее участвовать в общественной жизни. В этом их несогласие со сложившейся практикой и установлениями шастр весьма заметно. Дайянанда продолжил ту же линию, посвятив данной теме многие страницы.

На вопрос, должны ли женщины изучать веды, он отвечал категорично: "Разумеется. Если ее не будут обучать священным текстам, включая веды, как же она будет должным образом читать мантры и произносить их на санскрите во время исполнения яджны?"³⁵. Реформатор часто приводил в пример участницу диспута по имени Гарги, которая в "Брихадараньяка-упанишаде" предстает достойной собеседницей знаменитого мудреца Яджнавалкьи³⁶.

Один из самых острых для Индии вопросов был связан с ранними браками. По традиции, они заключались в детском возрасте. "Законы Ману" гласят: "достоин порицания отец, не выдавший в надлежащее время (дочь замуж)" (IX.4). Нередко результатом такого брака являлось пожизненное вдовство несовершеннолетних девочек: в случае смерти мужа она не должна была выходить замуж вторично, даже если из-за ее несовершеннолетия это фактически был не брак, а сговор родителей. Считалось, что она находится как бы "вне этого мира", и ее положение в обществе было сходно с положением саньясина.

"Добродетельная жена, пребывающая в целомудрии после смерти мужа, достигает неба, даже не имея сыновей, как те целомудренные", - говорится в "Законах Ману" (V.160). "Потомство, рожденное от другого, даже в

35 Дайянанда Сарасвати. Сатьяртха пракаш. С.165-166.

36 Дайянанда Сарасвати. Шикшанаптридхванта-ниваран. - Дайянанда грантхамала. Ч.2. С. 817.

другом браке, в этом мире не признается; другой муж не предписан для добродетельных женщин" (V.162).

Вторичное супружество вдов реформатор полагал нежелательным, но допускал возможность так называемой *нийоги*, практиковавшейся в древней Индии, когда молодая вдова выходила замуж за брата покойного мужа, дабы иметь от него детей. Во времена Дайянанды и позднее *нийога* не имела никакого распространения, и призывы реформатора, стремившегося, по его словам, "смягчить нравы" в обществе, особого резонанса не получили.

Так же настойчиво Дайянанда требовал установить допустимый возраст брачащихся. "Арьяварта, - писал он, - потому и пришла в упадок, что практика целомудренной жизни была забыта и стало обычным делом заключать ранние браки"³⁷. В идеале, по его мысли, лучшее соотношение возраста супругов 48 лет (мужчина) и 24 (женщина), подходящим он считал и соотношение 24 и 16. К этому времени они смогут осознанно подобрать себе спутника жизни, понимая свои обязанности будущих родителей, получить надлежащее образование. Дайянанда всегда указывал на это, лишь речь заходила об успехах европейцев: "Реформой всех реформ является брачная, супружеские узы нужно скреплять лишь после полного завершения образования"³⁸. Следует принимать во внимание не авторитет родителей, выдающих дочерей замуж и женищих сыновей по своей воле, а собственный выбор, осуществляемый только в зрелом возрасте. Члены общества "Арья самадж" нередко помещали в газетах объявления о желающих вступить в брак, что в условиях Индии того времени воспринималось как дерзкое нарушение традиций.

По мнению реформатора, в идеале курс обучения должен занимать шестнадцать лет и быть очень насы-

37 Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.177.

38 Там же. С.173.

ценным. Кроме религиозно-философских источников, особенно вед, нужно непременно изучать естественные науки, уделять серьезное внимание хинди. Недопустима разница в предметах изучения для членов разных варн. (В этом тоже свой отход от традиции - "Законы Ману" предписывают обучение в полном объеме лишь для брахманов, соответственно курс наук для кшатриев и вайшьев сокращается). Периоду ученичества он придавал исключительное значение, поскольку именно в это время складывается личность, формируются черты характера и интересы. Он ратовал за изменение той системы образования, которую усиленно насаждала британская администрация. Во второй половине XIX столетия в каждом президентстве или губернаторстве страны существовал специальный департамент, контролирующий деятельность всех школ данного района. Почти повсюду преподавание велось на английском языке, а в высших учебных заведениях - только на английском языке. Активно действовали и миссионерские школы, в 1872 г., к примеру, их насчитывалось более 600. Насаждение европейского образования с целью подготовить представителей местного населения для работы в качестве низших служащих в колониальном аппарате вызвало острое недовольство Дайянанды.

Последователи реформатора через несколько лет после его смерти смогли создать учебное заведение, о котором он мечтал. В 1886 г. был организован колледж, и в нем преподавали не только санскрит и хинди, но и естественные науки, и технические дисциплины. В 1902 г. в Хардаваре была открыта первая гурукула, т.е. интернат-семинария, где воспитывались мальчики начиная с семи лет. Хотя правила были достаточно жесткими - полностью исключалась связь воспитанников с родителями, они не должны были видаться в течение всех шестнадцати лет обучения, - авторитет гурукулы был очень высок. Позднее было создано несколько подобных учебных заведений.

Реформы, к которым призывал Дайянанда, оказывали значительное влияние на общественную атмосферу в стране. У него была целая программа, включавшая требования преобразования кастовой системы, вовлечения женщин в активную жизнь и т.д. Обоснование практики, направленной на выход государства из состояния упадка и застоя, Дайянанда подкреплял идеалом древней Арьяварты, а общество "Арья самадж" было в его глазах первой организацией, ставившей целью борьбу за изменение сложившейся ситуации. "Всем нам очень важно общими усилиями возродить страну... Ни одно общество не является таким полезным для этого, как "Арья самадж". Всем нам нужно его поддерживать, потому что его цель - не благо отдельных людей, а достижение всеобщего блага"³⁹.

"Арья самадж" вызывало недоверие колониальных властей с самого начала его возникновения. Активный член общества Л.Л.Рай писал, что "британская администрация всегда была недовольна деятельностью "Арья самадж". Ей не нравились независимость тона этой организации и ее призывы к самопомощи, к опоре на самих себя"⁴⁰. Точка зрения, что ее деятельность имеет ярко выраженную антибританскую направленность, была общепринятой. Известный английский журналист Валентин Чироль, много лет проживший в Индии, писал, что "Свами Дайянанда стремился превратить индуизм в силу, противостоящую чужеземному влиянию, которое, на его взгляд, угрожало Индии денационализацией"⁴¹. Многие приверженцы Дайянанды тоже считали, что религия, проповедуемая "Арья самадж", - это "высший тип национализма". Именно из рядов этого общества вышли видные деятели антиколониального движения - Л.Л.Рай, Свами Шраддхананда и др. Понятны в этой связи и слова Р.Роллана, отметившего, что

³⁹ Дайянанда Сарасвати. Сатъяртха пракаш. С.531-532.

⁴⁰ Rai L.L. The Arja Samaj. L., 1915. P.155.

⁴¹ Chirrol V. Indian Unrest. L., 1910. P.110.

"Арья самадж, хотел того он (Дайянанда. - *О.М.*) или не хотел, подготовило волнения 1905 г. в Бенгалии... Он был одним из самых пламенных проповедников возрождения и национального преобразования..."⁴². В своих мечтаниях об идеальной Арьяварте он исходил из того, что, "сбравшись все вместе", уверенные в своей правоте, связанные общим чувством и поддерживаемые общим воодушевлением, жители страны смогут противостоять "культурной и идеологической экспансии" европейцев. Им двигала гордость за национальное наследие, внутреннее превосходство отечественной культуры. Он стремился найти опору в учениях, сложившихся в индийской традиции, и с их помощью преодолеть все препятствия на пути создания могущественной и процветающей Арьяварты.

⁴² *Rolland R. The Prophets of the New India. N.Y., 1930. P.131.*

Заключение

Свами Дайянанда Сарасвати был сыном своей страны и своего времени. Для него преобразование индуизма означало изменение и отдельного человека, и всей Индии, и ее места в мировом сообществе. В прошлом столетии такое мнение разделяли едва ли не все адепты этой религии. Она определяла поведение человека, его жизненные ориентации и систему ценностей, освящала кастовую систему, давала подкрепление социально-политическим теориям, обосновывала идеал образцового подданного и правителя, влияла на взаимоотношения члена индусской общины с последователями иных вероисповеданий. Понятно поэтому, что решение новых проблем, встававших перед Индией, связывалось с реформацией индуизма.

Как известно, у истоков ее стоял Р.М.Рой, первым выступивший против многобожия и идолопоклонства, кастовой системы, представлений о доминирующей роли брахманов в обществе. Свами Дайянанда жил столетием позднее и тоже ратовал за реформу индуизма, но в отличие от Р.М.Роя, отказавшегося даже от таких кардинальных понятий, как "сансара" и "карма", напротив, стремился с максимальной полнотой сохранить мировоззренческие основоположения верования. Он постоянно говорил о ценностях индуистской традиции, о древнем духовном наследии, об ариях и Арьяварте. Важно, однако, что защищал он далеко не то, что утвердилось в социальной практике страны и что подкреплялось священными текстами. И все же постоянное обращение к авторитету традиции сказалось на его подходе ко многим кардинальным проблемам социальной жизни. Так, вопрос о соотношении религий Да-

Джайянанда увязывал с соответствием их принципам некоего общего универсального учения, якобы изложенного в ведах и позднее утраченного. Реформаторскую деятельность он трактовал как борьбу за восстановление этого искаженного во времени знания. Идея превосходства ведийских истин обладала и политической подоплекой - призвана была пробуждать в индийцах чувство национальной гордости и нравственного достоинства в обстоятельствах, когда британское колониальное господство и активное проникновение чуждой идеологии не встречали еще широкого сопротивления. Известный деятель национально-освободительного движения Б.Г.Тилак писал, что "Махариши Джайянанда был первым вестником свараджа... Яркой звездой вспыхнул он на индийском небосводе, блеснул ослепительным светом и пробудил жителей Индии".

Но подход к ведам как к единственному источнику "истинного знания" потенциально содержал и некоторые негативные аспекты. Стремление "очистить" индуизм естественно затрагивало ортодоксов, обрушившихся на Джайянанду с резкими нападками, а критика слабых сторон других религий - джайнизма, христианства, ислама задевала и оскорбляла чувства их адептов. Его оценки основ ислама позднее использовали сторонники религиозного сепаратизма, как индусы, так и мусульмане.

Знаменательно, что наиболее прогрессивные представители индусской общины быстро осознали, сколь ошибочно ставить вопрос об "истинности" какой-либо одной религии. Допустимо утверждать, что выявление неоднозначности выводов, которые можно было бы сделать из тезиса превосходства ведийского знания, побудило ряд религиозных и общественных деятелей искать иные решения этого вопроса. Все религии в равной степени "истинны", говорили Рамакришна Парамаханса, Свами Вивекананда, Махатма Ганди, и такой взгляд стал доминирующим в общественной жизни.

Тем не менее многое в учениях индийских мыслителей более позднего времени было подготовлено реформаторской деятельностью Дайянанды. "Везде, где бы ни ступала моя нога, я вижу следы работы Свами Дайянанды Сарасвати", - писал М.К.Ганди. Сарвепалли Радхакришнан также отмечал, что немало положений его проповеди было воспринято широкими слоями населения и стало нормой их каждодневной практики.

Вклад Свами Дайянанды в становление новой формы религиозного сознания действительно значителен. Мировоззренческие основания средневекового индуизма он подверг развернутой и аргументированной критике, дал всеобъемлющий теоретический анализ философских учений Шанкары и Рамагуджи. Идея независимости и самодостаточности бытия, неприятие иллюзорного характера мира материальных предметов и явлений прочно утверждаются в религиозно-философской мысли Индии нового и новейшего времени. "Тенденция к позитивному взгляду на универсум явно обнаруживается у всех философов"¹, - констатирует П.Т.Раджу.

Свами Дайянанда поддержал высказанную Р.М.Роем мысль о необходимости изучения природного мира. Наивными выглядят его претензии оценить веды как "хранилище всех знаний", однако за этим стояло стремление утвердить познаваемость земного мира на базе развития естественных наук и освоения достижений Запада. В осуществлении этой задачи реформатор видел путь приближения к Брахману, конечной цели жизни каждого индуиста. Попытки примирить научное знание и "ведийские истины", доказать, что современная наука подтверждает религиозное учение или приближается к принятию его истин, продолжались и после смерти Свами Дайянанды. Многие в этом направлении было сделано Свами

¹ *Raju P.T. Idealist Thought of India. L., 1953. P.369.*

Вивеканандой и Ауробиндо Гхошем. Эти попытки не прекращаются и по сей день.

Несомненная заслуга Свами Дайянанда в том, что он выдвинул новый идеал человека, заметно расходящийся с традиционными представлениями об "истинно верующем". Отвечая на потребности нового времени, на задачи изменения окружающей среды, он разработал учение, возвышающее человека как активного деятеля. Хотя "истинное знание" объявлялось им, как и всей многовековой индуистской традицией, целью человеческого существования, приближение к Брахману в его учении неотделимо от энергичных и сознательных действий, опирающихся на нравственные принципы, разум и здравый смысл. Личное совершенствование соотносилось с позитивным подходом к естественному миру, с необходимостью его освоения.

Такое понимание человека получило дальнейшее развитие в общественной и религиозно-философской мысли Индии. Индивид не должен чураться социальной и общественной жизни. Напротив, обязан проявлять себя во всех сферах бытия - политической, экономической, духовно-нравственной; это лейтмотив учений Свами Вивекананды, Ауробиндо Гхоша, Рабиндраната Тагора, Махатмы Ганди².

Столетний процесс реформации индуизма связан с именами многих религиозных деятелей и мыслителей. Свами Дайянанда Сарасвати принадлежал к тем из них, чьи искания определили духовный облик страны и оказали большое влияние на ее историческую судьбу. Его идеи вошли в сокровищницу культурного наследия индийского народа и утвердились в нем как религиозное выражение жизненно важных потребностей эпохи.

² Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983; Литман А.Д. Современная индийская философия. М., 1985.

Краткая библиография

Сочинения Свами Дайянанды

1. Дайянанда грантхамала. Шатабдисанскаран (Собрание сочинений к столетию со дня рождения). Ч.1-2. Аджмир, 1925. (санскрит-хинди)
2. Дайянанда грантхасанскаран (Сочинения). Дели, 1953. (санскрит-хинди)
3. Дайянанда Сарасвати. Апна джанмачарита (Автобиография). Дели, 1985. (хинди)
4. Дайянанда Сарасвати. Ведангапракаш (Комментарий к сутрам Панини). Ч. 1-15. Аджмир, 1968. (санскрит-хинди)
5. Дайянанда Сарасвати. Дхармавиджняна (Познание дхармы). Аджмир, 1939. (хинди)
6. Дайянанда Сарасвати. Каши шастрартха (Дискуссия в Варанаси). Аджмир, 1969. (хинди)
7. Дайянанда Сарасвати ке патра аур виджняпана (Письма и заметки Дайянанды Сарасвати). Аджмир, 1955. (хинди)
8. Дайянанда Сарасвати ке сарвашрештха бхашан (Лучшие выступления Дайянанды). Дели, 1976. (хинди)
9. Дайянанда Сарасвати. Сатъядхарма вичар (Дискуссия об истине). Аджмир, 1951. (хинди)
10. Дайянанда Сарасвати. Яджурведа-бхашья-бхаскара (Комментарии к "Яджурведе"). Ч.1-4. Аджмир, 1958-1961. (санскрит-хинди)
11. Махариши Дайянанда. Вайдик-нишвара-упасана (Ведийское поклонение Богу). Сахарнапур, 1977. (хинди)
12. Свами Дайянанда. Пуна правачан (Лекции, прочитанные в Пуне). Аджмир, 1976. (хинди)
13. Aryabhivinaya. The Sadhana and the Havana of Shri Paramahansa Dayananda Saraswati. Dehra Dun, 1942.
14. Autobiography of Swami Dayananda Saraswati /Ed. by K.C.Yadav. Manohar, 1987.
15. Dayananda Saraswati. Devotional Texts of the Aryana. Ghaziabad, 1972.

16. *Dayananda Saraswati*. Introduction to the Commentary of the Vedas /Transl. by Ghazi Ram from Original Sanskrit. Ajmer, 1925.
17. *Dayananda Saraswati*. Political Sciences /Ed. by L.D.Dikshit. Delhi, 1950.
18. *Dayananda Saraswati*. Thoughts and Principles. Delhi, 1973.
19. Immortal Sayings of Dayananda. Lahore, 1935.
20. The Light of Truth /Engl. Transl. of Swami Dayananda Saraswati's Book Satyārtha Prakash. Allahabad, 1939.
21. Swami Dayananda on Vedas. Lahore, 1912.
22. The Ten Commandments of Dayananda. Lahore, 1969.

Литература

1. *Shri Aurobindo*. Bankim-Tilak-Dayananda. Calcutta, 1947.
2. *Shri Aurobindo*. Dayananda: the Man and His Work. Lahore, 1922.
3. *Bhan*. Swami Dayananda. His Life and Work. Hoshiarpur, 1929.
4. *Dave N.D.* Pointer towards Reassessment. Ahmedabad, 1983.
5. *Dayananda*. Commemoration Volume /Ed. by H.B.Sarda. Ajmer, 1933.
6. *Gagra T.D.* Life of Swami Dayanand. Lahore, 1915.
7. *Gupta V.P.* Philosophy of Dayananda. Ghaziabad, 1986.
8. *Jones K.W.* Arya Dharm: Hindu Consciousness in the 19th Century Punjab. Berkeley, 1976.
9. *Jordens J.T.F.* Dayananda Saraswati. His Life and Ideas. L., 1978.
10. *Mal B.* Dayanand: A Study in Hinduism. Hoshiarpur, 1962.
11. *Malhotra Sh.* Political Thought of Swami Dayananda. Delhi, 1971.
12. *Max Muller F.* Dayananda Saraswati - Biographical Essays. L., 1884.
13. *Palm Lata*. Swami Dayananda Saraswati. Delhi, 1990.
14. *Pandey Dh.* Swami Dayananda Saraswati. Delhi, 1985.
15. *Parameshwaran*. Dayanand and Indian Problem. Lahore, 1944.
16. *Prakash S.* A Critical Study of Philosophy of Dayanand. Ajmer, 1938.
17. *Prakash S.* Dayananda. A Philosopher. Allahabad, 1985.
18. *Prakash S.* Dayananda's Outline of Vedic Philosophy. Delhi, 1985.
19. *Rolland R.* The Prophets of the New India. L., 1930.
20. *Sarda H.B.* The Life of Dayananda Saraswati. Ajmer, 1946.
21. *Sarda H.B.* Sankara and Dayananda. Ajmer, 1944.
22. *Sarda H.B.* Works of Maharishi Dayanand and Paropakarini Sabha. Ajmer, 1944.
23. *Singh B.A.* Dayananda Saraswati. Founder of Arya Samaj. Delhi, 1979.
24. *Singh B.A.* Swami Dayananda. Delhi, 1970.

25. *Swami Dayananda. A Great Social Reformer. Haryana, 1974.*
26. *Swami Dayananda Saraswati. A Critical Review of His Career with a Short Life Sketch. Calcutta, 1924.*
27. *Upadhyaya G.P. The Philosophy of Dayananda Saraswati. Allahabad, 1955.*
28. *Vishvajyoti. Dayananda, June-July, 1975//The Occasion of the Centenary of the Arya Samaj. Hoshiarpur, 1975.*
29. *Vaswani T.L. Rishi Dayananda. Ajmer, 1956.*
30. *World Perspective on Swami Dayananda Saraswati/ Ed. by Garg G.R. Delhi, 1984.*
31. *Амар Шахид, Лекхнам П. Дживанчарита Махариши Свами Дайянанда, (Жизнеописание Свами Дайянанда). Чандигарх, 1983. (хинди)*
32. *Вачаспати. Сатъяртха-пракаш-бхашья (Комментарий к "Сатъяртха пракаш"). Ч. 1-2. Лахор, 1942. (хинди)*
33. *Видьявачаспати И. Махариши Дайянанда. Дели, 1975. (хинди)*
34. *Видьясагар М. Самскар-самуччайя (Собрание самскар). Дели, 1980. (хинди)*
35. *Вималеш В. Риши гатха (История риши). Дели, 1983. (хинди)*
36. *Вишвабандхушастри. Махариши Дайянанда (Махариши Дайянанда). Дели, 1975. (хинди)*
37. *Гхазирам. Дайянанда Сарасвати ка дживанчарита (История жизни Дайянанда Сарасвати). Аджмир, 1932. (хинди)*
38. *Гопал Р.Н. Дайянанда дигвиджъярк (Триумф Дайянанда). Дели, 1974. (хинди)*
39. *Джнани П. 1947 ке сватантрия самаграм мэн свараджъя-праваттак Махарши Дайянанда Сарасвати ки криятмак йогадан (Вклад Махариши Свами Дайянанда в освободительную борьбу 1947 г.). Дели, 1971. (хинди)*
40. *Джьйотишмати Махарши Дайянанда дживанчарита аур критатва (История жизни и свершений Махариши Дайянанда). Аллахабад, 1983. (хинди)*
41. *Махарши Дайянанда ки садхана аур сиддханта (Искания и учение Махариши Дайянанда). Хардвар, 1983. (хинди)*
42. *Махарши Дайянанда кэ свапнон ка бхарат (Индия в мечтах Махариши Дайянанда). Дели, 1975. (хинди)*
43. *Мегхавратачарья К. Дайянанда дигвиджъямахавакья (Повествование о триумфе Дайянанда), [Б.м.], 1947. (хинди)*
44. *Мимансак Я. Риши Дайянанда кэ грантхон ка итихас (История написания книг риши Дайянандой). Аджмир, 1943. (хинди)*
45. *Мукхонадхья В.Д. Махарши Дайянанда Сарасвати ка дживанчарита (История жизни Махариши Дайянанда Сарасвати). Т.1-2. Аджмир, 1953. (хинди)*

46. *Нараянадатта В.* Махарши Дайянанда: дживан аур даршан (Махарishi Дайянанда: жизнь и мировоззрение). Дели, 1967. (хинди)
47. *Прабхакар В.* Свами Дайянанда Сарасвати. Дели, 1989. (хинди)
48. *Рамачандра.* Дайянанда рахасья (Загадка Дайянанды). Гхазнабад, 1954. (хинди)
49. *Сарад Р.Н.* Арьядхармендрадживан артхат Свами Дайянанда Сарасватиджи ка дживанчарита (Арийская дхарма и история жизни Свами Дайянанды Сарасвати). Аджуир, 1904. (хинди)
50. *Сатьянанд.* Шри Дайянанда пракаш (Свет Дайянанды). Аджуир, 1942. (хинди)
51. *Сатьянанд.* Шримаддайянанда пракаш (Свет божественного Дайянанды). Аджуир, 1975. (хинди)
52. *Сингх С.Т.* Дайянандадаян (Путь Дайянанды). Хардвар, 1957. (хинди)
53. *Трайкт-мала* (Собрание принципов). Праяг, 1974. (хинди)
54. *Шастри В.Д.* Дайянанда сиддхантапракаш (Свет принципов Дайянанды). [Б.м.], 1962. (хинди)
55. *Шастри В.Д.* Вед праманья миманса татха риши Дайянанд (Исследование вед и риши Дайянанда). Курукшетра, 1982. (хинди)
56. *Шриваства.* Свами Дайянанда ка даршан катхачарита (Жизнеописание Дайянанды). Патна, 1972. (хинди)
57. Шримаддайянанда джанмашатабдивриттанта (К столетию рождения божественного Дайянанды). Дели, 1983. (хинди)

Приложение

Дискуссия об истинной вере* Ом Брахма!

Беседы о дхарме и о Брахмане на встрече в Чандапуре, куда съехались крупные знатоки, последователи арийского, христианского и исламского вероучений, с целью выявить истину, печатаются ради блага наших уважаемых читателей, дабы донести до всех представленные [там] суждения. Нужно, чтобы все доброжелательно отнеслись к высказанным взглядам, отбросили предубежденность, какими бы ни были их собственные воззрения.

Как известно, встреча продолжалась два дня. Перед ее началом несколько человек подошли к Свамиджи и сказали ему, что было бы хорошо, если бы арии объединились с мусульманами и одолели христиан. Свамиджи на это ответил, что встреча устраивалась для того, чтобы выяснить, где истина, а где - не-истина, поэтому [адепты] трех [вероучений] должны отбросить всякую

* Сатьядхарма вичар. Аджомир, 1951 (хинди). Печатается с сокращениями. Пер. *О.В.Мезенцевой*.

Встреча представителей трех вероисповеданий состоялась в марте 1877 г. в г.Чандапуре. Кроме Свами Дайянанды и Мунши Индрамани на ней присутствовали преподобный Т.Г.Скотт, известный деятель епископата из г.Барейли, автор нескольких памфлетов и комментариев к Библии, а также священники Нобль, Паркер и Дж.Томсон. В дискуссии приняли участие мавлави Мохаммад Касым - глава Арабской семинарии в Дели и мавлави Сайид Абдул Мансур.

предубежденность и с учтивостью продемонстрировать истину: от вражды с кем бы то ни было нет никакой пользы.

Все собрались в семь тридцать утра и написали пять вопросов, которые договорились обсудить. Эти вопросы таковы:

1. Из чего, когда и для чего Парамешвара сотворил мир?

2. Присутствует Ишвара или нет во всем творении?

3. Что есть справедливость и что милосердие Ишвары?

4. Какие доказательства того, что веды, Библия и Коран - слово Бога?

5. Что такое спасение и как его можно достигнуть?

Священник Скотт: Хотя мы не знаем, из чего Ишвара сотворил этот мир, мы можем утверждать, что [он] сотворил бытие из небытия. Потому что раньше, кроме самого Ишвары, не было ничего иного, он сотворил мир своим волеием. Хотя нам и не дано знать, когда он сотворил этот мир, первопричина [мира] существует. Нам неизвестен счет годам [творения], знать это может только сам Ишвара. Вот все, что можно достоверно сказать об этом.

Хотя мы не в силах дать точный ответ на вопрос, зачем Ишвара сотворил мир, но знаем, что Ишвара создал творение ради счастья мира, чтобы люди достигли счастья и вкусили всяческое блаженство в [этом творении].

Мавлави Мохаммад Касым: Он проявился как мир, то есть мир есть порождение его самого; мы неотделимы от него: то, что отделимо от него, не находится в его власти. Бессмысленно рассуждать о том, когда этот мир был создан... он создан ради самого творения, потому что Ишвара сотворил все субстанции ради человека. А нас Ишвара сотворил, чтобы мы любили его самого. Взгляните, земля существует для нас, а не мы - для нее. Не было бы нас, никакого ущерба

земле не было бы, а если бы не было земли, это был бы большой ущерб для нас. Точно так же и все остальное - вода, ветер, огонь и прочее - созданы для человека. Человек - наилучшее во всем творении, ему дан разум, чтобы он мог убеждаться в своем превосходстве, т.е. Ишвара сотворил человека из-за любви к самому себе, а мир сотворил для человека.

Свами Дайянанда Сарасвати: Прежде всего я прошу всех мусульман и христиан, и тех, кто пришел послушать [нас], [помнить о том], что встреча затеяна только ради выяснения истины. Ее устроители ставят перед собой цель - выявить истинное суждение из всех [высказанных] суждений. Кто поймет истину, тот с ней и согласится. Поэтому не нужно, чтобы [участниками встречи] руководило желание победить и разгромить [оппонента]: достойные люди исходят из того, что истина всегда побеждает, а не-истина терпит поражение. Недостойно вести диалог в таком тоне, когда мавлави говорят: "Падре лжет", а христиане говорят: "Мавлави лжет". Люди образованные должны следовать правилу - являть истину сообразно своему пониманию и разумению и отвергать не-истину учтиво, тогда каждый с радостью поведает истину. Никогда не нужно порицать другого, употреблять грубые слова, говорить с чувством ненависти: "Он побежден, я победитель". Надлежит отказаться от предубеждения и вести честный разговор. Перечить грубо - привычка людей необразованных, образованные так не делают. Я говорю это для того, чтобы здесь, на нашей встрече, и потом тоже никто не позволял себе грубости.

Теперь сообразно малому моему разумению и пониманию я отвечаю на первый вопрос: "из чего, когда и для чего Ишвара сотворил мир?"

Параматман создал мир из пракрити, которую считают [состоящей] из невидимых, несотворенных атомов. Она-то и является материальной причиной мира, о которой [Ишвара] постоянно говорил в ведах и прочих ша-

страх, и [эта пракрити] есть вечная [сущность]. Как вечен Ишвара, так вечна и причина мира. Как Ишвара не имеет ни начала, ни конца, так не имеет ни начала, ни конца причина этого мира. В причине всех тех веществ, что мы видим в нашем мире, ничто ни больше, ни меньше, чем атом. Когда Ишвара создает мир, он создает творение из причины [творения]. Причина этого мира точно такая же, каким предстает сотворенный мир в восприятии. Соединяя тонкие субстанции, [Ишвара] создает грубые субстанции, с помощью которых можно видеть и действовать. Тот мир, что воспринимается как мир множественности, Ишвара создал из одной и той же первопричины. Когда [Ишвара] разрушает мир, он заставляет распадаться эти атомы веществ грубого мира на отдельные несвязанные атомы, и потому несведущие люди полагают, что субстанция не сохранилась: [процесс] распада грубой субстанции на тонкую недоступен наблюдению. Между тем [грубая субстанция] распалась на тонкую и пребывает в акаше, ибо причина [мира] не подверглась уничтожению, а уничтожением считают то, что она недоступна наблюдению, или то, что ее нельзя [теперь] увидеть.

Когда атом становится изолированным, он не воспринимается, когда же атомы соединяются, они образуют грубую субстанцию и доступны наблюдению. Разрушение и творение мира осуществляет Ишвара, он всегда будет делать так же: нельзя сосчитать, сколько раз Ишвара творил мир и сколько раз еще будет его творить. Никто ничего не может сказать об этом.

Далее. Нужно знать и то, что суждение о появлении мира из несуществующего, то есть о появлении бытия из небытия, или о возникновении мира силой слова не может быть верным, ибо бытие не может возникнуть из небытия. Это подобно тому, как если бы кто-нибудь сказал: "Я своими глазами видел свадьбу сына бесплодной женщины". Ведь, коль скоро у нее есть сын, ее нельзя называть бесплодной. Опять же, раз нет сына, то как может

состояться его свадьба? Или если бы кто-нибудь сказал: "Я там не был, и я туда пришел" либо: "Змеи в норе нет, и змея вылезла [из норы]". Это не те речи, которые ведут образованные люди, потому что это бездоказательно: если не существует какой-либо предмет, откуда же он может появиться?.. Обратите внимание, в шастрах написано: "То, чего нет в наличии, никогда не может быть наличествующим; то, что наличествует, будет наличествовать и далее". Отсюда вытекает, что без [наличия] бытия никогда не может появиться бытие, ибо в этом мире не существует такого предмета, который не обладал бы своей причиной.

Этим доказывается, что из бытия происходит бытие, и из существующего происходит существующее... поэтому невозможно [принять] объяснение происхождения мира как [появление] бытия из небытия, существующего из несуществующего, или [объяснить] происхождение мира волеием [Бога]. Поэтому нужно признать, что Ишвара сотворил весь мир из вечно [существующей] материальной причины универсума и никак иначе.

Здесь допустимы два понимания. Первое: если причиной мира является Ишвара, то сам он является формой мира, то есть все пребывает в самом Ишваре; знание, счастье, страдание, рождение, смерть, добро и зло, ад, рай, голод, жажда, жар и так далее, болезнь, связанность и освобождение; опять же кошка, собака, вор, злодей и тому подобное - все создано Ишварой. Второе понимание: если признать, что наличествуют материалы, а Ишвара [действует], словно ремесленник. Тогда ответ будет таким: существуют три вида причин: первая - материальная, с ее помощью [можно] создавать субстанции, подобно тому как из глины, золота и ниток [можно] сделать кувшин, украшение и ткань. Вторая [причина] действенная - горшечник изготавливает кувшин силой своего умения и мастерства. Третья [причина] инструментальная: [горшечник нуждается] в гончарном

круге и прочих приспособлениях, а также в пространстве, времени и тому подобном.

Теперь если признать Ишвару материальной причиной мира, то [следует признать], что сам Ишвара и образует все формы мира, ведь кувшин не может существовать отдельно от глины. А если признать Ишвару действенной причиной мира, тогда [надо признать], что как горшечник не может создать горшок без глины, так и Парамешвара не может создавать мир без материи. И если признать Ишвару инструментальной причиной мира, тогда [надо признать], что, как горшечник не может сделать горшок без самого себя, имея глину, гончарный круг и прочие инструменты, так и без Парамешвары создание мира невозможно: в двух [из этих трех] построений [Ишвара] предстает зависимым и лишённым сознания. Поэтому тот, кто утверждает, что Ишвара являет собой все формы мира, тем самым признает, что воровство и прочие пороки наличествуют в Ишваре. Следует считать [правильным] такое понимание: материальная причина мира вечна, а Параматман является создателем мира множественных форм. Точно так же вечны по своей природе и души, и вечно от начала проявления кармы [существуют] души и мир грубых тел. Без признания этого невозможна сколько-нибудь [правильная] картина мира.

Теперь о том, когда Ишвара создал мир и сколько лет продолжается [его] существование. Вот что нужно сказать по этому поводу.

Слушайте, братья! Мы можем ответить на этот вопрос, а вы - нет. Потому что одни из вас говорят, что мир создан восемнадцать, другие - тринадцать, третьи - пять веков тому назад; однако нет такого сочинения, в котором [описывалась бы] история мира в вашем понимании. А среди нас, ариев, всегда были образованные люди, знающие, когда [появилось наше] творение. Смотрите! Из этой страны наука пришла во все другие страны, в исторических сочинениях народов всех стран

есть достоверные свидетельства, что наука из Арьяварты распространилась в Египет, оттуда - в Грецию, из Греции - в Европу и так далее. Поэтому, что касается истории науки, то иного мнения быть не может.

Смотрите! Мы, арии, всегда знали из установлений вед, шастр и тому подобных [сочинений], как возникает мир и уничтожается в пралайе, мы знали, что тысяча чатурьюг составляет один день Брахмы и что такое же число юг составляет одну "ночь Брахмы". Тот сотворенный мир, что продолжается сейчас, называется "день Брахмы". Когда же после пралайи на протяжении тысячи чатурьюг исчезает мир, тогда это называется "ночь Брахмы". В одну кальпу укладывается четырнадцать манватар, одна манватара равна 71 чатурьюге. Наша сегодняшняя манватара - манватара Вайвасвата, а до нее было шесть [других] манватар - Сваямбхувах, Сварочиша, Ауттами, Тамас, Райвата и Чакшуша.

Иначе говоря, от начала творения уже прошло 1 960 852 976 лет, и [до распада мира] осталось 2 333 227 024 года. Все это во всех подробностях изложено в исторических сочинениях в нашей стране. Об увеличении и уменьшении каждого года записано и в астрономических трактатах. В календаре, составленном на основе [движения] звезд, тоже все отражено, как подобает, в деталях. То есть [мы в этом мире] существуем так, что один год [до конца творения] уменьшается и один [от начала творения] прибавляется. Все истории Арьяварты пишут об этом, другое мнение не высказывается... Тому же, кто заявит: "Мы такое понимание признать не можем", ответим так: "Никто не может назвать заблуждением то, что записывалось день за днем в исторических сочинениях и в астрономических трактатах и полностью совпадает по содержанию"... А говорящего иначе нужно спросить: "Когда же, по вашему мнению, было начало творения?". Он скажет: "Шесть, семь или восемь тысяч лет [назад]". Но ведь и он говорит [так], основываясь на

собственных книгах, стало быть, и [его суждения] никто не должен считать [истинным], ибо это книжное знание.

Смотрите! Точность нашего летоисчисления подтверждают и данные науки геологии... Поэтому все должны признать правильным наше понимание начала сотворения мира.

Теперь на вопрос, "для чего Ишвара создал мир", дается такой ответ: души и причина [этого] мира вечны по самой своей природе: карма джив и сотворенный мир вечны в вечном потоке [времени]. В пралайю карма джив остается, и тогда Ишвара создает мир и представляет свой справедливый закон, чтобы дживы [могли] вкушать наслаждение и наградить их плодами [действия их кармы]. Ишвара обладает [неограниченным] знанием, силой, милосердием, творческой энергией и тому подобными [качествами]; он создает мир, дабы вкушать плоды [этих атрибутов]. Как глаза нужны, чтобы видеть, а уши, чтобы слышать, так и способность творить мир [существует] ради самого процесса творения. Ишвара создал этот мир, чтобы проявить свои способности, чтобы люди с помощью всех вещей достигали счастья. Такие органы, как глаза и прочее, созданы для того, чтобы дживы приобретали дхарму, артху, каму и мокшу...

Священник Скотт. То, что ограничено пределами, вечным быть не может. [Вы рассматриваете] мир как ограниченный пределами, потому он не может быть вечным. Никакое вещество не может создавать само себя, а Ишвара сотворил мир своей собственной силой. Никто не знает, из какого вещества Ишвара сотворил мир, и пандитджи [Дайянанда] ничего не сказал об этом.

Мавлави Мохаммад Касым: Если [признается], что вещества существуют изначально, тогда нет смысла в признании [существования] Ишвары. И говорить [достоверно] о времени происхождения мира не может никто.

Свами Дайянанда Сарасвати: Уважаемый священник меня не понял. Ведь я говорю, что вечна причина мира, сотворенное же вечным не является. Длина моего тела равна трем с половиной локтям, но это не означает, что [мое тело] было такой же длины до сотворения мира и останется таким же после [его] разрушения; однако атомы, из которых состоит [тело], не подвергаются уничтожению, атомы [тела] распадутся на отдельные атомы и волеются в акашу, а способность их к соединению и разъединению будет всегда им присуща. Глиняный горшок не обладал существованием до того, как был сделан, и перестал существовать после того, как разбился; вместе с тем не исчезла та глина, из которой он был изготовлен, и сохранилось ее качество - вязкость - и в комке глины, ибо [качество] всегда наличествует в глине; точно так же способность к соединению и разъединению всегда присуща атомам. Поэтому понимать нужно так: вечными являются субстанции, из атомов которых создан мир, а произведенные субстанции не являются вечными. Когда я сказал, что вещества могут создавать себя сами, я имел в виду, что Ишвара создал мир из этой причины.

А священника, сказавшего, что "мир сотворен силой", я спрошу: "Что такое сила, представляет ли она собой какой-нибудь предмет или нет?" Тот, кто скажет, что сила является предметом, [должен будет] признать, что она вечна, а тот, кто скажет, что сила предметом не является, [должен будет] признать, что в таком случае из нее нельзя создать никакого предмета...

Отвечая мавлави: [Если согласиться с тем], что причина всех веществ вечна, тогда, безусловно, нужно признать [существование] Ишвары, потому что глина не наделена способностью создавать кувшин из самой себя. То, что служит причиной [мира], не может создавать формы творения, поскольку причина [мира] не наделена знанием того, [как] создавать [мир]. Никакая джива не может его создать. До сих пор никто не создал какой-

нибудь новый предмет. Никто вот не может сделать такую вещь, как мой волос. До сих пор не было и сейчас нет такого человека, который мог бы сотворить из [отдельных] атомов подобную вещь с помощью различных инструментов. Никто не может соединить два, три атома. Отсюда нужно сделать вывод, что это под силу только Парамешвару, который создал весь мир.

Смотрите! Сколькими знаниями нужно обладать, чтобы изготовить один глаз. До сих пор лучшие врачи предпринимают усилия, и все же наше знание о глазе остается неполным. Никому не известно, какими свойствами Ишвара наделил глаз. Поэтому создавать и поддерживать солнце, луну, мир и тому подобное под силу только Ишваре. И только Параматман может распределять среди джив плоды [действия их] кармы, и никто другой. Следовательно, необходимо согласиться с признанием [существования] Ишвары...

Мавлави Мохаммад Касым: Качества бывают двоякого рода: внутренние и внешние. Внутренние присущи самому предмету, внешние [есть результат] воздействия извне. Внутренние [качества], переходя во внешние, тоже приводят к преобразованию [предмета], но они отделены от [той субстанции], качеством которой являются. Отражение солнца также подвергается вращению, когда вращается само солнце, тем не менее [отражение] не есть солнце. Значит, всех нас Ишвара сотворил своим желанием...

Свами Дайянанда Сарасвати, отвечая мавлави: Вы говорите, что мир создан из внутренних качеств Ишвары, но это неверно, ибо качество не может существовать отдельно от субстанции, а субстанция не превращается в качество. Если Ишвара создал мир из свойственных ему качеств, тогда этот мир и есть сам Ишвара. [Коль скоро] вы говорите, что мир создан из внешних качеств, вам придется признать вечность качества и субстанции вне Ишвары. И [если] вы говорите, что мы, люди, созданы желанием, тогда я спрашиваю вас, "что

такое желание - предмет или качество?" [Если] "предмет", то сохраняется [признание] вечности его существования, а тот, кто согласится с тем, что желание есть качество, [должен будет] признать: как нельзя лишь одним желанием сделать горшок, потому что [он] изготавливается из глины, точно так же одним только желанием нельзя сотворить нас, людей.

Священник Скотт: Вы знаете, что Ишвара создал бытие из небытия. Но из каких веществ и каким образом мир сотворен, мы не знаем. Знать это может только Ишвара, но не человек.

Мавлави Мохаммад Касым: Ишвара сотворил мир своим светом.

Свами Дайянанда Сарасвати, отвечая священнику: Вы говорите, что Ишвара создал мир своим волением. Тогда я спрашиваю вас: воление является вечной [сущностью], или же оно было сотворено позднее? [Если] воление вечно, то нужно признать, что оно существует в форме субстанции и она-то является вечной причиной мира.

Свами Дайянанда Сарасвати, отвечая мавлави: Вы говорите "светом". Никакую субстанцию нельзя сотворить светом. Но свет может сделать [наличествующую] субстанцию видимой, и этот светозарный [владыка] не может существовать отдельно от вещества. Нельзя сконструировать [убедительную] картину мира, не соглашаясь с суждением о пракрити как вечной причине мира. Мы тоже не признаем творение мира вечным, но то, из чего творение создано, считаем его вечной причиной.

Индиец-христианин: Все творение было вечным в теле Ишвары, он создал мир из своего тела. [Если раньше] в теле Ишвары оно было безначальным, то теперь Ишвара [стал наделяться] ограничениями.

Свами Дайянанда Сарасвати: Когда все творение находилось в теле Ишвары, тогда оно и было безначальным: [творение] приобрело ограничение после сотворения его из безначальных сущностей. То есть все это из

них - длинное, короткое, большое, малое и тому подобное - создал Ишвара. Поэтому не Ишвара, а сотворенный мир стал ограниченным...

В час дня все собрались снова, обсудили темы дискуссии и решили, поскольку вопросов много, а времени для их обсуждения недостаточно, рассмотреть только вопрос о спасении...

Свами Дайянанда Сарасвати: Мы называем спасением пребывание в вечном блаженстве, наступающем после освобождения, то есть спасение от всех страданий, которые существуют в мире, и достижение Сат Чит Ананды Парамешвары; невозвращение в мир смертей и рождений и тому подобного и в океан страданий. Вот что такое спасение. Как его можно достигнуть? Первая ступень к этому - праведное поведение, оно должно показать, что праведная душа связана с Парамешварой... Например, кто-нибудь совершил кражу, а правитель схватил его за руку и спросил: "Ты украл или нет?" Человек говорит: "Нет, я не воровал", но душа его говорит: "Да, я совершил кражу". Когда кто-нибудь желает солгать, Парамешвара, обитающий в нем, предостерегает: "Не поступай так, это плохо", [Парамешвара] пробуждает чувство стыда, сомнения, страха и тому подобные в душе человека. Когда же [он] творит доброе дело, [Парамешвара] наполняет его душу блаженством, побуждает [человека] к такому поступку. От исполнения благого деяния душа приобретает бесстрашие и убагловорение... Человек, поступающий недолжным образом, ослушивающийся установлений Параматмана, никогда и никаким путем не достигнет спасения. Его называют демоном, злодеем, дайтеей и низким человеком. Тому имеется достоверное доказательство в ведах: "Тех, кто губит свою душу, нарушает установления Параматмана, ведет речи, противоречащие тому знанию, которым наделены их души, тех называют асурами, ракшасами, злодеями, грешниками, низкими людьми и тому подобными [недостойными людьми]".

Пути достижения спасения таковы: 1) праведное поведение; 2) приобретение знаний и защита истины, постигнутой освоением ведийского знания, то есть знания, данного Ишварой; 3) общество знающих; 4) очищение ума, индрий и души от заблуждения с помощью йогических упражнений, укрепление в истине и приращение знаний; 5) прославление Парамешвары, то есть его качеств; размышление о качествах Парамешвары; 6) молитвы Богу...

Парамешвара, исполненный милосердия, дарит пребывание в блаженстве от близости с ним той душе, которая чистым умом, жизненной энергией и всеми силами прославляет Парамешвару... Парамешвара своей ничем не ограниченной силой возносит дживу и навсегда оставляет ее подле себя, освобождает от всех видов страданий, если он видит, что праведная душа стремится к милосердному Парамешваре...

Священник Скотт: Пандитджи сказал, что спасение - это прекращение всех страданий, я же говорю, что освобождение есть спасение от всех грехов и достижение рая. Суть в том, что Ишвара создал Адама чистым, но дьявол хитростью ввел его в грех, поэтому [человек] стал вечным грешником. Как часовщик мастерит часы, а потом они идут сами, так же и человек - [он] грешит из-за своего желания: совершив [грех], он своими собственными [силами] не может достигнуть освобождения, не может спастись от грехов. И невозможно достигнуть освобождения без веры в могущественного Иисуса. Индусы говорят: "Кали-юга портит людей, поэтому они не могут достигнуть спасения". Но они смогут спастись, если поверят в Иисуса. В какую бы страну ни приходил Иисус Христос, то есть куда бы ни приходило его учение, там люди спасались от греха. Смотрите, где еще сейчас [отмечается] рост благих и хороших качеств, кроме как у христиан? Я приведу вам пример: в Англии жил один человек... Он пьянствовал, воровал и творил другие дурные дела, а когда поверил в Иисуса Христа,

освободился от всего дурного. И я сам, поверив в Иисуса Христа, достиг освобождения и спасения от всех дурных поступков. Освобождение невозможно достигнуть поведением, противоречащим заповедям Иисуса. Поэтому всем нужно поверить в Иисуса Христа, только так можно достигнуть освобождения и никак иначе.

Мавлави Мохаммад Касым: Мы не можем согласиться с тем, что названные пандитомджи пути освобождения ведут к нему, потому что [освобождение есть] желание Ишвары, он дает освобождение тому, кому желает [его дать], и не приносит [освобождения], если не желает. Подобно правителю, отпускающему того, с чьим преступлением он примирился, и заковывающему в кандалы того, чьим [преступлением] он недоволен. Он делает то, что хочет, поступает в соответствии со своими желаниями. Нам не под силу знать, что будет делать Ишвара. Но властителю нужно верить. Наш пророк - наш сегодняшний властелин, освобождение достигается лишь через веру в него... Освобождение зависит только от него.

Свами Дайянанда Сарасвати, отвечая священнику: Когда вы говорили, что освобождение есть "спасение от грехов", а не "освобождение от страданий", вы не поняли сути того, что я сказал. Потому что немногим раньше я сказал, что "пути к освобождению" включают в себя освобождение, избавление от всех грехов и несправедливых деяний. Плод дурных деяний называется "страданием", то есть, если [вы] совершаете грех, [вы] и не можете спастись от страдания...

Второе: Вы говорите, что Ишвара сотворил Адама чистым, но дьявол ввел его в грех, и потому потомки [Адама] - грешники. Это не так, ибо Ишвару мы считаем всемогущим. Если же дьявол совращает Адама, сотворенного чистым и безгрешным, и нарушает сложившийся порядок во владениях Ишвары, то, значит, такой Ишвара вовсе не всемогущ. То, что сотворено Ишварой, никто не может погубить. Само [суждение] о том, что со-

грешил один Адам, а все его потомки стали [считаться] грешными, ошибочно: так не должно быть. Тот, кто согрешил, тот и заслуживает страдания, никто другой страдать [за него] не может. Ни один образованный человек [с вами] не согласится. Смотрите! Только от Адама и Евы не мог появиться весь [человеческий] род, ведь супружество брата и сестры - большой грех. Поэтому нужно согласиться с таким [пониманием] - в начале творения Парамешвара создал много мужчин и много женщин.

Если вы говорите, что дьявол ввел всех в грех, то я спрашиваю вас: "Кто же ввел в грех его самого?". Если вы ответите, что дьявол сам себя ввел в грех, то, значит, и все души могут сами себя ввести в грех, тогда бессмысленно утверждать, что это сделал дьявол. Если же вы скажете, что дьявола ввел в грех кто-то иной, то [я отвечу]: ведь никто, кроме Ишвары, не [мог] ввести его в грех. А если сам Ишвара ввел всех в грех, то, согласно вашему пониманию, не остается никого, кто мог бы даровать [людям] освобождение, и никого, кто мог бы освобождение получать. Ибо если Параматман вводит в грех, то он не может быть избавителем от греха. Это противоречит природе Параматмана, потому что он является хранителем справедливости и творцом благих дел, он улаживает благими деяниями. Он не приносит [людям] страдание и не вводит их в грех.

Смотрите! Удивительно, что дьявол устроил такое смятение во владении Ишвары, и Ишвара не наказал его, не предал смерти, не бросил в тюрьму; это [показывает], что Параматман слаб, это говорит о том, что Параматман сам хотел, чтобы произошло возвращение. Потому [правильное понимание] не таково... До тех пор, пока те, кто признает дьявола, не откажутся от этого, они не смогут спастись от греха, поскольку рассуждают так: сами мы не грешники, это дьявол совратил Адама и его потомство, а Параматман ради спасения потомства Адама поднял на крест своего единственного

сына, чего же нам тогда бояться? Он простит своей милостью наш маленький грех, потому что мы верим в Иисуса Христа, которому [Параматман] дал рождение ради нашего избавления от грехов. Вот почему те, кто верит в это, никогда не смогут освободиться от грехов.

Вы правильно привели пример с часами: каждый свободен в своих действиях, но заповеди Ишвары состоят в том, чтобы исполнять благие дела, а не дурные. Но вы неправы, говоря, что освобождение - это достижение рая и человек не может [самостоятельно] достигнуть освобождения, избавившись от грехов, ибо человеку, соvrащенному дьяволом, это не под силу. Потому что человек свободен... и, избавившись от пороков, вы можете милостью Параматмана достигнуть освобождения. И еще: Адам был изгнан из рая за то, что вкусил плод: если в этом состоит его грех и он был за него изгнан, то спрашиваю вас, стремящихся в этот рай: "Что вы там будете есть? Не будет ли это грехом? Не будете ли вы изгнаны из рая?" Поэтому ваше [понимание] нельзя признать правильным.

Ишвара в вашем понимании подобен человеку, то есть раз человек не наделен всеведением, вашего Параматмана [следует] признать таким же: оттого-то вы говорите о пророке и о свидетельстве. Но тогда уничтожается божественность Ишвары. А он всеведущ и потому не нуждается ни в пророке, ни в свидетельстве. Ему не нужен ничей совет, совет нужен для незнающих. Смотрите! По-вашему, получается, что Параматман несвободен, ибо без свидетельства или совета Иисуса Христа он никого не может наградить освобождением и сам ничего не ведает. В вашем понимании, знание Параматмана ограничено, значит, он никак не может быть всеильным и всеведущим. Смотрите! Если он справедлив, то не может творить несправедливость из-за какого-нибудь совета или неискренних молитв, а если же он действует иначе, значит, его нельзя считать справедливым.

Когда вы говорите, что во владениях Ишвары есть ангелы, вы тем самым приписываете Ишваре много слабостей. Потому что [если это так], то Ишвара не является всепроникающим, ведь всепроникающий не наделен телом... Из этого непреложно следует, что он не обладает всемогуществом. Знание того, кто наделен телом, ограничено... И тогда нужно признать, что он подвержен смерти и рождению. Нельзя никак согласиться с вашим пониманием, что "Ишвара находится в одном месте, а ангелы пребывают в его владениях". Иначе получается, что природа Ишвары ограничена...

То, что священник сказал про кали-югу, неверно, ибо мы, арии, понимаем кали-югу иначе. Доказательство тому есть в "Айттарейя-брахмане": тот человек, что всегда творит адхарму и только на словах следует дхарме, тот в кали-юге; тот, кто творит дхарму и адхарму поровну, - тот в двапара-юге; творящий одну часть адхармы и три части дхармы - в трета-юге; тот же, кто творит дхарму постоянно, - в сатья-юге.

Не зная этого, нельзя говорить истинно, потому что [суть в том], что творящий дурные дела никогда не может избавиться от страданий, тот же, кто говорит, что творит благие дела, может освободиться от страданий, в какой бы стране он ни жил.

Может или не может Ишвара дать освобождение своим почитателям, если они не верят в Иисуса Христа? Он может даровать спасение своим почитателям разными способами, никакие пророки ему не нужны... Да, поистине это так; когда в какой-нибудь стране Высший Пуруша, Параматман, открывает свое учение, люди освобождаются там от грехов, возрастает счастье, и [люди] становятся лучше. Это означает улучшение всего человеческого мира, в таком вероучении нет корысти. Смотрите! Арии были первыми [в мире], получившими поучение [Ишвары], и в те [давние] времена они самосовершенствовались. По самым разным причинам знание этого божественного поучения сейчас уменьшилось, но это [не

означает], что появились недостатки в самом арийском учении, оно продолжает существовать от самого начала творения и до наших дней; учение во многом не ухудшилось. Смотрите! споры между христианскими и мусульманскими общинами длятся на протяжении 1500 или 1800 лет, и в сравнении с этим то изменение к худшему, что наблюдается в учении ариев за 1 360 852 976 лет, незначительно. Изменения же к лучшему ваших единоверцев происходят совсем не из-за самого учения, а из-за парламента и тому подобных учреждений, если не было бы их, то само вероучение не привело бы к улучшению...

Отвечая мавлави: Неверно утверждать, что Ишвара делает то, что пожелает: он обладает всей полнотой знания и всегда следует высшей справедливости, а потому беспристрастен. Об Ишваре нельзя сказать: "Он делает то, что хочет", ибо это означает, что он способен сотворить и недоброе деяние, то есть от исполнения его желания может появиться зло. Ишвара приносит освобождение тому, кто [сам] творит свое освобождение. Он никому не дает освобождение без того, чтобы человек не сотворил его сам. Причина этого в том, что Ишвара не бывает несправедливым. [Если согласиться с тем], что Ишвара дарует счастье или страдание тому, кому сам пожелает, то надо будет приписать Ишваре несправедливость и другие пороки. Он никогда не поступает так. Как светить и обжигать заложено в природе огня и огонь не может проявить себя иначе, точно также и Параматман не может поступать пристрастно, поскольку это противоречит его природе как справедливого.

Только Парамешвара испокон веков дарует спасение и никто иной. Ошибочно думать, что кроме него существует кто-либо еще. Нельзя будет достигнуть освобождения, если верить в существование какого-либо второго [Бога], потому что [если признать], что Ишвара нуждается в чьей-либо помощи для дарования [людям] освобождения или же приносит освобождение в зависи-

мости от того, что ему кто-нибудь скажет, то [следует] признать, что Ишвара не свободен в даровании освобождения и, значит, не может быть Ишварой... Меня очень удивляет [суждение] о лишенной жизни Параматмане и приравниваемых к нему пророках, которые [якобы] могут давать людям освобождение... Парамешвара сам может даровать освобождение тому праведнику, который обеспечил себе освобождение собственными деяниями, [Ишвара] не нуждается в помощи. Помощь нужна человеку... [Ишвару] не убогочинит не-истинным, он [не таков], чтобы, убогочинившись не-истинным, творить несправедливость. Он всегда [обладает] истинной дхармой и истинной справедливостью и, преисполненный любви к своим почитателям, дарует им сообразно [их заслугам] освобождение, навечно оставляет их в вечном блаженстве, избавив их от страданий. В этом нет никаких сомнений.

Так прошло четыре часа... Мавлави сказал, что наступило время намаза. Священник Скотт сказал Свами [Дайянанда]: "Нам надо поговорить наедине", - и они удалились... Несколько человек поднялись, поскольку встреча закончилась... [Свами Дайянанда] подошел к своей палатке и начал снова говорить о примирении вероучений. В тот же вечер к нему явились священник Скотт и другие священники. Свамиджи вынес стулья, усадил гостей со всем почетом и сел сам. Беседа началась...

Summary

In her book *A World of Vedic Truths. The Life and Teaching of Swami Dayananda O.V.Mezentseva* looks at world conception and activities of Dayananda Saraswati (1824-1883), a prominent reformer of Hinduism and the founder of the "Arya Samaj" society.

An analysis of his heritage based on the sources written in Sanskrit and Hindi shows that central to his reformist aspirations was the conviction that it was essential to "purify" Hinduism of the later accreditations and to recover the purity of the ancient religious doctrine. By this Dayananda explained his struggle against sectarian disunity, idolatry, polytheism, his negative attitude to the role of priests posing as all but exclusive mediators between man and God, and his renunciation of pilgrimage and lavish rituals. He extensively criticized the two of the more prominent and influential trends of the Vedanta, namely Advaita and Vishisht-Advaita, which furnished the bedrock foundation of Hinduism in his time. His criticism did not signify a repudiation of the traditional religious-philosophical heritage; on the contrary, guided by the goal of cementing society and the need to provide the rallying spiritual guideposts, the reformer proclaimed six "correctly understood" darshanas, mutually complementary and not contradictory. This enabled him to blend together some of the elements of Vedanta, Sankhya and Vaisheshika into a distinct teaching which he named "Traitavada" (treating of that is known as the triplicity or triad, namely of Brahman, Jiva and Prakriti or God, the soul and the matter). He suggested largely new solutions to world-outlook problems in attempting to furnish answers to such eternal questions as: What is the real-life world? How does man cognize the world and how does he act?

The inquiry into Dayananda's teaching is conducted against the background of his reformist activities in the time of a nascent conflict between medieval consciousness and India's new social realities in the 19th century. The examination of Dayananda's ontological position leads the author to the conclusion that in postulating the existence of the three independent and coexisting entities or essences (Brahman, Jiva and Prakriti), he above all sought to find a theoretical explanation for his repudiation of Advaita whereby Brahman is the sole reality, the material and efficient cause of the world. Traitavada absorbed the rationalistic elements of realistic systems (Sankhya and Vaisheshika), and the world is regarded by it as existing objectively. By repudiating the supertheism of Advaita and embracing the theism of Vaisheshika, the reformer thus also "invalidated" the basing of Mayavada, the Advaita teaching about the three levels of being, and did away with the opposition of the spiritual world to the temporal world of multiplicity of things and phenomena.

Swami Dayananda was dissatisfied with the meaning emerging from the interpretation of the man-God relationship made by both trends of the Vedanta. In his Traitavada, this relationship is different: the soul and God are eternal, distinct and independent essences or entities possessing a number of common characteristics (purity, eternity), but they are not identical (as in Advaita), the soul is not part of God (as in Vishishta-Advaita). An important result of this interpretation of the man-God relationship in Traitavada is the evolvement of world-outlook and theoretical foundations for understanding the place of man in the world. It was through new solutions to general ontological questions that the reformer's guidelines constituting his approach to the problems of man's being, markedly different from the classical Vedanta approach, were eventually realized. Solutions to problems of ethical and social order, in many respects new, follow from his view of the world.

According to Traitavada man is endowed with free will, he is absolutely free in his actions and deeds but he bears re-

sponsibility for whatever he has done. The reformer is convinced that God created the world exclusively for man. In answering the questions as to whether the destiny of an individual endowed with free will is determined by his own deeds and whether the assumption of God, the supreme ruler of the world, is necessary in principle, Dayananda furnishes solutions deriving from a merger of Mimamsa, Sankhya and Vaisheshika. From the first two darshanas he derives the tenet whereby one takes the consequences or rather fruits of his deeds, and this is an unalterable process which it is beyond the power of anything or anyone to violate or change; simultaneously, the reformer invokes a postulate, drawn from the Nyaya-Vaisheshika, whereby God, as the world's supreme ruler, "supervises" the law of retribution and reward. Traitavada had a set of possibilities different from those of Advaita and Vishishta-Advaita: Dayananda regarded man as an subject of cognition and action: the concept of activity of the individual has become central to this teaching. The essence of Dayananda's opposition to the two leading trends of the Vedanta is seen by the author in that he proposed a kind of turn away from the mystical self-realisation on the basis of one's inner experience (as in Advaita) or acquisition of salvation "by the grace of God" (as in Vishishta-Advaita), towards a world interpretation whereby it is only the individual's direct activity in the present time that brings him closer to Brahman.

It is important to note that by elevating man's intellectual aspirations, Dayananda sought to combine the demand for science (mainly implying Western scientific advances) with the values of Hindu tradition. Widely known are his theses such as "the Vedas are in perfect accord with science", "the Vedas are the source of all knowledge". On the other hand, he called into question the infallibility, uniqueness and exclusiveness of Shruti; he put forward the reason and consciousness of man as a thinking and moral creature, as a principal criterion in the interpretation of particular sacred writings as "God's word". Moreover, the reformer proclaimed that it is

the material and technical "mastering" of the world and the placing of natural science in its service that would open the path towards salvation. In his Traitavada the sources for cognizing Brahman and those for cognizing the natural world are fused together. Realisation of man's potentialities and his drawing closer to God do not imply for him disregard for the social system under which he lives, reposing on the thesis of incompatibility of "true" knowledge with knowledge of empirical world (as in Advaita). Nor should man live a life of recluse and cultivate selflessness and a total absorption in God. He must transform and perfect contemporary society. Dayananda did not conceive of his teaching as a doctrine divorced from the real socio-practical needs of man, and he affirmed the ideal of an active individual aware of his responsibility for all processes unfolding in the world. The willpower, abilities and altitudes, and personal interests of every individual should be aimed at the perfection of social life, winning of independence, purification of Hinduism, democratization of the system, etc.

The author puts in doubt the view that Dayananda's teaching were the embryo of the ideology of "Hindu communalism". Dayananda subjected to criticism (from rationalistic positions) the four religious systems: Puranism (this was his term for traditional Hinduism), Jainism, Christianity and Islam seeking to demonstrate the discrepancy of their theory and practice with the norms of morality, the principles of logical reasoning and information and findings constituting scientific knowledge. He proceeded from the assumption that his teaching were God's word "correctly understood", originally set forth in the Vedas but later subjected to significant distortions. Although criticisms of Islam occupied an insignificant place in his constructs the very intention of exposing "weak points" in religious systems in conditions of a multiconfessional country was fraught with certain complication. Nevertheless, it would be wrong to tie up the name of Dayananda with the idea of superiority of the Hindu on the basis of which the ideology of communalism was developed later. Speaking

of the "Aryan community" in ancient times the reformer repeated, in reverse, the Christian thesis that "there exist neither a Hellene, nor an Israelite" implying that the "Aryan world" comprised all collectives of the ancient world irrespective of race. His attempt to rationally demonstrate the verity of a particular teaching served as a warning to subsequent generations of reformers.

Thus, in expounding his world-view Dayananda attempted to revise the picture of the world and of man's place in it that had found expression in the classical darshanas but was no longer consistent with the processes unfolding in India in the 19th century.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава первая. "Я хочу познать йогу и достигнуть освобождения"	15
Глава вторая. "Мир скован цепями предрассудков и неведения"	39
Глава третья. "Веды - источник всякого знания"	72
Глава четвертая. "Освобожденный приближается к Брахману"	97
Глава пятая. "Все религии зародились в Арьяварте"	146
Глава шестая. "Свое правление лучше всего"	176
Заключение	205
Краткая библиография	209
Приложение. Дискуссия об истинной вере	213
Summary	233

Научное издание

МЕЗЕНЦЕВА Ольга Васильевна

**МИР ВЕДИЙСКИХ ИСТИН. ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ
СВАМИ ДАЙЯНАНДЫ**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Редактор *Л.Ш.Фридман*
Художник *И.А.Клейменова, В.К.Кузнецов*
Корректор *Н.П.Юрченко*

Лицензия ЛР №020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.04.94.
Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печл. 7,43. Уч.-издл. 11,48. Тираж 500 экз. Заказ № 024.

Оригинал-макет подготовлен к печати
в Институте философии РАН
119842, Москва, Волконка, 14.
Оператор *М.В.Лескинен*
Программист *М.В.Лескинен*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волконка, 14