

Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии

Аннотация: Бенгальский проповедник Рамакришна Парамахамса (1836–1886) рассматривается в статье как феномен религиозно одарённой личности, которая от веры и уникального мистического опыта пришла к обоснованию особой неортодоксальной и соотнесённой с современностью интерпретации индуизма. Феномен Рамакришны рассмотрен в контексте трансформации традиционного общества в колониальной Индии в периферии – в Бенгалии, где веками существовала неортодоксальная интерпретация дхармы и вместе с тем сложилось пространство диалога Запада и Индии в Калькутте. Исследование основано на методе герменевтического анализа речений и бесед Рамакришны в общекультурном контексте интеллектуальных исканий эпохи Бенгальского Ренессанса. В статье показано, что созданный Рамакришной образ индуизма как религии, ведущей всех адептов разными путями к единому Богу, согласовывает ортодоксальные и неортодоксальные, брахманистские и «народные» пласты веры и становится основой развития неоиндуизма как течения мысли и религиозной практики в конце XIX – первой половине XX вв.

Annotation: The article presents the Bengali prophet Ramakrishna Paramahansa (1836–1886) as a phenomenon of a religiously gifted personality, which from his faith and unique mystical experience came to found a particularly heterodox and contemporary reinterpretation of Hinduism. The phenomenon of Ramakrishna is accordingly placed in its context of the transformation of the traditional society in colonial India, and in the peripheries – Bengal, where existed for centuries an heterodox interpretation of dharma and thus concurrently formed a space of dialogue between the West and India in Calcutta. The research is based on the hermeneutical analysis method of the sayings of and conversations with Ramakrishna in a general cultural context of the intellectual pursuits during the period of the Bengal Renaissance. The article shows that the image of Hinduism as a religion by Ramakrishna, leading all followers on different paths towards the single God, reconciles orthodox and heterodox, Brahmanic and “popular” beliefs and becomes the basis for the development of neo-Hinduism as a way of thinking and a religious practice at the turn of the XXth century.

Ключевые слова: история неоиндуизма, образ индуизма, Бенгальское Возрождение, традиционный проповедник, вайшнавизм, религиозный опыт, неортодоксальность, пути богопостижения, джняна, карма, бхакти, религиозная этика.

Key Words: history of neo-Hinduism, image of Hinduism, the Bengal Renaissance, traditional prophet, Vaishnavism, religious experience, heterodoxy, paths towards God, Jnana, Karma, Bhakti, religious ethics.

Генезис неоиндуизма в Бенгалии и – шире – в Индии относится к 1870–1880 гг. и тесно связан с ростом этнофильских и патриотических настроений в бенгальских интеллектуальных элитах, стремившихся соотнести свои универсалистские представления о духовной жизни с реальностью религиозной жизни соотечественников. Неоиндуизм в этот период формируется в виде направления мысли, имеющего целью гуманистическое обоснование ценностей индуизма как религии и социальной организации перед лицом других религий и социокультурных ценностей. Обосновывают эти ценности адогматически мыслящие представители разных варн и каст (в основном – брахманы *рафхия* и *барендра*, а также каст *каятха* и *вайдыя*), глубоко вовлеченные в процесс социальной модернизации и интеллектуального диалога с Западом. За-

тем неоиндуизм оформляется как духовное движение, в которое вовлекаются и представители индийской интеллигенции, и представители других стран и культурных ареалов, – явление, для традиционного индуизма немислимое. Первым ярчайшим основоположником неоиндуизма стал Свами Вивекананда (1863–1902), обративший свою проповедь как к соотечественникам, так и к зарубежной аудитории. В этом смысле неоиндуизм – продукт модернизирующейся Индии, озабоченной сохранением своего неповторимого духовного и культурного облика, и один из результатов духовного поиска и интеллектуального творчества элит в контексте урбанистической культуры.

Бенгальская версия неоиндуизма в поздних трудах Бонкимчондро Чоттопаддхя и в учении Вивекананды, трудах о духовном возрождении раннего Ауробиндо Гхоша – это один из множе-

ства результатов деятельности «творческого меньшинства» (А. Бергсон) эпохи Бенгальского Ренессанса¹ XIX – 1-й трети XX вв. Вместе с тем я склонна отличать неоиндуизм от движения Брахмо Самаджа, основанного Раммоханом Раем в 1828 г., как религиозно-реформаторского общества. Брахмоизм – это идеальный монотеистический образ индуизма, ориентированный на освобождение от брахманского авторитета и догматики и преодоление ряда социально-религиозных установлений как антигуманных наслоений над чистым теизмом, который заповедан Упанишадами. А в генезисе неоиндуизма не последнюю роль сыграло известное разочарование в идеях и ценностях Брахмо Самаджа у части молодых интеллигентов 1880–1890 гг. И если у истоков брахмоизма стоял философ и реформатор Раммохан Рай, то у истоков неоиндуизма находится вполне традиционная на первый взгляд личность бенгальского святого, проповедника и, по сути, вероучителя Рамакришны Парамахамсы (1836–1886).

Феномен Рамакришны, вполне адекватный для традиционного общества Индийского субконтинента и в целом находящийся в русле неортодоксальной интерпретации дхармы², уникален и для места, и для времени, в котором он жил и проповедовал. В эпоху Бенгальского Ренессанса Рамакришна – в силу традиционности своего статуса, занятий и происхождения – стоял в стороне от культурных движений, но оказал серьезное воздействие на умонастроения и деятельность бенгальских интеллектуалов.

Не останавливаясь на биографии³ и всех аспектах его проповеди, я предлагаю рассмотреть феномен Рамакришны как религиозно одаренной личности, от веры и уникального мистического опыта пришедшей к обоснованию особой интерпретации индуизма, которая легла в основу бенгальской версии неоиндуизма. Методом представления своих идей Рамакришна

избрал вполне традиционную и доступную любой аудитории форму притчи и ее толкования.

Для понимания феномена Рамакришны важно учесть социокультурный контекст его жизни и учения – колониальную Бенгалию. Исторически она находилась на самой дальней периферии традиционного общества, интегрированного брахманическим порядком⁴, и доарийские верования, существовавшие до прихода брахманизма в этом восточном регионе, вошли в систему религий в виде шактизма, культа Кали-Дурги и тантры. Как периферия Бенгалия была открыта инорелигиозным влияниям – буддизму, позже – исламу, но упорно хранила и воспроизводила свои традиционные культы. Эта периферийность делала Бенгалию регионом, в котором сосуществовали и уживались друг с другом разнообразные верования и культы, между которыми не было жестких границ. Здесь веками существовала и традиция неортодоксальной интерпретации *дхармы*, особенно проявившаяся в бенгальском вишнуизме Кришны Чайтаньи⁵.

Периферийность Бенгалии по отношению к традиционному обществу и Могольской империи сыграла немалую историческую роль в установлении в регионе в XVIII в. британского колониального правления, строительстве колониального «окна в Европу» – Калькутты и начале процесса социокультурной модернизации в городах. «Космополитическая» Калькутта, вполне связанная с бенгальской сельской традиционной периферией, но отдаленная от традиционных религиозных центров с ортодоксальными настроениями⁶, была идеальной средой для приложения усилий христианских миссионеров, с одной стороны, и бенгальских реформаторов – с другой. И в Калькутте же находился традиционный паломнический культовый центр – Калигхат.

Бенгальская социокультурная среда – ключ к пониманию уникальности Рамакришны. Рожденный в сельской Бенгалии в деревне Камарпукур в семье бедного благочестивого брахмана Кхудирама Чоттопадхья, мальчик Гададхар получил начальное образование, традиционное воспитание и брахманское посвящение (*упанайану*) и уже в дет-

¹ См., например, об этой эпохе: **Dasgupta Subrata**. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012; Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.

² Здесь я следую концепции Ш. Н. Эйзенштадта, предлагающего различать в любой религиозной традиции ортодоксальные и неортодоксальные пласты, которые, конкурируя друг с другом, обуславливают динамику цивилизаций [Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India. Ed by S. N. Eisenstadt etc. Berlin, etc.: Mouton, 1984 С. 1-3].

³ См., например: Рамакришна: Биография в фотографиях. М., 2004; Ишервуд К. Рамакришна и его ученики / Пер. с англ. М. Салганик. М., 1997; Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды / Пер. с франц. М., 1991.

⁴ См.: Успенская Е. Н. Антропология индийской касты. СПб., 2010. С. 130-160.

⁵ См.: Ватман С. И. Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005.

⁶ Показательно, что Рани Рашмони, построившая храм Кали в Дакшинешваре, где стал жрецом Рамакришна, имела видение богини в ночь перед началом своего паломничества в Бенарес. Богиня повелела ей отказаться от паломничества и построить ей храм близ Калькутты [Ишервуд К. Рамакришна и его ученики. С. 47-48].

стве проявил мистическую одаренность. В годы его взросления (1830–1940) в Калькутте активно росли и развивались брахмоистское и младобенгальское движения, которые даже отдаленно не затрагивали жизнь бенгальской деревни. В 1852 г. старший брат взял его с собой в Калькутту, где Гададхар стал его помощником, а в 1856-м согласился стать жрецом храма Кали в Дакшинешваре, который построила богатая шудра Рани Рашмони.

С периода служения Рамакришны в храме Кали началась череда его мистических созерцаний божеств (Кали, Шивы и др.), состояний *самадхи*, практик тантры и йоги в русле традиционного индуизма. Это был *первый слой* его религиозного опыта, причем в личностном пути мистик прошел эволюцию, которая в истории была пройдена и сохранена его обществом – от добрахманического культа Кали к вишнуитскому бхакти и постижению адвайта-веданты⁷ и Брахмана. *Вторым слоем* было мистическое постижение содержания других религий – ислама, христианства, буддизма – и признание их равной истинности. Другие религии выступают для Рамакришны как источник вдохновения и мистического опыта и как равнозначные пути богопознания и богопочитания. Через свой уникальный опыт Рамакришна выстроил диалог религий и богослужебных практик. Не являясь субъектом межрелигиозного диалога, как его калькуттские современники-интеллектуалы, Рамакришна прошел сходный путь поиска, но больше в эмоциональной, нежели в интеллектуальной области, движимый любовью к Богу.

Богатейший мистический опыт сочетался с личностными особенностями Рамакришны – отвращением к мирской жизни (и фактическое безбрачие с почитанием своей супруги Шороды Деби как Божественной Матери), адогматическим мышлением во всех вопросах, аскетизмом, развитым эстетическим чувством, развитой интуицией, а также индифферентностью к социальным, в т. ч. кастовым, различиям и правилам⁸.

⁷ Одна из классических индийских философских школ веданта имеет три наиболее влиятельных варианта, различающихся трактовками соотношения Абсолюта (Брахмана) и души (атмана) в мире: адвайта-веданту, признающую Брахмана как единственную подлинную реальность, вишишта-адвайту, считающую индивидуальные души (дживы) частицами Брахмана, и двайта-веданту, обосновывающую независимое от Брахмана существование индивидуальных душ.

⁸ Это объяснялось как фактической жизнью саньяси, для которого не действуют правила и запреты кастовой системы, так и собственной позицией в отношении каст. Общеизвестен случай, когда Рамакришна ночью подмел своими волосами пол в хижине неприкасаемого.

В результате Рамакришна стал вероучителем, обращаясь к широкой аудитории – безотносительно к социальным и религиозным характеристикам. Однако очевидно дифференцированное отношение Рамакришны к разным группам в его аудитории – оно происходило из условного деления людей на *мануша* («люди лишь по названию», помешанные на вожделинии и золоте (*камини-канчан*) и *ман-хунши* («знающие люди, жаждущие Бога, истины, свободы»)⁹. Исполненный любви ко всем приходящим к нему посетителям, он был способен жестко раскритиковать любого, в ком замечал малейшие признаки привязанности к жизненным благам. Так, Рамакришна заявил лидеру Шадхарон Брахмо Самаджа Шибонатху Шастри: «Сам ты днями и ночами думаешь о всевозможных материальных вещах и при этом считаешь себя в здравом уме, в то время как я... кажусь тебе сумасшедшим»¹⁰. Одновременно Рамакришна мог высоко оценить реформаторские труды агностиков за их любовь к Богу через созидание добра людям – как сделал это при встрече с Ишшорчондро Бидешагором: «Вы даете бесплатное воспитание и образование детям и делаете добрые дела, это хорошо. Тот, кто делает добрые дела из любви, не ища результатов, достигает Бога»¹¹. Очевидно воздействие на Рамакришну его наблюдений за людьми и городским обществом Калькутты с его современными ориентациями на благополучие, жизненный успех, прибыльную предпринимательскую деятельность и тому подобные черты современности. «Люди Калькутты, которые приходят в Храм Матери Кали в Дакшинешваре в эти дни, делают это скорее как туристы, а не как паломники, – замечал Рамакришна. – Когда в комнате, где друзья беседуют о Божественной Любви, появляются эти лица, я постоянно заключаю, что им недостает пламенного влечения к Богу, которое только и открывает духовный путь. Тогда я мягко внушаю им: “Пожалуйста, выйдите и насладитесь архитектурой храма”»¹².

Потому поучения Рамакришны во всей его аудитории слышат только те, кто к этому расположен. По сути, проповедник сам выбирает уровень и глубину общения с представителями разных групп. С одной стороны, у него были преданные ученики из числа верующих из тра-

⁹ Поучения Шри Рамакришны. СПб., 1995. С. 148.

¹⁰ Цит. по: Рамакришна: Биография в фотографиях. С. 62.

¹¹ The Gospel of Sri Ramakrishna / Transl. into English with an introduction by Nikhilananda. N. Y., 1988. P. 150-151.

¹² Hixon L. Meetings with Ramakrishna. Delhi, 2011. С. 39-40.

диционных слоев, но с другой – он сознательно обращал проповедь к элитам Калькутты.

Проповедь Рамакришны развертывается с конца 1870-х по 1886 г. – время, когда бенгальские интеллектуалы особенно интенсивно размышляют о судьбе своей страны, о состоянии и положении народа, о культуре и религиях Индии. Процесс «открытия Индии» начавшийся в деятельности брахмоистов и младобенгальцев, расширяется и углубляется после 1857 г., и особенно после «восстания индиго», когда интеллектуалы осознали глубину страданий социальных низов (прежде всего крестьянства) и одновременно оказались во власти пробуждающихся патриотических чувств в отношении своей страны – культуры, языка и истории. К моменту появления Рамакришны в качестве вероучителя и проповедника на исторической сцене Калькутты наметился кризис и в брахмоистском движении: о нарастании в нем противоречий свидетельствовали два раскола в Брахмо Самадже, вызванные деятельностью и идеями Кешобчондро Сена. Противоречие первое заключалось в элитарной ориентированности этического монотеизма, довольно отчетливо противостоявшего всему многообразию духовных практик индуизма. Второе противоречие было связано с сочетанием веры и интеллектуального познания в религиозной практике Брахмо Самаджа. У его лидеров первичен был опыт веры, затем обоснованный философствованием («веруя, не могу не мыслить» – так можно обозначить их опыт), а у групп брахмоистов интеллектуальные размышления нередко преобладали над верой и вытесняли духовно-эмоциональные переживания, столь органичные для индийских религиозных традиций (как ортодоксальных, так и неортодоксальных). Кешобчондро Сен пытался преодолеть это противоречие и ввести пение (*санкиртон*) и шествия (*нагаркиртон*) для усиления эмоционального содержания богослужений¹³, но без особого успеха. В итоге Кешобчондро Сен сам оказался среди тех, кто искал ответы на свои вопросы у Рамакришны.

Рост патриотических настроений вместе с углублением духовных исканий бенгальских интеллектуальных элит в кон. 1870-х – нач. 1880-х гг. привел к появлению консервативного вектора мышления, характеризующегося уважением к родной религиозной и культурной традиции и стремлением к оправданию («открытию прав-

ды») ее основ перед лицом Запада. Личность и учение Рамакришны сыграли одну из ключевых ролей в утверждении консерватизма, т. к. «у ног учителя» оказались многие известные и позже получившие известность представители бенгальского творческого меньшинства.

Среди интеллектуалов, с которыми беседовал Рамакришна, присутствуют брахмоисты разных поколений, в т. ч. самые молодые, – Ракхалчондро Гхош и Норендронатх Дотто, его будущие ученики, известные как Свами Брахмананда и Свами Вивекананда. При этом те, кто имел глубокий религиозный опыт, как, например, Дебендронатх Тагор, были менее расположены к ученичеству и самой проповеди Рамакришны и ограничивались непродолжительным общением с ним; те же, кто имел опыт интеллектуальных занятий и философского постижения мира без интенсивной религиозной практики, живо отзывались на проповедь Рамакришны и после общения с ним легче приходили к переживанию мистического опыта. Помимо брахмоистов к Рамакришне приходили и другие видные интеллектуалы, которые так или иначе воспринимали смысл его проповеди – как писатель Бонкимчондро Чоттопадххай, ставший в 1880-х гг. видным представителем неоиндуистской мысли.

В беседах с ищущими духовного знания мирянами и учениками Рамакришна представляет результаты мистического постижения Бога и духовных истин через притчи и их истолкование, а также в диалоге о волнующих собеседников темах и вопросах. Притча помогает перейти от полученного Рамакришной сложного «безмолвного знания» (М. Поланы) к его образному представлению в этико-эстетической форме, а ее истолкование – к интеллектуализации и рационализации, поддерживающим веру и столь необходимым приходившим к проповеднику людям. Диалог развивает в собеседниках способность к духовному поиску и постижению смыслов родной религиозной практики. По беседам и притчам Рамакришны можно реконструировать образ индуизма, который лег в основу бенгальской версии неоиндуизма.

В основе образа индуизма, который создает Рамакришна, лежит универсалистский подход к реальности, выведенный из опыта *самадхи* – постижения Брахмана в традиции адвайта-веданты. Брахман (Бог) – единственная реальность, цель и истина, в которой нет никаких противоречий¹⁴. Этот подход – высшая ступень богопостижения и

¹³ Kopf D. *Brahmo Samaj and Shaping of Modern Indian Mind*. Princeton, 1979. P. 258-259.

¹⁴ Bhuteshananda Swami. *Sri Ramakrishna and His Gospel*. 5 vols. Kolkata, 2006–2007. Vol. II. P. 133-134; Vol. I. P. 60, 70.

богопочитания, не отменяющая предшествующих стадий на пути всех верующих к Богу. Соединение универсалистского монизма адвайты с идеей стадийного богопочитания и познания привело к созданию образа индуизма как всеобъемлющей и гармонической религии, в которой возможно непротиворечивое сочетание разных путей к Богу и разных форм богослужения. «Достаточно иметь веру в любой аспект (Бога. – Т. С.). Вы веруете в Бога без формы, что вполне правильно, – говорит Рамакришна. – Но ни единой минуты не думайте, что только это истинно и все остальное ложно. Помните, что Бог, имеющий форму, так же истинен, как и Бог, не имеющий формы»¹⁵. Поскольку все иные религии – иные пути к Богу, столь же истинные, как и родная религия Рамакришны, каждый должен следовать путем собственной религии. «Все ищут один и тот же объект – но разными путями», а Бог сам исправляет ошибки верующего на любом пути¹⁶.

Идея всеобщей веротерпимости – и внутри индуизма, и в межрелигиозном взаимодействии – выражена у Рамакришны в формуле: «Будь верен своему пути, но уважай веры других, т. е. признавай свое невежество. Не потакай бесполезной критике в отношении других путей»¹⁷.

В образе индуизма, по Рамакришне, отчетливо различимы вероисповедное и социальное содержание, причем везде очевидна инкорпорация идей, которые развивали религиозные реформаторы брахмоизма, так же как и представители классической веданты, и их примирение с наличным многообразием вероисповедных практик «народного» индуизма, раскритикованных брахмоистами.

1. Вероисповедное содержание образа индуизма у Рамакришны строится вокруг теистического представления о Боге, сочетающем безличное и личное начала. Основой индуизма, таким образом, становится монотеизм – вера в вечного, неизменного, бесконечного Бога, единственную реальность. Бог, с одной стороны, безграничен, не имеет формы и трактуется у Рамакришны в духе Упанишад и адвайта-веданты как Брахман, непостижимый и неопиcуемый в своей истинной природе, обладающий качествами *сат-чит-ананда*, о котором можно сказать, чем он не является¹⁸. Именно его почитали мудрецы

древности: «Риши древности отрекались от всего и созерцали Сатчидананду, безраздельного Брахмана»¹⁹. Рамакришна неоднократно говорит о тождестве души человека (*джива*) и Брахмана, и те, кто постигает тождество «Я есть Он» и «Я есть Самость», становятся *брахмоджнани*, просветленными, осознавшими свое единство с Богом и забывшими о своей телесности²⁰.

С другой стороны, Бог (Брахман) проявляет себя «в различных формах и разными путями» во всем многообразии вселенной, которая сотворена им и есть проявление Его славы²¹. По мысли Рамакришны, это сделано для верующего, в душе которого пребывает Бог: «Сатчидананда подобен бесконечно разлившейся воде. Воды великого океана в холодных частях света замерзают в куски льда. Сходным образом, через охлаждающее воздействие божественной любви, Сатчидананда принимает формы ради своих бхактов»²². Вместе с тем он остается надмирным Суцим: «...Бог – тот, кто проявляет себя как атеист и верующий, доброе и дурное, реальное и нереальное, это он пребывает в бодрствовании и во сне, и он выше всего этого»²³. Личный Бог (*Ишвара*) в учении Рамакришны – это творческое начало. В речении «Только Бог – созидатель, все происходит по Его воле»²⁴ можно увидеть влияние ислама на Рамакришну, но у него нет противопоставления предопределения и свободы воли человека. «Он создал воров и разбойников среди людей. Он создал вселенную. Кто может сказать, почему он это сделал? Кто может понять Бога?» – говорит Рамакришна²⁵. По мысли проповедника, «Бог дает человеку немного свободы», что не означает произвола и вседозволенности; свобода возрастает по мере осознания воли Бога человеком, его продвижения на пути осознания Бога²⁶. Этот образ Бога лежит в русле философской школы вишишта-адвайты, которая больше подходит Рамакришне для его образа индуизма, но примиряется в его учении с адвайта-ведантой. «...Я принимаю Его *майю* и также Его различные проявления, я принимаю все многообразие, сотворенное майей, так же как и недвойственный принцип, лишенный всякого

¹⁵ Ibid. Vol. I. P. 55.

¹⁶ Ibid. Vol. II. P. 308.

¹⁷ Ibid. Vol. I. P. 465.

¹⁸ Ibid. P. 133; Vol. II. P. 179.

¹⁹ Ibid. Vol. I. P. 254.

²⁰ Ibid. Vol. II. P. 228; Vol. I. P. 422.

²¹ Ibid. P. 464; Vol. II. P. 27.

²² Ibid. P. 179.

²³ Ibid. P. 204.

²⁴ Ibid. P. 204.

²⁵ Ibid. Vol. I. P. 374.

²⁶ Ibid. P. 533, 375.

многообразия»²⁷, – говорит проповедник. Примирение двух систем очевидно и в вопросе об отношении души и Бога: для брахмоджнани естественно отождествление «То есть ты», но для не достигших этой стадии богопознания оно не полезно и даже опасно, т. к. они сохраняют чувство тела. Для них Рамакришна предлагает иную формулу: «Я – Твой, но Ты – не мой», – сравнивая душу с волной, которая есть часть океана, но не сам океан²⁸.

Таким образом, веданта в ее дополняющих друг друга трех вариантах²⁹ в интерпретации Рамакришны оказывается главным теологическим основанием индуизма, хотя и другие системы-даршаны для него истинны – сообразно признанию ими авторитета Вед.

Однако Рамакришна весьма адогматически трактует роль и авторитет священных текстов в индуизме – сообразно своему неортодоксальному видению веры и религии. Его трактовка Бога вполне согласуется с соответствующими фрагментами Вед (Упанишад) и брахманистской теологией, но лишь на первый взгляд. Авторитет священных книг для него вторичен. «Книги, священные писания и подобные им вещи только указывают путь для достижения Бога, – говорит он. – После обретения пути разве нужны книги и священные писания? Тогда приходит время действовать»³⁰. Книжное знание и традиционная ученость скорее препятствуют, нежели помогают достижению Бога в вере. «Сколько священных текстов вы можете прочесть? Что вы приобретете простым рассуждением?» – спрашивает Рамакришна учеников³¹. По его мнению, даже шесть даршан бессильны открыть славу Бога³². Это входит в резонанс с устремлениями лидеров Брахмо Самаджа, которые, хотя и опирались на авторитет Вед (Р. Рай), доходили до предпочтения их откровению (Д. Тагор) и обоснованию чистой веры. И критика брахманистской учености у Рамакришны имеет социальный аспект, как аналогичная линия социальной критики у Р. Рая и брахмоистов: «Пандиты много говорят, но на чем сосредоточен их ум? На “женщинах и золоте”, на создании комфорта и денег»³³.

²⁷ Ibid. P. 332.

²⁸ Ibid. Vol. II. P. 232.

²⁹ Двайта-веданта также признана Рамакришной как истинная.

³⁰ Ibid. Vol. I. P. 392.

³¹ Ibid. P. 294.

³² Ibid. Vol. II. P. 27.

³³ Ibid. Vol. I. P. 394.

Антидогматизм – пожалуй, самая характерная черта как учения Рамакришны, так и его образа индуизма, обусловленная религиозным опытом мистика. В жизнеописаниях и сборниках речений и притч встречаются упоминания о безразличии или игнорировании Рамакришной правил и установлений, в т. ч. на публичных собраниях. Свами Бхутешананда объясняет это следующим образом: «Предписания и запреты в священных текстах значимы для обычных людей, а не для исключительных душ, подобных Рамакришне»³⁴. Показательно, что догматизм он видел не только в традиционном индуизме, но и в современных ему религиозных движениях, в т. ч. в брахмоизме, отстаивавшем монотеистическое богослужение как истинную форму культа. Именно с догматизмом Рамакришна связывал происхождение меж- и внутрирелигиозных конфликтов, борьбы и вражды, которые отвлекают людей от реализации их истинного назначения. «Мы не должны думать, что Он чем-либо ограничен, чтобы мы понимали его. Мы должны помнить: то, что мы воспринимаем, есть Его форма. Тем не менее мы никогда не должны думать, что Он не может иметь других форм. Мы никогда не должны пытаться ограничить Бога»³⁵.

Поиск и осознание Бога есть главная цель жизни человека, и в рамках индуизма к этой цели, согласно Рамакришне, ведет множество путей и соответствующих им культовых средств³⁶. Он был убежден, что Бог прекрасно знает, что каждый верующий стремится к Нему, и потому «сам предоставил различные формы богослужения, – ...приспособил все формы для разных людей на разных стадиях богопознания»³⁷. Разнообразие форм богослужения Рамакришна объясняет стадиями богопознания, которые проходит человек: от поклонения образу к служению личному Господу и затем постижению тождества атмана и Брахмана³⁸. Сообразно стадийности приводятся в гармоническое соответствие все виды культов как пути к Единому Богу-Брахману.

Однако стадии, как и культы, у Рамакришны соотнесены с двумя общими путями, или средствами осознания Бога, – *бхакти* и *джняна*. «Блаженство поклонения и общения с Богом подобно вину – вину экстагической любви, – говорит

³⁴ Ibid. Vol. II. P. 203.

³⁵ Ibid. Vol. I. P. 137.

³⁶ Ibid. Vol. II. P. 178.

³⁷ Ibid. Vol. I. P. 65.

³⁸ Ibid. P. 67-68.

бхакт Рамакришна. – Цель человеческой жизни – любить Бога. Бхакти – это одно существенное средство. Познать Бога посредством джняны и размышления исключительно трудно»³⁹. Оба пути соотносятся с системами вишишта-адвайты и адвайты, представляющими Бога соответственно как имеющего конкретный образ и воплощение и не имеющего формы.

Самый естественный путь для верующего – верить в Бога, принявшего некий образ, и поклоняться ему, испытывая всю богатую палитру чувств. Отсюда у Рамакришны идет признание любого объекта поклонения как образа или символа, за которым в конечном итоге скрыт вечный и непостижимый Бог. Самым распространенным и доступным видом бхакти является поклонение *аватарам* и образам богов индуистского пантеона – Кришне, Раме, Кали и т. д. «Бог воплощается на земле в человеческом теле, – учит Рамакришна. – Он, несомненно, присутствует повсюду во всех существах, но человеческое стремление не удовлетворено и его цель не осуществилась, если он не видит Бога в человеческом облике»⁴⁰.

Путь джняна подходит для людей интеллектуального склада, и потому Рамакришна признает верность пути брахмоистов, почитающих Безличного Единого Бога: «Вы не принимаете Бога, имеющего форму. Все это хорошо. Образ не значим для вас». Но по мысли проповедника одного рационального знания и преданности Богу недостаточно, и он продолжает: «И для вас хорошо углублять ваши чувства в отношении вашего идеала. От верующих в личного Бога вы могли бы научиться их устремленности, подобной, например, влечению Радхи к Шри Кришне. Вы могли бы поучиться у почитателей личного Бога их любви к избранному ими идеалу... Вы могли бы принять их чувство. Вам не нужно принимать образ»⁴¹. Попытки поклоняться неизменному Абсолюту кажутся Рамакришне сухими и утрачивающими смысл («они ничего не осознают – ни изнутри, ни извне»⁴²).

О том, как Рамакришна согласует оба пути, можно судить по его отождествлению богини Кали и Брахмана, которое служит, помимо прочего, убеждению брахмоистов (в том числе молодого Норендронатха Дотто) в отсутствие про-

тиворечий между культами «народного индуизма» и высокого теизма Упанишад. «Если кто-то признает Кали, он должен признать Брахмана, – заявляет Рамакришна. – Если кто-то признает Брахмана, он должен признать Кали»⁴³. Грозная и кровожадная богиня была для Рамакришны полной милости и любви к своим детям Матерью вселенной, дарующей им все, в чем они нуждаются. «Кали – не что иное, как Брахман. То, что названо Брахманом, в самом деле есть Кали. Она – первозданная энергия. Когда энергия остается бездействующей, я называю ее Брахманом, а когда она творит, хранит или разрушает, я называю ее Шакти или Кали»⁴⁴. Так Рамакришна снимает брахмоистскую оппозицию «вера в Единого Бога – идолопоклонство», выводя на первый план в своем образе индуизма духовное содержание и мистическую любовь к Богу.

Индуизм в интерпретации Рамакришны предстает как этически ориентированная религия – вполне соотносимая с брахмоистским акцентом на этическом монотеизме, но признающая нравственное содержание за любой культовой практикой. Человек должен жить в мире, постоянно сосредоточив сознание на Боге, – это главное этическое требование, которое Рамакришна помещает в центр своих поучений. Все бедствия и волнения людей коренятся в том, что люди забывают о Боге – главной своей цели – и видят только сотворенный им мир⁴⁵. Согласно Рамакришне «Самая природа творения Бога заключается в том, что добро и зло, праведность и неправедность будут всегда существовать в этом мире», равно как и добродетель и порок, но сам Бог с ними не связан» (подобно воздуху, в котором могут быть хорошие и дурные запахи, но он ими не является)⁴⁶. Обладающий известной свободой действий человек пожинает плоды благих или дурных дел.

2. Социальное содержание образа индуизма у Рамакришны выстроено вокруг третьего пути осознания Бога – *кармы*. Это своего рода «срединный путь» между трудным путем джняны и общедоступным путем бхакти⁴⁷. Если с древнейших времен карма понималась прежде всего как религиозный ритуал, а затем и как следование своей дхарме, то Рамакришна решительно

³⁹ Ibid. Vol. II. P. 21.

⁴⁰ Ibid. Vol. I. P. 518-519.

⁴¹ Ibid. Vol. II. P. 171-172.

⁴² Ibid. Vol. I. P. 254.

⁴³ Ibid. P. 427.

⁴⁴ Ibid. P. 425-426, 522-523.

⁴⁵ Ibid. Vol. II. P. 217, 27-28.

⁴⁶ Ibid. P. 224.

⁴⁷ Ibid. Vol. I. P. 204-205.

переносит акцент на исполнение человеком своих обязанностей в миру, т. е. на повседневную социальную жизнь. С одной стороны, карма – особый путь прославления Бога через следование своим обязанностям – дхарме в общепринятом в индуизме смысле. «...Дхарма означает религиозные действия, поощряемые священными текстами, – такие как благотворительность, *шраддха*, обеспечение пищей бедных и тому подобное, – разъяснял Рамакришна. – Это очень правильный путь: весьма тяжело действовать без заинтересованности»⁴⁸. Однако, предлагая всем путь бхакти, Рамакришна осознает сложность и противоречивость современной ему жизни индийского общества и традиционно описывает этот период как Калиюгу. Когда земной работы слишком много, трудно исполнить все дхармические обязанности, налагаемые на человека священными книгами. «В Калиюгу жизнь человека сосредоточена вокруг пищи. Он не может освободиться от чувства, что он – это его тело и его эго»⁴⁹, – говорит Рамакришна, предлагая путь кармы для современного человека.

Рамакришна учитывает и различия человеческих типов, которые классифицирует по степени освобождения – стремления к Богу, истине и свободе. При этом к «связанным душам» (мануша) он относит всех, кто не может оторваться от мира и его искушений, а их преданность Богу длится не более минуты⁵⁰. Они не понимают гибельности своего положения и губят себя. К категории ман-хунш Рамакришна относит три других типа – души, стремящиеся к свободе, освобожденные души и вечно свободные⁵¹. Стремящиеся к свободе осознают узы, связывающие их, и пытаются их преодолеть. Но лишь немногие действительно освобождаются – те, кто разрывает узы *майи*. Только вечно свободные и совершенные души (*нитьясиддха*) никогда не попадают в сети этого мира, хотя и живут в нем⁵². По этой типологии очевидны разграничение сакрального и профанного в социальном мире и обозначение вопроса о возможности их бесконфликтного сочетания. Разумеется, Рамакришна отвечает на него положительно, и образ индуизма предстает как религия, дающая шанс на освобождение, в ряду других великих религий мира.

Путь бхакти естествен прежде всего для категории ман-хунш, тогда как главная забота Рамакришны – мирские люди, которые несчастны и не осознают этого. Он подчеркивает, что жить в миру и не оскверниться его узами и соблазнами очень трудно, и истинным героем является человек, который всегда обращен к Богу, несмотря на бремя мирских обязанностей⁵³. «У мирских людей все было бы прекрасно, но есть одна досадная ошибка. Если бы они только переносили все жертвы и трудности и использовали бы свое образование и интеллект и упорство ради Бога, а не для богатства и славы, какого блага они достигли бы тогда!»⁵⁴ Именно путь кармы как общения с Богом в процессе повседневной деятельности, как почитания Бога в труде есть первая стадия на пути освобождения мирских людей и одухотворения социального мира, а бхакти – вторая, хотя Рамакришна и считает идеальным соединением обоих путей. И потому проповедь его была обращена к рядовым индуистам, порой далеким от напряженной религиозной жизни, а идеалом верующего является домохозяин, а не аскет (что по-своему отражает особенности его аудитории).

«Связанные души» прежде всего должны «освободиться от привязанности к “женщинам и золоту”, если по милости Бога выращивают в себе стойкий дух отречения»⁵⁵; это означает, по Рамакришне, жизнь в миру без погружения в его соблазны и исполнение своих обязанностей без привязанности к результатам труда. Отношение к миру при исполнении пути кармы подразумевает иные акценты на профанных аспектах социальной жизни во имя развития сакрального аспекта. «Деньги помогают человеку служить Богу, служить преданным и святым людям и помогать бедному, когда случается встретиться с ним, обеспечивать пищей, одеждой и жильем себя и семью; видеть в ближнем воплощение Бога и служить ему, и заботиться о своей семье – жене, детях и родителях»⁵⁶.

Все, что прежде было символом зависимости, становится средством освобождения: деньги, богатство служат исполнению обязанностей перед ближними, а женщины – образом и вопло-

⁴⁸ Ibid. Vol. II. P. 378.

⁴⁹ Ibid. Vol. I. P. 202.

⁵⁰ Ibid. Vol. II. P. 97.

⁵¹ Ibid. Vol. I. P. 79.

⁵² Ibid. P. 190-191.

⁵³ Müller F. M. Collected Works. Vol. X. Ramakrishna, His Life and Sayings. L., 1910. P. 127.

⁵⁴ Поучения Шри Рамакришны. С. 250.

⁵⁵ Bhuteshananda Swami. Sri Ramakrishna and His Gospel. Vol. I. P. 193.

⁵⁶ Ibid. Vol. II. P. 100.

щением матери⁵⁷. Исполнение своих обязанностей в миру, с одной стороны, есть исполнение долга перед ближними и обществом и соответственно поддержание сложившегося порядка, с другой – освящение его, наделение повседневности сакральным смыслом, который, по мысли Рамакришны, люди так часто забывают. Поэтому его любимый идеал – домохозяин, который, подобно радже Джанаке, живет в миру, сосредоточенный на Боге⁵⁸. Однако он признает, что искреннее отречение такого рода довольно редко, т. к. происходит лишь по милости Божьей⁵⁹.

Свободный человек занят истинным трудом – посвященным Богу и направленным на служение людям – безотносительно к виду труда. Только работа на благо других, сделанная из любви, сочувствия и милосердия, свободна от недостатков и помогает тому, кто ее исполняет. Но труду как обязанности, как социальному служению, в. т. ч. в виде реформаторских усилий и благотворительности, должно предшествовать понимание присутствия Бога в мире и связи человека с ним. Соответственно Рамакришна, высоко оценивая социальное реформаторство и служение брахмоистов (в частности, И. Биддешагара и К. Сена), критикует тех, кто забывает о Боге и его отношении к миру. «Вы, люди, говорите о делании добра миру. Разве мир – это столь малая вещь? И кто вы такие... чтобы делать добро этому миру? Сначала осознайте Бога, узрите его посредством духовной дисциплины. Если он даст вам силы, то тогда вы сможете делать добро другим, а иначе нет»⁶⁰. Связывая таким образом все благие действия с религиозным смыслом, Рамакришна формирует представление об одухотворенности как качестве социальной системы индуизма – в отличие от традиционной сакрализации социальных отношений в брахманической доктрине.

На этом фоне вопросы, касающиеся кастовой системы и гендерного измерения жизни индуистов, которые были в центре внимания Рамакришны, имеют второстепенное значение, хотя позиция, высказанная в притчах и речениях, вполне четкая. Путь к совершенствованию социального мира для Рамакришны лежит че-

рез совершенствование личности, и потому деление на варны и джати сохраняет значение до тех пор, пока человек не достигнет духовного совершенства. «Когда осознание своего подлинного “Я” достигнуто, все узлы спадают сами. Тогда нет различия между брахманом и шудрой, между высокой и низкой кастой»⁶¹. Такой человек не признает каст, подобно невинному ребенку. Базовые принципы, выстраивающие социальную структуру по принципу оппозиций (дхарма – адхарма, святость и порок, чистота и нечистота), Рамакришна трактует во вполне реформаторском духе, продолжая бенгальские традиции бхакти. «Блажен человек, который хранит свою любовь у лотосовых стоп Бога, – даже если он ест свинину, – говорит вероучитель. – Но если человек привязан к миру, даже если он питается одними вареными овощами и злаками, – тогда он несчастен»⁶². Кешобчондро Сену Рамакришна говорил, что в своей борьбе против кастовой системы и за равноправие женщин не следует забывать восприятия Бога. Единственный путь устранения кастовой системы Рамакришна видел в любви к Богу: «Любящие Бога не относятся ни к какой касте. Сознание, тело и душа человека очищаются через божественную любовь»⁶³.

Сходным образом выглядит трактовка отношения к женщине. Подобно брахмоистам, Рамакришна говорил о необходимости заботиться о женщинах, признавая их равное с мужчинами человеческое достоинство, но иначе обосновывал это отношение – всякая женщина есть воплощение Божественной Матери вселенной. В его формуле «женщины и золото» первое слово употребляется в значении «вожделения», а его благоговейное и уважительное отношение к женщинам общеизвестно⁶⁴. В семейной жизни Рамакришна видел в первую очередь духовный союз глубоко верующих людей, исполняющих свой долг.

Вероисповедный и социальный аспекты в учении Рамакришны сочетаются вполне гармонично на основе синтеза противоположностей, столь характерного для его проповеди.

Образ индуизма, сложившийся в ходе неортодоксальной интерпретации дхармы у Рамакришны, согласует ортодоксальную брахманистскую традицию, основанную на авторитете Вед

⁵⁷ Ibid. P. 100, 273.

⁵⁸ Ibid. P. 429, 490.

⁵⁹ Ibid. Vol. I. P. 290.

⁶⁰ Ibid. Vol. I. P. 156, 162. Шомбху Маллика Рамакришна спросил: «Если перед вами предстанет Бог – вы и тогда попросите Его построить для вас больницы и амбулатории?» [Ibid. P. 162].

⁶¹ Müller F. M. Collected Works. Vol. X. P. 147.

⁶² Bhuteshananda Swami. Sri Ramakrishna and His Gospel. Vol. I. P. 566.

⁶³ Ibid. Vol. II. P. 95.

⁶⁴ Müller F. M. Collected Works. Vol. X. P. 148.

и соответствующих школах философствования, с наследием неортодоксальных течений и культурных практик регионального «народного индуизма», включенных в общую систему религий. В нем очевидно и другое согласование – брахмоистских представлений об индуизме как монотеистической вере с наличными региональными культами. В итоге получился образ религии, ведущей к единому Богу всех без исключения адептов – от самых примитивных форм поклонения высшему постижению тождества души и Брахмана. Основным философским обоснованием веры и этики служит вишишта-адвайта, и тем самым из шести даршан веданта представляется как главная. Священные тексты Вед, а также Бхагавадгита в этом образе религии играют роль значимого указания путей постижения Бога, но осуществить эти пути должен сам верующий в непосредственном или даже опосредованном опыте. В индуизме достичь главной цели человеческой жизни – осознать Бога – можно в пределах трех основных путей – бхакти, джняны и кармы, которые могут по-разному сочетаться друг с другом или исполняться постепенно.

Все существующие пути, практики и культы истинны, т. к. ведут к главной цели, хотя у них и могут быть свои ограничения и опасности. В этом образе снимается брахмоистская оппозиция монотеизма и идолопоклонства и на первый план выводится духовное содержание любой культовой практики. Этическое служение Богу в рамках любой формы богослужения у Рама-

кришны, так же как у брахмоистов, оказалось на первом плане и связано со стремлением души к освобождению от мирских уз. При этом индуизм в его социальном аспекте ориентирован на одухотворение отношений между людьми и отношений в обществе, т. е. основан на представлении о присутствии Бога в мире и возможности постичь его в гуще мирской жизни.

Образ индуизма в проповедях Рамакришны оказался для бенгальских интеллектуалов новым открытием их собственной религиозной традиции, которую прежде они пытались постичь рационально, и составил органическую часть процесса «открытия Индии». Рамакришна добавил к познавательному отношению интеллектуалов в родной религиозной традиции эмоциональные и образные краски и в итоге заложил основание неоиндуистской мысли. Так, влияние Рамакришны вполне очевидно при чтении религиозных трудов позднего Бонкимчондро Чоттопадхья, а концепция неоиндуизма в трудах Вивекананды основана на развитии идей его учителя.

В силу того, что Рамакришна не принадлежал к ортодоксальному брахманству – хранителям и толкователям традиций – и для него не были характерны их догматизм и нетерпимость к критике, он был услышан критически мыслящими интеллектуалами бенгальского слоя бхадролок. Поэтому неоиндуизм в Бенгалии, развивавшийся с кон. XIX – нач. XX вв., явился результатом открытия индуизма Рамакришной.

Библиография:

1. Ватман С. И. Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005.
2. Ишервуд К. Рамакришна и его ученики. Пер. с англ. М. Л. Салганик. М., 1997.
3. Поучения Шри Рамакришны. СПб., 1995.
4. Рамакришна: Биография в фотографиях. М., 2004.
5. Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. Пер. с франц. М., 1991.
6. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.
7. Успенская Е. Н. Антропология индийской касты. СПб., 2010.
8. Bhuteshananda Swami. Sri Ramakrishna and His Gospel. 5 vols. Kolkata, 2006–2007.
9. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012.
10. The Gospel of Sri Ramakrishna / Transl. into English with an introduction by Nikhilananda. N. Y., 1988.
11. Nixon Lex. Meetings with Ramakrishna. Delhi, 2011.
12. Kopf D. Brahma Samaj and Shaping of Modern Indian Mind. Princeton, 1979.
13. Müller F. M. Collected Works. Vol. X. Ramakrishna, His Life and Sayings. L., 1910.
14. Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India. Ed by S. N. Eisenstadt etc. Berlin, etc., 1984.

References (transliterated):

1. Vatman S. I. Bengal'skii vaishnavizm. SPb., 2005.
2. Ishervud K. Ramakrishna i ego ucheniki. Per. s angl. M. L. Salganik. M., 1997.
3. Poucheniya Shri Ramakrishny. SPb., 1995.

4. Ramakrishna: Biografiya v fotografiyakh. M., 2004.
5. Rollan R. Zhizn' Ramakrishny. Zhizn' Vivekanandy. Per. s frants. M., 1991.
6. Skorokhodova T. G. Bengal'skoe Vozrozhdenie. Ocherki istorii sotsiokul'turnogo sinteza v indiiskoi filosofskoi mysli Novogo vremeni. SPb., 2008.
7. Uspenskaya E. N. Antropologiya indiiskoi kasty. SPb., 2010.
8. Bhuteshananda Swami. Sri Ramakrishna and His Gospel. 5 vols. Kolkata, 2006–2007.
9. Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012.
10. The Gospel of Sri Ramakrishna / Transl. into English with an introduction by Nikhilananda. N. Y., 1988.
11. Hixon Lex. Meetings with Ramakrishna. Delhi, 2011.
12. Kopf D. Brahma Samaj and Shaping of Modern Indian Mind. Princeton, 1979.
13. Müller F. M. Collected Works. Vol. X. Ramakrishna, His Life and Sayings. L., 1910.
14. Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India. Ed by S. N. Eisenstadt etc. Berlin, etc., 1984.