

2
P36

РЕЛИГИИ
И АТЕИЗМ

В. И. Мидин

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

РЕЛИГИИ
И АТЕИЗМ
В ИНДИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1973

Ответственный редактор
А. Д. ЛИТМАН

В статьях сборника дается характеристика ряда индийских религий, освещаются проблемы буржуазной реформации индуизма. Помещены также материалы об атеистических направлениях индийской мысли и деятельности католических миссионеров в Индии.

Р $\frac{0158-2073}{042(02)-73}$ 31-73

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1973.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Одна из особенностей современной Индии состоит в сохранении традиционных (добуржуазных) институтов в экономической, социальной, политической и культурной сферах. Отсюда — глубокое проникновение религии во все поры жизни подавляющего большинства ее населения. Религиозность составляет важный элемент социальной психологии крестьянства, ремесленников, значительной части формирующегося пролетариата, средних слоев города и деревни. Религиозная регламентация пронизывает повседневный быт, семейные отношения, нормы нравственности индийца. Религия оказывает немалое воздействие на различные области индийской культуры. Наконец, многообразные и далеко не пассивные формы проявления религиозного сознания и религиозной идеологии постоянно обнаруживаются в сфере социальных отношений и в области внутренней политики.

Разумеется, влияние религии на общественную жизнь Индии вовсе не является неизменным и стабильным — оно претерпевает важные изменения в ходе развития страны по пути независимости и социального прогресса. Большое значение в этом плане приобретает политика секуляризма, провозглашенная правящей партией Индийский национальный конгресс и проводимая правительством Индии. Тем не менее, несмотря на эти позитивные процессы, религия все еще сохраняет роль активной, хотя в своей основе консервативной силы, воздействие которой, по-видимому, в пределах ближайшей исторической перспективы не скоро будет преодолено. Устойчивость религиозных форм общественного

сознания в первую очередь объясняется сохранением докапиталистических и раннекапиталистических форм производственных отношений. Низшие уклады охватывают основную часть самодеятельного населения страны.

Изучение истории и современного социально-экономического и политического развития Индии по необходимости требует объективного учета фактора религии во всей его сложности и динамичности. А это, в свою очередь, предполагает всестороннее и глубокое научное исследование распространенных в Индии религий (прежде всего, конечно, индуизма), раскрытие объективных социально-исторических основ столь сильного влияния религии на общественную жизнь народа.

В советском индоведении этот комплекс проблем, к сожалению, еще не стал предметом систематического и целенаправленного изучения. Появившиеся за последние десятилетия публикации по проблемам религий Индии свидетельствуют, что исследовательская работа в данной области только начинается.

Предлагаемый вниманию читателей сборник является попыткой активизировать работу в этом направлении. Отнюдь не претендуя на систематичное и тем более исчерпывающее освещение проблемы истории религии и атеизма в Индии, он преследует весьма ограниченную цель: подчеркнуть актуальное значение этой проблемы на примерах тех немногих вопросов, которые рассматриваются в его статьях, и привлечь к ней внимание исследователей. Объединенные усилия специалистов — индологов и религиоведов — могли бы существенно способствовать расширению объема и масштаба изучения этой большой и сложной проблемы и подготовить научную базу для создания в будущем фундаментального труда по истории религии и атеизма в Индии.

*Отдел Индии, Цейлона и Непала
Института востоковедения АН СССР*

А. В. Райков

ИНДИЙСКИЕ НАЦИОНАЛЬНЫЕ РЕВОЛЮЦИОНЕРЫ И РЕЛИГИЯ

Влияние религии и духовных традиций — одна из наиболее характерных особенностей развития индийской общественно-политической мысли нового времени. Иначе и не могло быть в условиях, когда религиозные представления глубоко проникли в психологию индийцев, а их повседневная жизнь тысячелетиями определялась религиозными установлениями. Без учета религиозного фактора политическая деятельность в Индии была невозможна, и в той или иной степени религия влияла на различные течения в освободительном движении. Большое воздействие она оказала и на деятельность национально-революционных организаций, которые в конце XIX — начале XX в. представляли радикальное крыло в национально-освободительном движении. В отличие от Индийского национального конгресса (ИНК), выступавшего в то время за автономию Индии в рамках Британской империи, революционеры стремились к созданию независимого государства, основанного на принципах справедливости и равенства. Испытав на себе сильное влияние русского революционного движения, они рассчитывали добиться цели с помощью насилия, путем народной революции. Радикализм и демократизм национальных революционеров ставили их впереди не только умеренных, но и крайних в Национальном конгрессе.

Но хотя цели индийских национальных революционеров были сугубо светскими, их идеология базировалась на индуистской религии. Индийский историк Б. Мазумдар подчеркивает: «Без ясного понимания религиозной осно-

вы в подготовке революционеров многое в деятельности тайных обществ было бы непонятно» [16, 290].

С первых лет своего существования, т. е. с конца XIX в., национально-революционные организации находились под воздействием религиозной идеологии, и это объясняется самыми различными причинами.

Первую из них следует искать в социальной базе подпольных организаций. Они черпали свои кадры в основном из среды, особенно приверженной к традиционным формам идеологии. В подавляющем большинстве революционеры были не просто индусами, но представителями брахманов. В Махараштре это были чаще всего читпаваны, а в Бенгалии — каястха, занимавшие высшие ступени в кастовой иерархии. Например, по данным комитета Роулетта, из 186 революционеров, осужденных в Бенгалии с 1907 по 1917 г., 152 были брахманы и каястха [22, X].

Несмотря на европейское образование и новое социальное положение, они были тысячами нитей связаны со средневековым прошлым. Их психология и мировоззрение формировались в семьях, где соблюдение религиозных обрядов опиралось на традиции многих поколений. Они несли неизгладимый отпечаток влияния этих традиций; многие из них были искренне и глубоко религиозны.

Во-вторых, придя к мысли о необходимости борьбы с колониальным господством путем применения насилия, революционеры обнаружили, что их главные политические оппоненты в национальном лагере — умеренные в ИНК — ориентировались на западноевропейскую общественно-политическую мысль, считали своим идеалом тот образ жизни, носителями которого были поработители Индии. Революционеры полагали, что никакие идеи, пришедшие с Запада, не могут послужить им идейной базой и средством привлечения масс к борьбе. В условиях когда рабочее движение только зарождалось, а марксизм еще не нашел дороги в Индию, апелляция к древнему индийскому наследию в идеологии и обращение к религиозной традиции были совершенно естественным шагом. Самобытные обычаи и традиции, духовные ценности индийского народа были противопоставлены западному образу жизни, западной идеологии и составили ту идеологическую основу, на которой

строили свою деятельность подпольные организации.

В-третьих, поставив своей целью развязать освободительную революцию, которую, в их понимании, в конечном счете должны были совершить массы, они столкнулись с неподготовленностью этих масс к борьбе, с широко распространенными настроениями о бесплодности любого активного выступления, страхом, чувством подавленности перед могуществом английского господства, которое казалось непоколебимым. Это находило отражение в довольно резких высказываниях представителей революционной мысли. Ауробиндо Гхош писал в 1907 г.: «Наш подлинный враг — это не какая-то внешняя сила, но наша собственная вопиющая слабость, наша трусость, наш эгоизм, наше лицемерие, наш тупой сентиментализм» [18, 71].

Будучи буржуазными революционерами, они не видели иного идейного оружия для активизации масс, кроме апелляции к религии и традициям. Они стремились пробудить национальную гордость, уважение к историческому прошлому, к древней индийской культуре и духовным ценностям.

В английской буржуазной историографии давно уже появились работы, в которых была произведена ловкая подмена понятий: поскольку многие революционеры по своему происхождению были брахманами, значит, они боролись за восстановление господствующего положения своей касты, и, поскольку они апеллировали к религии, следовательно, главное в их движении — это возрождение религии. Такая трактовка получила особенно широкое распространение после появления книги В. Чирола «Индийская смута» [3]. Чирол не хотел понять, что «брахманы», о которых он писал, выступают в новом социальном качестве — как представители средних слоев уже буржуазного, а не феодального общества. Его не интересовала и сущность так называемого религиозного возрождения, для него важно было очернить все движение в глазах английского читателя.

Между тем все обстояло гораздо сложнее, чем пытались изобразить реакционные английские авторы. Хотя религия на некоторое время и стала идейным оружием индийских революционеров, это не означало ни возрождения религии в ее средневековых формах, ни восстановления освященных ею традиционных социальных ин-

ституты. Большинство революционеров лишь использовали отдельные догматы индуизма и религиозную символику, т. е. именно то, что могло отвечать их устремлениям и тем политическим целям, к достижению которых они стремились. В их прессе и многочисленных изданиях вовсе не проводилась мысль о восстановлении доанглийских порядков. Они не делали упора на пресловутую «духовность» индийской цивилизации, что было свойственно многим индийским философам, и не стремились изобразить религию в качестве движущей силы индийской истории. В их пропаганде выдвигались только те стороны религии, которые помогли бы пробудить массы, вовлечь их в политическое движение.

Индийских революционеров не случайно привлекало учение философа и религиозного реформатора Свами Вивекананды, выступавшего против религиозного, кастового и национального неравенства. Вивекананда учил, что слабость и рабство являются симптомами смерти нации, что необходимо пересилить страх, поскольку «страх есть смерть, страх есть грех, ад...». Вивекананда писал своему ученику: «Мое дитя, чего я хочу, так это железных мышц и стальных нервов, в которых обитает ум из того же материала, из которого сделан гром» [17, 61]. При обысках у революционеров неизменно находили работы Вивекананды, а на допросах арестованные патриоты не пытались отрицать, что их вдохновлял «высокий идеализм» выдающегося философа.

Другим источником, к которому постоянно обращались революционеры, была «Бхагавадгита» — составная часть «Махабхараты», философско-религиозная песнь, звавшая к действию, к борьбе. Обращение к «Бхагавадгите» и работам Вивекананды имело для революционеров глубокий практический смысл. Б. Мазумдар пишет: «Бхагавадгита и работы Свами Вивекананды тщательно изучались всеми революционерами, которые извлекали из них идеи самопожертвования и проникались духом необходимости трудиться без всякой заботы о результате» [17, 176]. Таким образом, религия с самого начала использовалась почти исключительно в патриотических целях. Происходило это на разных уровнях.

Так, создатели одной из первых революционных организаций — братья Чапекары на первый взгляд выглядели средневековыми обскурантами. Они заявляли:

«Мы, Чапекары,— рабы тех, кто искренне предан своей религии, но непримиримые враги тех, которые не являются ими» [23, 995]. Они выступали против нарушения древних индусских обычаев. Когда братья захотели создать подпольную группу, они вели со своими сверстниками беседы на религиозные темы. Свое выступление против англичан Чапекары объясняли тем, что «англичане разрушили нашу религию», — лозунг, характерный для эпохи феодального национализма. Патриотическая организация, которую они создали в 1895 г., называлась «Общество для устранения препятствий индусской религии». Но религия у Чапекаров была органически связана с патриотическими идеями, которые нередко с большой силой звучали в их произведениях. Это особенно заметно в стихах Балкришны Чапекара, которые публично декламировались во время праздника в честь Шиваджи: «Как случилось, что англичане правят нами? Это большой позор. Не забывайте своего имени. Бережно лелейте патриотизм в наших умах. Вставляйте, с оружием в руках вступайте в битву с врагами». А в клятве, принятой Чапекарами, говорилось: «Мы будем рисковать жизнью на поле битвы в национальной войне» [23, 993].

У идеологов освободительного движения, которые вдохновлялись революционными идеалами, наблюдалось стремление трактовать национализм не просто как политическую доктрину, но как религию. Ауробиндо Гхош писал: «Национализм — религия, которая исходит от бога. Если вы собираетесь принять эту религию национализма, вы должны сделать это в религиозном духе... Национализм возрождается в силе бога, он бессмертен» [20, 19]. В условиях Индии невозможно было поднять выше идеологию национализма каким-либо иным способом. При таком толковании служение националистическим идеалам представлялось как служение богу, а революционер выступал как орудие бога и действовал не по своему побуждению, но по приказу свыше.

Опираясь на религию, идеологи радикального направления особенно настойчиво стремились внушить народу уверенность в своих силах и, следовательно, веру в возможность свержения колониального гнета, в справедливость применения насилия против врагов. Индийский историк Н. Чаттерджи подчеркивал, что идеологи

национализма «дали новую и динамическую интерпретацию индусской философии активизма, или „карма-йоги“» [2, 395]. Эти идеи настойчиво пропагандировали представители «крайних» в ИНК, например Б. Г. Тилак. В еще более четкой форме мы находим их у Ауробиндо Гхоша. Рисуя картину эксплуатации Индии англичанами, он писал: «Избегать кровопролития и насилия при таких обстоятельствах — слабость, заслуживающая столь же сурового упрека, какой Шри Кришна адресовал Арджуне, когда тот уклонился от колоссальной бойни на поле Курукшетра» [8, 30]. Апеллируя к нормам древнеиндийской морали и философии, А. Гхош стремился уверить читателя, что индуизм вовсе не ставит перед человеком таких непосильных требований, как, например, следование принципу ненасилия в любой обстановке. Религия индуизма, заявлял он, «предъявляет один идеал для святого, другой для человека действия, третий для торговца, четвертый для раба» [8, 82].

Тилак, бывший кумиром революционеров, точно так же учил, что призыв к действию — это центральная идея «Бхагавадгиты» и индийский народ впал в апатию и инертность потому, что эта философия действия была забыта. Тилак прямо говорил о правомерности применения силы в определенных обстоятельствах. В обращении по поводу первого праздника в честь Шиваджи Тилак утверждал: «Божественный Кришна учил в Гите, что мы можем убить даже нашего учителя и родственника, и в этом не будет вины, если мы будем действовать не по эгоистическим соображениям» [17, 82].

Эта идея оправдания убийства из патриотических соображений постоянно развивалась революционерами, которые стремились опрокинуть традиционное представление о греховности убийства с помощью той же традиции. Любопытно, что необходимость убийства врага иногда оправдывалась ссылками не только на индуизм, но и на ислам. В одной из листовок революционеров говорилось: «И Гита, и веды, и Коран предоставляют нам право убивать всех врагов нашей родины» [22, 101]. Более того, англичане рассматривались нередко не просто как враги, но как преступники, захватившие чужую землю и уже в силу этого подлежащие уничтожению на законном основании, так как, согласно ведам, убийство преступников не является преступлением [28].

Возведение служения национализму в ранг религиозной обязанности должно было поставить революционера над общепринятой моралью и оправдать любые поступки, которые обычно считались аморальными. К ним относилось не только убийство, но также изъятие частных или государственных средств для нужд подпольных организаций.

Апелляция к религии обеспечивала широкие возможности для воспитания убежденных борцов, религиозных подвижников, рассматривавших борьбу за свободу как священный долг. Революционеры вынашивали идею создания организации, которая была бы построена по образцу религиозного ордена. Эта идея была изложена еще в романе Банкима Чандра Чаттерджи, а в начале XX в. была развита в книге «Бхавани Мандир» («Храм богини Бхавани»), автором которой, по-видимому, был Ауробиндо Гхош. Примечательным было само название книги, ибо Бхавани — одно из имен богини-разрушительницы Кали, созданной богами, чтобы уничтожить демонов.

Пропагандируя необходимость обращения к насилию в борьбе за свободу, автор развивал идею создания духовного ордена, состоящего из людей, посвятивших себя Матери-родине. Члены ордена «с сердцем и мозгом, пылающими пламенем богини Бхавани, пронесут это пламя во все уголки нашей земли» [17, 289]. Они должны были стать аскетами, принявшими обет безбрачия и обходящимися минимумом жизненных средств. Эта книга, возвышенная патетика которой говорила о приближающейся буре революционных выступлений и порожденных ею надеждах, сильно повлияла на радикально настроенную молодежь. Изложенные в ней принципы были положены в основу устава общества «Анушилан самити» в Бенгалии и других подпольных организаций. Прием в «Анушилан самити» обычно был обставлен как религиозная церемония. Вновь принятый у изображения богини Кали клялся «во имя бога, во имя Матери-родины» отдать все силы и даже жизнь ради дела борьбы за свободу [213, 509].

Такая постановка дела давала плоды. Члены подпольных организаций бесстрашно шли на задание. Осуществив террористический акт, они нередко без сопротивления сдавались полиции, на суде с улыбкой выслу-

шивали смертный приговор и спокойно поднимались на эшафот.

Нередко у арестованных террористов находили письменные заявления патриотического характера, которые дают ясное представление о том, какое значение имела для них индусская религия. В 1911 г. у террориста В. Айера было обнаружено заявление, в котором говорилось: «Каждый индиец сегодня страстно стремится изгнать англичан из пределов нашей родины и восстановить наше самоуправление и нашу древнюю религию» [11, 226—227]. Маданлал Дхингра, застреливший в 1909 г. в Лондоне Керзона Уилли, произнес на суде речь, которая ярко демонстрирует связь патриотизма с религией в умах патриотов: «Как индус, я чувствую, что несправедливость в отношении моей страны является оскорблением бога. Ее дело — это дело Шри Ра-мы, служить ей — значит служить Шри Кришне. Подобные мне ее сыновья, бедные умом и имуществом, не имеют ничего предложить своей матери, кроме своей крови, и потому я пожертвовал кровь на ее алтарь» [26, 125].

Вся революционная пропаганда периода революционного подъема была пронизана религиозной терминологией, вся она была основана на традиции. Губернатор Бомбея Кларк, выступая в Законодательном совете, говорил: «Имеются свидетельства, что день за днем, час за часом умы молодежи искусно отравлялись искаженными версиями индуских священных книг, дающих религиозную санкцию убийству, и что индуские религиозные праздники свободно использовались для пропаганды мятежных учений... Сильный религиозный дух пропитывает массу подстрекательской литературы, опубликованной в провинции, и организаторы убийства (англичанина Джексона.— *А. Р.*) прекрасно знают, что в такой религиозной стране, как Индия, если они обратятся к религиозной стороне индуса, они коснутся его там, где он более всего чувствителен» [29, 10].

Но сколь ни сильна была религиозная патетика, сквозь нее очень часто проглядывал политический смысл. В докладе комитета Роулстга было верно подмечено, что детально разработанные правила, на основе которых должен был функционировать орден храма богини Бхавани, представляли собой «комбинацию рели-

религиозных, политических и социальных взглядов» [22, 67]. Революционеры и их идеологи выдвигали на первый план не духовные цели, не идею личного спасения отдельного индивидуума, а гражданский долг перед родиной.

Религия для революционеров представляла не только духовную основу, в которой они черпали вдохновение, идя на патриотический подвиг; опираясь на религию, они хотели пробудить народ и повести его на борьбу за свободу. Революционеры при этом вовсе не хотели возвращения назад. Они сознавали, в какую эпоху живут, понимали, что мир идет вперед, и в отличие от Ганди принимали достижения технического прогресса. А. Гхош, имея в виду умеренных в Конгрессе, писал: «Они не могли понять, что медленное, болезненное, ультраосторожное развитие, неизбежное в средневековых и полусредневековых условиях, не может быть повторено в дни парового судоходства, железных дорог и телеграфа» [8, 87].

Сам А. Гхош, несмотря на его постоянные обращения к религии, по существу, пропагандировал светские идеи и ставил материальные задачи. «Школа политики, за которую мы выступаем, базируется не на абстрактных формулах и догмах, но на практических потребностях и политическом опыте, здравом смысле и мировой истории»,— писал А. Гхош [8, 66]. Здесь совершенно отчетливо звучит буржуазный практицизм, высказанный в привычных для буржуазии выражениях. Нередко А. Гхош совершенно отбрасывал религиозную терминологию, и тогда сразу обнаруживались те идеи абстрактной демократии, с которыми в свое время буржуазия Европы выступала против феодального абсолютизма и которые взяла на свое вооружение молодая национальная буржуазия в странах Востока, возглавившая борьбу против колониального порабощения. В 1907 г. А. Гхош писал, что Индии необходима «замена автократической бюрократии, которая в настоящее время так плохо управляет нами, свободной, конституционной и демократической системой и полное устранение иностранного контроля, чтобы обеспечить путь к полной национальной свободе». Он высказывался за учреждение в Индии «свободного народного правительства» [8, 16, 22]. Это, конечно, никак не может быть сочтено за

призыв к восстановлению «господства брахманов» или феодальных средневековых порядков. В статьях А. Гхоша, относящихся к периоду революционного подъема 1905—1908 гг., излагалась буржуазно-демократическая программа освободительного движения.

Это было характерно не только для А. Гхоша. В конечном счете в то время почти всегда под религиозными одеждами скрывался призыв к решению стоявшей перед Индией исторической задачи — освобождения от колониального гнета.

То обстоятельство, что основу идеологии индийских национальных революционеров составляла религия, а религиозная терминология широко использовалась в революционной литературе, порождало у некоторых английских авторов сомнения в том, действительно ли эти революционеры были настолько религиозны. Рассматривая, например, вопрос о религиозности Тилака и его приверженности традициям, журнал «Контемпорари Ревью» писал, что Тилак «разделяет или по крайней мере показывает, что разделяет, предрассудки и суеверия» индийского народа [5, 78]. Английский историк Дж. Спеллман даже высказал предположение, что «во многих случаях религия была маскировкой, рассчитанной на вербовку лиц для откровенно политических целей» [24, 23]. Да и сами революционеры, оценивая значение религии для их движения, нередко подчеркивали, что под покровом религиозных лозунгов были скрыты патриотические устремления, а в образах богов воплощалась национальная идея (см., например, статью А. Шастри «Религиозный момент в индийском национальном движении» [19, 156—159]).

Конечно, были большие различия в уровне религиозного сознания как между отдельными идеологами национально-освободительного и революционного движения, так и между ними и рядовыми членами подпольных организаций. Если Тилак, например, был трезвым политиком и в своих работах больше обращался к философской стороне индийской традиции, то Ауробиндо Гхошу была свойственна религиозная экзальтация. При этом не вызывает сомнения тот факт, что в публичных выступлениях, рассчитанных на простых людей, оба они чаще прибегали к традиционным образам и религиозной терминологии. В статьях же теоретического характера,

рассчитанных на образованную публику, религиозная терминология применялась реже.

Что касается рядовых членов подпольных организаций, то в подавляющем большинстве это были ортодоксальные индусы, ревностно исполнявшие предписания религии. В верности религии нередко находили выражение их протест против порабощения, их патриотические чувства. Иногда они чисто практически подходили к религиозным обычаям. В индийском Законодательном совете приводились данные о том, что агитаторы, распространяющие по стране «евангелие анархии», замаскированы под религиозных фанатиков [7, 12]. Наблюдались случаи, когда для агитации в войсках использовались факиры, которые проносили солдатам революционные листовки [25, 18].

Таким образом, в рассматриваемый период религия представляла собой органическую часть идеологии революционеров. И патриотические идеи в сочетании с религией в специфических индийских условиях были действенным орудием революционной пропаганды, оказавшим особенно сильное влияние на молодежь. Власти хорошо понимали значение такой комбинации патриотических идей с религией и нервно реагировали на это. Религиозная основа национализма открывала возможность вовлечь в борьбу против колониального гнета если не всех индийцев, то, во всяком случае, всех индусов независимо от их классовой принадлежности.

Особого рассмотрения заслуживает вопрос о том, объединяла или разъединяла религия массы индийского народа. Если учесть конкретные индийские условия, на этот вопрос нельзя дать однозначного ответа. Апеллируя к индусской религии, революционеры, как и националисты других направлений, невольно противопоставляли индусов мусульманам. В их пропаганде как бы снимался вопрос о мусульманах, будто их не было в Индии вовсе. Нельзя сказать, что не было отдельных попыток как-то нейтрализовать индуистскую форму националистических идей. Такие попытки были у Тилака, который, например, выступая в Бенаресе в 1906 г., говорил: «Индусская религия терпит все другие религии. Наша религия говорит, что все религии базируются на истине, вы следуете вашей, я моей» [27, 38]. Бепин Чандра Пал говорил в одной из своих речей: «Наш

сварадж не будет индусским или мусульманским. Он будет индийским свараджем» [30, 162]. Подобные высказывания свидетельствовали о том, что наиболее дальновидные деятели сознавали опасность противопоставления индусов мусульманам. Однако в стране не была развернута широкая агитация за единство мусульман и индусов, и подобного рода высказывания тонули в потоке литературы и речей, базирующихся на индуизме. Объективно такая позиция революционеров не могла способствовать привлечению мусульман в подпольные организации и не служила делу их объединения с индусами.

Но правомерно поставить вопрос: возможно ли было иным путем объединить народ, который был, по словам Ганди, «безнадежно разъединен»?

В условиях такой многонациональной страны, как Индия, национализм неизбежно должен был носить иной характер, чем в стране однонациональной. Для основной массы индийцев сознание принадлежности к своей нации или народности было более близким, чем сознание принадлежности к единому индийскому народу. Однако агитация, в основе которой лежала бы идея принадлежности к одной из индийских народностей, могла в конечном счете привести к раздроблению индийского освободительного движения. В этих условиях единство на религиозной основе означало более высокую ступень, чем единство на базе местного национализма. Л. Р. Гордон-Полонская и А. Д. Литман очень точно охарактеризовали ситуацию, когда писали, что «апелляция индийских демократов к религии была и неизбежной и вынужденной» [1, 8].

Беда Индии заключалась в том, что в ней уже существовали две крупные религиозные общины. И революционеры, внося свой вклад в объединение и пробуждение к борьбе трех четвертей индийского населения, одновременно вызывали ответную отрицательную реакцию у мусульман, пробуждая у них антииндусские настроения.

Скоро, однако, революционеры поняли, что религия является весьма несовершенным идейным оружием. С ее помощью невозможно было объяснить ни ход всемирной истории, ни положение внутри индийского общества, в котором все больше проявлялся классовый антаго-

низм. Религиозная форма идеологии радикального национализма вступала в противоречие с демократической, глубоко прогрессивной сущностью революционного движения, и революционеры стали это ощущать. По-видимому, сыграло также свою роль понимание того факта, что обращение к индуизму углубляло рознь между индусами и мусульманами. Во всяком случае, как отмечалось в докладе комитета Роулетта, в Бенгалии «общества, созданные после 1908 г., постепенно избавлялись от религиозных идей» [22, 67].

Особую роль в этом процессе сыграли зарубежные организации индийских революционных эмигрантов. Вступая в странах Запада в контакт с рабочими и социалистическими деятелями, индийские революционеры приобщались к передовой идеологии. Пропагандируя свои идеи за рубежом, революционные эмигранты уже не обращались к религии. Религиозная терминология исчезает со страниц издаваемых ими периодических изданий и другой литературы. И это объяснялось не только тем, что эти издания нередко были адресованы европейской общественности. Агитационные материалы, рассчитанные на Индию, также постепенно приобретают все более светский характер.

Особого внимания в связи с этим заслуживает деятельность партии Гадар, созданной индийскими революционными эмигрантами в Северной Америке в 1913 г. Руководителями ее были по преимуществу лица, получившие европейское образование. Хотя в подавляющем большинстве ее членами были сикхи, партия с самого начала была создана как всеиндийская, и руководители ее поставили своей целью объединить представителей различных общин в борьбе за свободу. Партия созывала митинги для обсуждения средств, которые должны были положить конец напряженным отношениям между индусами и мусульманами. Лидеры партии с самого начала стремились переключить внимание индийцев с религиозных дискуссий на вопросы политики.

Программа партии Гадар была сформулирована в буржуазно-демократическом духе, и религиозная терминология в ней отсутствовала. Устав исключал какие-либо привилегии по религиозному признаку. Любые споры на религиозные темы запрещались. Идея общности всех индийцев независимо от религиозной и нацио-

нальной принадлежности пронизывала все документы и литературу партии. В так называемой «Декларации войны» содержался прямой призыв к индусам и мусульманам действовать совместно для установления республики в Индии [12, 38].

Наиболее полно политика партии в религиозном вопросе отразилась в памфлете «Новая эра», написанном Хар Даялом. Памфлет содержит ряд принципиальных положений по вопросу о соотношении религии и политики. Хотя подход автора еще далек от научного, тем не менее он уже пришел к выводу о несостоятельности религии для объяснения общественных явлений и выступил против религиозных движений, какой бы характер они ни носили. «Общественная организация,— писал Хар Даял,— не может базироваться на религии... Прогресс страны зависит от добродетельных качеств ее народа, а не от религии... Необходимо также образование, но образование не имеет ничего общего с религией. Религиозные дискуссии не могут устранить голод, чуму, невежество, ложь, жадность, зависть, страх, рабство и болезни» [12, 41].

Хар Даял еще не видел классовых различий внутри индийского общества и считал, что все индийцы одинаково стремятся к свободе, которую он понимал в абстрактно-политическом смысле, безотносительно к социально-экономическому положению людей. «Каждый человек,— писал он,— какова бы ни была его религия, хочет видеть, что его соотечественники счастливы, что чума устранена, все свободны, а администрация справедлива ко всем...» [12, 41—42]. Но даже при такой постановке вопроса Хар Даял далеко опережал большинство своих современников, поскольку ставил единство всей нации, образование и свободу для всех выше религиозно-общинных интересов.

Подобный же светский подход был характерен и для изданий революционеров-эмигрантов, которые выходили в Европе во время первой мировой войны. Основное содержание их базировалось на буржуазно-демократических идеях абстрактной справедливости и политических свобод, взятых в отрыве от социально-экономических отношений.

Эти новые моменты свидетельствовали о многом. Отказ от апелляции к религии означал дальнейшее раз-

вите и укрепление демократических тенденций в идеологии революционеров. Таким образом, открывался путь для перехода передовой части революционеров на позиции научного социализма.

Однако процесс освобождения от влияния религии затронул лишь наиболее передовую часть индийской интеллигенции. У отдельных представителей революционного направления наблюдались и явления противоположного порядка. Неудачи революционных организаций и национально-освободительного движения на отдельных этапах выявили у них идейно-политическую неустойчивость, неспособность последовательно вести борьбу. В результате некоторые из них возводили религию в основное содержание своих взглядов. Они отказались от активной борьбы и углубились в религиозные изыскания. Ушел от политической деятельности и уехал во французское владение Пондишери Ауробиндо Гхosh. В другом французском владении, Чандернагоре, революционный эмигрант М. Л. Рой основал ашрам, в котором ученикам давалось религиозное образование [13, 288]. Махендра Пратап стал на путь своеобразного богоискательства и не без влияния трудов Л. Н. Толстого начал разрабатывать новую «религию любви», которая сочеталась у него с идеей создания всемирной федерации государств. Поучителен также пример бывшего революционера Саваркара, который после отбытия длительного тюремного заключения возглавил религиозно-шовинистическую организацию «Хинду махасабха».

Но не эти факты определяли основную тенденцию в развитии идеологии революционеров. На революционеров все большее влияние оказывали как внутренние, так и международные события, и прежде всего Великая Октябрьская социалистическая революция. Она сильно ускорила процесс освобождения революционеров не только от влияния религии, но также и от буржуазно-демократических идей. Огромную роль в эволюции их идеологии сыграли поездки революционеров в Советскую Россию и особенно беседы с В. И. Лениным.

Именно после Октября индийские революционеры всерьез обратились к изучению социально-экономических проблем. По их агитационным материалам хорошо заметно, как далеко отошли они от религии, как они все чаще поднимали вопросы коренного переустройства

общества, ликвидации не только национального и политического, но также и социального гнета. Однако этот процесс не был простым. В самой Индии в движение вовлекались все новые слои молодежи, воспитанные в религиозных традициях. Бывший член Хиндустанской революционной ассоциации М. Гупта, тогда юноша, свидетельствовал: «Меня терзали серьезные сомнения относительно религиозных праздников и мифов. Индусское общество с его древними мифами представлялось мне плотно закрытым домом, для которого всякий свежий воздух был анафемой» [10, 151]. Гупта писал, что «трудная внутренняя борьба была тогда уделом каждого революционера, который осмеливался думать. Очень трудно было вытащить себя из религиозной темницы, в которой зародились все националистические движения в странах Востока» [21, 10].

Эти трудности выразились, в частности, в том, что некоторые революционеры, как индусы, так и мусульмане, получив первое знакомство с марксистскими идеями, обнаружили стремление сблизить религию с марксизмом. Подобные попытки не были результатом сознательного стремления исказить марксизм. Люди, пришедшие к марксизму не в результате участия в рабочем движении, а от осознания общности целей первого в мире пролетарского государства и поработанных народов в борьбе против империализма, искренне хотели найти точки соприкосновения марксизма с религией, которую они исповедовали. Эту попытку сделал, например, Баракатулла, издавший в Ташкенте в 1920 г. брошюру «Большевизм и ислам» [15, 40].

В то время как революционеры предпринимали подобного рода попытки, английские власти, наоборот, стремились использовать религию для борьбы с большевистскими идеями. Изданная в 1920 г. клеветническая брошюра Кендлера «Большевизм. Мечты и действительность» была официально рекомендована правительством Британской Индии для библиотек и учебных заведений. В ней говорилось: «Большевики проповедуют евангелие насилия, индусы — евангелие мира. Низвергателям религии не удастся обратить в свою веру ни одного индуса или мусульманина» [14, 99]. Таким образом, колониальные власти обращались именно к тем догматам индусской религии, с которыми боролись революционеры.

Важным этапом в эволюции индийских революционных организаций стала середина 20-х годов, когда появились их первые программные документы, предусматривавшие широкий круг социально-экономических преобразований. Однако эти программы несли на себе печать двойственности, так как их авторы еще не вполне избавились от влияния религии и пытались соединить два несовместимых идейных источника. Так, в программе Хиндустанской революционной ассоциации декларировалось, что «революционная партия Индии следует по стопам великих индийских пророков славного прошлого и нынешней большевистской России» [21, 15]. Другая программа — «Конституция объединенных республик Индии» [4] — была разработана революционерами-мусульманами и явно еще несла на себе отпечаток приверженности к исламу, так как была обращена в первую очередь к мусульманам Северной Индии. Вместе с тем «Конституция» предусматривала отделение религии от государства, что свидетельствовало о продолжении процесса избавления от влияния религии.

Наиболее ярким свидетельством этого процесса был тот факт, что революционеры при разработке своих первых программ обращались не к прошлому Индии, а к Советской России, к политике ее правительства. Они стали больше обращать внимание на положение трудящихся масс, участвовать в повседневной борьбе рабочих и крестьян. Все это предопределяло окончательный отход большинства революционеров от религии, тем более что и прежде они искали в ней главным образом аргументы, оправдывавшие насильственные формы борьбы. Поскольку центр тяжести их деятельности сместился в сторону работы в массах и они отказались от тактики заговоров и индивидуального террора, апелляция к религии утратила для них всякий смысл. В поисках образца общественного устройства они обратились к первому в мире социалистическому государству, их уже не мог привлечь никакой иной социальный идеал, тем более прикрытый ссылками на религиозную традицию. В конце 20-х годов из изданий национально-революционных организаций полностью исчезает религиозная терминология.

И хотя влияние религии в народных массах оставалось прежним, а в национально-освободительном движе-

ний с приходом Ганди оно даже возросло, большинство индийских национальных революционеров уже сделали свой выбор в пользу идеологии научного социализма.

1. Гордон-Полонская Л. Р., Литман А. Д., Влияние религии на общественную мысль народов Востока,— «Народы Азии и Африки», 1966, № 4.
2. Chatterjee N., Indian Freedom Movement and Cult of Violence,— «The Indian Review», Madras, August 1959.
3. Chisolm V., Indian Unrest, London, 1910.
4. The Constitution of the Federated Republics of India, [6. м.], 1926.
5. «Contemporary Review», London, 1908, vol. 94, January.
6. Datta B. N., Dialectics of Land Economics in India, Calcutta, 1952.
7. East India (Press Act). Copy of the India Press Act, London, 1910.
8. Ghosh A., The Doctrine of Passive Resistance, Pondichery, 1952.
9. Ghosh K. C., The Roll of Honour. Anecdotes of Indian Martyrs, Calcutta, 1965.
10. Gupta M., They Lived Dangerously, New Delhi, 1969.
11. Hardas B., Armed Struggle for Freedom, Poona, 1958.
12. Ice monger F. C., Slattery J., Ghadr Conspiracy Report, Published by the Punjab Government, 1922. Машинописная копия доклада любезно предоставлена автору Л. В. Митрохиным.
13. «International Press Correspondence», London, 19.III.1925.
14. Kaushik D., October Revolution and India,— «Link», New Delhi, 15. VIII. 1967.
15. Kaushik D., Mitrokhin L., Lenin. His Image in India, Delhi, 1970.
16. Mazumdar B., Indian Political Associations and Reform Legislature (1818—1917), Calcutta, 1965.
17. Mazumdar B., Militant Nationalism in India and its Socio-Religious Background, Calcutta, 1966.
18. Mukherjee H., Mukherjee U., Sri Aurobindo's Political Thought, Calcutta, 1958.
19. «Der Neue Orient», Berlin, 1917, Bd II, № 3.
20. «The New Age», London, 6.VI.1908.
21. «New Age», New Delhi, 8.X/1967.
22. Sedition Committee Report, Annexure (2), London, 1918.
23. Source Material for a History of the Freedom Movement in India (Collected from the Bombay Government Records), vol. II (1885—1920), Bombay, 1958.
24. Spellman J. V., The International Extension of the Political Conspiracy as Illustrated by the Ghadr Party,— «Journal of Indian History», Trivandrum, April 1959.
25. «The Statesman», 8.V.1907.
26. Tendulkar D. G., Mahatma, vol. I, Bombay, 1951.
27. Tilak B. G., His Writings and Speeches, Madras, 1919.
28. «The Times», 20.I.1909.
29. «The Times of India», 8.I.1909.
30. Topa J. N., The Growth and Development of National Thought in India, Hamburg, 1930.

Л. В. Митрохин

**«МАДУРАЙСКИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ» ИЕЗУИТОВ
(из истории католического
миссионерства в Индии)**

Несколько лет назад, 15 июля 1964 г., в одном из номеров «Санди Стандарт» — воскресного приложения к дельской газете «Индиан Экспресс» — была опубликована статья под названием «Католический священник, преданный индийскому искусству и культуре» [10]. В ней рассказывалось о деятельности католического священника австрийца Георга Прокша, направленного в 30-е годы нашего столетия для миссионерской деятельности в Индию «Обществом божественного мира» («Society of the divine world»). Изучив в Лондоне урду, он в 1933 г. приехал в Индор (ныне штат Мадхья Прадеш), где стал преподавать в основанной его обществом школе. Вскоре Прокш убедился, что никто в его приходе ни слова не понимает по-английски; тогда он начал произносить проповеди на хиндустани, что было расценено как большое нововведение. Затем он написал свой первый труд на хинди — «Криштаян», — в котором излагалась история Иисуса Христа. Несколько позднее Прокшу удалось поступить в Майсурский санскритский колледж, куда до него принимали только брахманов, и пройти там специальный курс по изучению вед, пуран и упанишад. По окончании колледжа священник переселился в Бомбей, где изучал музыку «хиндустани». В 1947 г. он основывает в Бомбее «Гьянаятан пракашан» — организацию, заявившую о своем стремлении содействовать публикации «духовных, интеллектуальных и культурных сочинений», а в 1949 г. создает общество «Хинди санскрит сангам» для «пропаганды и развития

индийской культуры и создания условий для изучения индийских языков, литературы, музыки и драмы». Для ведения систематической пропаганды христианской веры среди населения Прокш создал в окрестностях Бомбея центр «Гьян ашрам», взяв за образец индуистские ашрамы, а в 1956 г., как говорится в статье, впервые практически оформил «свою идею соединения индуистского искусства с христианской мыслью. Он использовал индийские храмовые танцы и классические раги, чтобы донести христианские идеи в форме балета, который он специально сочинил».

В борьбе против оппонентов, обвинивших его в кошунстве, Прокш нашел влиятельного союзника в лице самого архиепископа Бомбея кардинала Грациас, который заявил, что, «возможно, Индия с большей готовностью прислушается к посланию Христа, если оно будет представлено в форме, которая в течение многих веков была излюбленным средством выражения религиозных мыслей и чувств».

Попытка священника Георга Прокша найти новые методы распространения христианства в Индии — один из многочисленных экспериментов, предпринимаемых в наши дни представителями католической и других церквей. Процесс нововведений захватил не только западные, но и некоторые восточные религиозные институты. В статье «Борьба против обскурантизма», опубликованной в газете «Таймс оф Индия» 17 мая 1970 г., индийский журналист П. К. Равиндранатх, касаясь процессов обновленчества во всех индийских религиях, рассказывает, что, например, на митингах в Бомбее, созданных обществом «Кайзер-и-Хинд», раздавались призывы покончить с отжившими ритуалами в религии последователей Заратустры — парсов. Однако ни в какое сравнение с этими еще весьма робкими попытками приспособить древние верования Индии к условиям XX в., отмечает автор, не идет совершенно целеустремленное «аджорнаменто» католической церкви, которое проходит под лозунгом «индианизации».

В католической церкви в Индии, пишет Равиндранатх, «движение за индианизацию литургии, ритуалов и молитв было начато еще задолго до того, как этот противоречивый лозунг был поставлен на повестку дня». Недавно группа молодых католических священников на-

ча́ла ка́мпанию за то, чтобы заменить хлеб и вино во время ритуалов кокосовыми орехами, рисом или «чаппати» (рисовыми или пшеничными лепешками), т. е. чисто индийскими компонентами, а также отказаться от западных музыкальных инструментов и мелодий во время богослужений. Раздаются требования об изменении одежды католических священников и монахинь; в частности, высказываются за «местные» одеяния и сари. Особенно ратует за перемены в католической обрядности в Индии индийский иезуит Ананд Наяк из Пуны, который заявляет, что «дух церкви должен соответствовать... духу народа, который ее составляет».

Острую полемику вызвало проведение во время регионального католического семинара в Пуне в октябре 1968 г. мессы в чисто «индийском стиле». Месса сопровождалась санскритскими гимнами и завершилась обрядом «чандам» (индуистский обряд, когда на лоб наносится пятно из пасты сандалового дерева) с поднесением на алтарь цветов и жертвований. И хотя отдельные критики заявили, что священный акт католического богослужения был осквернен «нехристианскими» символами, заимствованными из других религий, индийские католические модернисты вслед за экспериментом в Пуне стали все шире вводить новшества (такие, как месса на индийских национальных языках с использованием индийской храмовой музыки), а специально созданная «Подкомиссия по изучению ритуала мессы» подготовила к изданию сборник текстов из религиозных индуистских трактатов для использования в церковном богослужении.

Некоторые из тех, кто так увлечен сейчас этим экспериментом, полагают, возможно, что они открывают новую страницу в истории христианского миссионерства в Индии. Однако действительно ли ново стремление использовать индуистские обряды для пропаганды христианства в этой стране? Не предпринимались ли подобные попытки уже на ранней стадии христианского миссионерства в Индии? Оказывается, такие попытки в самом деле были: почти 350 лет назад итальянский иезуит Роберто де Нобили попытался осуществить одну из самых рискованных идеологических авантур, когда-нибудь предпринятых Ватиканом на Востоке, и потерпел на этом попроще бесспорное фиаско. Ему не довелось

возвратиться на родину, он умер в Индии, посвятив почти 50 лет упорной фанатической деятельности по пропаганде христианства. Его «эксперимент» долгое время, как «крамольный», замалчивался католической церковью, хотя за последние годы среди церковников появилось значительное количество защитников Нобили и его методов.

Но прежде чем перейти к описанию деятельности Нобили и Мадурайской миссии, которой он руководил, остановимся вкратце на истории первоначального миссионерства католической церкви в Индии.

20 мая 1498 г. первый европейский флот под командованием «католического адмирала» Васко да Гамы вошел в индийский порт Каликут. Вместе с ним на берег сошли шестнадцать священников, восемь из них — представители ордена францисканцев [5, 16]. Еще до «открытия» Индии, в 1494 г., короли Испании и Португалии определили сферы влияния, разделив мир на испанский — «западный» и португальский — «восточный», а папа Александр VI ратифицировал этот договор своей знаменитой «буллой о разделе». В 1514 г. папа Лев X пожаловал королям Португалии «право патронажа» над всеми церквями, которые будут созданы на Востоке, и это «право» распространялось «на все страны, открытые и которые будут открыты» [5, 16], начиная от Северо-Западной Африки и кончая неопределенной точкой земного шара, где бы ни остановилась каравелла Португалии в своем движении к отдаленным странам. В 1505 г. назначается первый вице-король португальских колоний на Востоке — Франсишку Алмейда, а к 1534 г. португальцы создают фактории в Диу, Чауле, Бассейне, Сальсете, Бомбее, Гоа, Мангалоре, Каннаноре, Каликуте, Кочине и Куилоне — на западном побережье Индии, Тютикорине и Коломбо — на юге Индии и на Цейлоне, Негапатаме и Майлапуре — на Коромандельском побережье и в Читтагонге — в дельте Ганга. Все эти опорные пункты португальцев стали не только форпостами колониальных захватов, но и центрами миссионерской деятельности католических священников. Как говорил позднее папа Лев XIII, «повсюду португальский флаг был под тенью креста: завоевания Португалии являются в равной мере завоеваниями религии» [5, 18].

Индия в этот период была в политическом плане крайне раздробленной и неоднородной, чем и собирались воспользоваться португальские завоеватели. В 1510 г. португальский вице-король Албукерки избрал Гоа базой для создания восточной империи: по замыслу колонизаторов «Золотая Гоа» должна была стать «Римом Востока».

В 1500—1542 гг., вплоть до высадки «святого» Франциска Ксавье, иезуита, основную миссионерскую работу в Индии и на Цейлоне выполняли францисканские монахи. В 1535 г. генеральный викарий Гоа Мигуэль Ваз в сопровождении группы священников совершил первый выезд из Кочина в районы рыбаков — искателей жемчуга из касты паравас (Коромандельское побережье) и окрестил там около 20 тыс. человек [5, 21]. В целях обеспечения обращенных духовным надзором в 1540 г. в Кранганоре (около 20 миль от Кочина, ныне штат Керала) была создана духовная семинария, в которую было принято около 100 студентов-индийцев.

Вслед за францисканцами в Индии обосновался орден иезуитов (1542), затем ордены доминиканцев (1548) и августинцев (1572). Особенно усилился здесь орден иезуитов, восточные миссии которого возглавлял в 1542—1552 гг. «апостол Востока» Франциск Ксавье. В 1549 г. иезуиты создали свою «провинцию» в Гоа, а в 1600 г. — в Кочине. В 1580, 1591 и 1595 гг. иезуиты направляют из Гоа миссии ко двору Великих Моголов, и им удается создать «христианские центры в Агре, Дели и Лахоре» [5, 25].

Для политики «евангелизации» Индостанского полуострова был характерен так называемый метод «общего крещения», когда собирали толпу индийцев, объявляли им, очень часто через переводчика, о том, что они стали христианами, а уж потом давали основные сведения о Христе и христианской религии. Это приносило некоторые результаты, однако говорить всерьез о том, что христианство пустило в Индии глубокие корни, не приходилось; долгое время не удавалось подчинить Ватикану даже местных индийских христиан (так называемых сирийских христиан Малабарского побережья). Не было должного количества миссионеров, не было выработано эффективных форм и методов обращения в христианство, невежество миссионеров, часто насильственно

объявлявших индусов христианами, не знало пределов. Тот же Франциск Ксавье, не знавший языков Индии, произносил свои проповеди через переводчиков и жаловался в 1549 г. Игнатию Лойоле, что очень трудно ожидать, что «индийцы воспримут христианство... У них даже нет терпения выслушивать нас, когда мы к ним обращаемся по этому вопросу; практически все равно — предлагать им покончить с жизнью или стать христианином. Мы поэтому должны ограничиться тем, чтобы сохранить уже ставших христианами» [3, 97].

Таким образом, уже на стыке XVI и XVII вв. католическое миссионерство в Индии переживало глубокий кризис. Он усугублялся все большим ослаблением позиций покровительствовавших миссионерам португальских колонизаторов, которых теснили голландцы, англичане, французы. В создавшихся условиях в ватиканских канцеляриях по пропаганде веры решили прибегнуть к новым методам и попытаться победить индуизм в идеологической борьбе, не опираясь на пушки и корабли колонизаторов. За осуществление этого эксперимента и взялся Роберто де Нобили, решивший начать свою деятельность в одном из древнейших центров культуры на юге Индии — г. Мадураи.

Сохранилось значительное количество источников, позволивших в настоящее время воссоздать довольно полную картину жизни и миссионерской деятельности Роберто де Нобили и основанной им Мадурайской миссии. Исследователи и биографы находили факты в сохранившихся письмах Нобили в Ватикан, в отчетах иезуитов из Мадурайской миссии, направлявшихся генералу ордена иезуитов, которые хранятся в «Архиве Общества Иисуса» в Риме, в документах конгрегации Ватикана по пропаганде веры, в архиве Шенбаганур (около Мадурай, штат Тамилнаду), в библиотеках Мадраса, Танджура, в архивах в Лиссабоне и Британском музее (подробную библиографию можно найти в упоминаемой ниже книге В. Кронина).

Одной из последних работ, посвященных Нобили, является книга Винсента Кронина «Жемчужина Индии», изданная в Лондоне в 1959 г. на средства американского фонда Рокфеллера [4]. Как отмечает сам В. Кронин, при написании книги он использовал рукопись «Жизнь Нобили» священника Августина Сольера (Augustin

Sauliére), прожившего долгие годы в Мадураи. В предисловии Кронин подчеркивает, что «Роберто де Нобили сумел добиться успеха на Востоке лишь после того, как сменил европейское платье на восточное и воспринял восточные обычаи». Как и другой выдающийся миссионер, итальянский иезуит Маттео Риччи, проживший многие годы в Китае, Нобили пытался распространить христианство, используя местные религиозные учения и верования. По мнению автора, «приспособление христианства... к восточным обычаям, воображению и образу мышления может считаться одной из наиболее неотложных потребностей нашего времени. Подход Нобили теперь, спустя три столетия, кажется единственно возможным на Востоке, гораздо более важным, нежели рискованное миссионерское предприятие по увеличению количества верующих своей церкви... То, что сделал Нобили,— один из наилучших путей... Приобщение к христианству должно достигаться через посредство духовных сил, которые уже существуют в Индии. Может быть, кто-то станет спорить, что подобное предприятие трудно организовать, но Нобили с этим никогда бы не согласился. Он считал, что Восток и Запад могут встретиться, как руки распятого на кресте» [4, 9].

Роберто де Нобили родился в Риме в сентябре 1577 г. [4, 10—22] в богатой и знатной семье. Его дед, Винченцо де Нобили, носил громкий титул графа Цивителлы и имел чин генерала папской армии; отец — граф Пьер Франческо де Нобили — в 21 год находился в чине полковника в папском экспедиционном корпусе, направленном во Францию для оказания поддержки католикам в борьбе против гугенотов. Затем Пьер Франческо возглавлял пехоту войска, выступившего на помощь Мальтийскому ордену против турок. После этого похода Пьер Франческо женился на знатной римлянке Кларисе Чиоли.

Роберто был первенцем молодой четы. Он был назван в честь своего дяди, известного под именем «маленький кардинал», который в 13 лет получил от своего родственника, папы Юлия III, пурпурную мантию.

Роберто де Нобили никогда не знал дяди, умершего в восемнадцатилетнем возрасте, но уже с детства решил пойти по его стопам.

Родители прощрали наклонности сына к учению, его

набожность и религиозное рвение. Его отдали в лучшую римскую школу того времени, которая позже была названа Григорианским университетом по имени папы Григория XIII. Там молодого аристократа обучали спрягать латинские глаголы, искусно орудовать мечом, безукоризненно держаться в седле, быть сведущим в вопросах богословия.

Первые восемь лет жизни Роберто совпали с последними годами понтификата папы Григория XIII. Это было время «обновления» церкви, когда велась беспощадная борьба за «восстановление духовной красоты» христианства, «потускневшей за годы Ренессанса».

Старые религиозные ордены и конгрегации были реформированы, в больших городах Европы открывались академии, школы и семинарии, где шло обучение священников не только для контрреформации, но и для миссионерской деятельности во вновь открытых странах Азии и Америки, которые по замыслу Ватикана должны были с лихвой компенсировать те европейские страны, что оказались утраченными для католицизма.

Особую активность развил орден иезуитов. Для того чтобы привлечь к себе внимание и получить поддержку, иезуиты издавали «Ежегодные письма», в которых приводились отчеты миссионеров ордена из различных заморских стран, из так называемых провинций Общества Иисуса. Роберто читал отчеты с увлечением. Его настолько привлекали рассказы миссионеров, которые будто бы в одной Японии обратили к этому времени в христианство около 150 тыс. человек, что уже в 17 лет он твердо решил стать миссионером.

При содействии одного из своих родственников, Фабиуса де Фабиис, который был важным иезуитским начальником, Нобили вступил в орден иезуитов, а в 1596 г., в возрасте 19 лет, прошел послушничество в Неаполе. Он мечтал о Востоке, и в особенности об Индии. Правда, наставник Роберто, Бернардо де Понте, ратовал за его поездку в Японию, да и сам Нобили одно время склонялся к этому. Его религиозный пыл подогревался тревожными вестями, приходившими из Японии. В 1596 г. капитан прибывшего в Японию испанского судна, чтобы избежать конфискации своих грузов, сделал разоблачающие заявления против своего короля. Он сказал, что Филипп II посылает священников в за-

морские страны с целью их последующего завоевания. Эти слова были переданы японскому правителю, по началу терпимо относившемуся к присутствию в стране христианских миссионеров. Увидев в христианстве опасность для независимости страны, власти приговорили к распятию шесть францисканцев, иезуита-семинариста, двух японских послушников и 15 христиан-японцев. Опасность и желание стать мучеником одно время увлекли Роберто настолько, что он решил было ехать в Японию. Однако вскоре (в 1598 г.) преследования в этой стране прекратились, количество обращенных в христианство снова стало расти и достигло, согласно официальным отчетам миссионеров, 40 тыс. в год [4, 19].

В 1599 г. Роберто де Нобили формально отказался от своих титулов в пользу младшего брата Винченцо и, несмотря на сопротивление родственников, в 1603 г. получил священнический сан. В этом же году он прощается с семьей и с благословения самого генерала Общества Иисуса Клаудио Аквавивы отправляется в Португалию, откуда должен был отплыть в Индию.

Как мы уже отмечали, вся деятельность по «спасению душ индусов», считавшихся в Европе португальскими подданными, велась в это время исключительно под эгидой короля Португалии. Любой прелат и любая миссия могли отправиться в Индию только с разрешения короля, причем только на португальском корабле. Королю подчинялись все церкви, часовни и монастыри, по его указанию они обеспечивались необходимыми церковными атрибутами: книгами, свечами, органами и колоколами; содержание миссионерам и служителям церкви (от 650 дукатов архиепископу Гоа до 30 дукатов простому канонику) также назначалось из королевской казны [4, 23].

Королевский патронаж распространялся не только на Индию, но и на все прочие земли, являвшиеся или считавшиеся владениями Португалии: Бразилию, африканские колонии, Малакку, Молукки, Китай и Японию. И хотя с 1581 по 1640 г. португальская и испанская короны были объединены, португальцы ревностно оберегали захваченные территории и старались не допускать туда ни испанцев, ни торговцев из других стран. Лиссабон хотел бы «евангелизировать» все эти земли самостоятельно, стремясь подкрепить «чудо захвата

и открытия чудом обращения». Но сил для этого не было.

Население Португалии, составлявшее всего миллион человек, постоянно «уплывало», почему и было решено разрешить миссионерам-иностранцам отправляться в португальские владения. Правда, делалось это весьма неохотно; в 1585 г., например, третий провинциальный собор в Гоа, проходивший под председательством архиепископа Винсенте де Фонсека, высказался за португальских миссионеров [4, 23]. Однако 1200 португальских иезуитов, действовавших в Индии, были каплей в море. Поэтому все больше и больше сюда приплывало итальянцев, а также католических монахов и священников из других стран.

В последнюю неделю апреля 1604 г. Нобили в числе 14 других священников прибыл в Лиссабон. На этот раз в Индию отправлялся флот, состоявший из пяти четырехпалубных морских судов, считавшихся в то время крупнейшими в мире. На головном судне «Сан Фасинто» уходил в море девятнадцатый вице-король Португальской Индии Мартин Афонсо де Кастро. Здесь же находился и Нобили.

Они миновали Мадейру, Гвинейское побережье, благополучно обогнули мыс Доброй Надежды, где португальские солдаты по обычаю бросали в воду ножи и вилки в знак того, что они кончают со старым образом жизни. Здесь вице-король мог распечатать письма короля, ибо только за мысом начинались его полномочия: укреплять форты, строить суда, производить порох, любым способом наносить урон соперникам-голландцам. До Мозамбика добрался лишь флагман. Они прибыли сюда слишком поздно, чтобы воспользоваться благоприятными попутными ветрами, и поэтому зиму пришлось провести в Мозамбике.

Лишь 20 мая 1605 г. Нобили вместе с вице-королем высадился в Гоа. Звенели колокола церквей, стреляли пушки, тысячные толпы встречали нового правителя.

Роберто остановился в самом красивом здании Гоа — коллегии св. Павла. Он переоделся в легкую черную сутану, его постригли и, наконец, хорошо накормили. Вскоре он уже знакомился со знаменитым городом, контролировавшим всю восточную торговлю португальцев и деятельность христианских миссий.

«Золотая Гоа», столица «португальской» Азии, была расположена на острове того же названия. Хорошо обеспеченный водой и зеленью, отделенный от суши рекой, окруженный стеной, особенно сильно укрепленной со стороны реки, город напоминал плавучую крепость португальцев, стоящую на приколе у берега Индии. Нобили увидел Гоа в то время, когда она переживала пору расцвета: в гавани стояли суда, прибывшие из всех стран Востока и привезшие пряности, драгоценности, жемчуг, бумагу, фарфор, рабов. Но за перцем и пряностями португальские идальго не забывали и о «духовной миссии». Почти на каждой улице стояли где церковь, где мужской или женский монастырь, где просто богато убранные статуи святых, украшенные золотом и драгоценностями. Как и во многих других местах, где жили португальцы, почти все местные жители были христианами; однако такой внимательный наблюдатель, каким был Нобили, тотчас же разглядел, что большинство индийских слуг и рабов португальцев христианами только числились [4, 29].

Положение мало изменилось по сравнению с тем временем, когда один из первых миссионеров-итальянцев в Индии, Никколо Ланчилотто, писал Игнатию Лойоле: «Люди этой страны, которые становятся христианами, делают это чисто из временных преимуществ, что неизбежно в стране, где господствует рабство. Рабы Муров и Индусов стремятся к крещению, чтобы получить свою вольную из рук португальцев. Другие делают это с целью получить защиту от тиранов или ради тюрбана, рубашки... или же для того, чтобы избежать казни, или, наконец, чтобы иметь доступ к христианским женщинам. Человека, который переходит в эту веру из искренних побуждений, считают дураком. Их крестят, кто бы ни выражал желания причаститься, причем без всякой инструкции, и многие потом снова возвращаются к своему язычеству... Эта страна настолько обширна, что не хватило бы и ста тысяч священников, чтобы обратить в христианство все ее население». А один из самых знаменитых предшественников Нобили, уже упоминавшийся Франциск Ксавье, указывал на другую, не менее серьезную, по его мнению, причину, препятствующую распространению христианства в Индии,— продажность и взяточничество португальского

чиновничества. Он писал иезуиту-«провинциалу» в Португалию, что узнал в Индии неизвестные ему до этого многочисленные значения слова «грабить». Позднее Ксавье написал королю Португалии, что намерен отправиться в Японию, потому что не в силах больше переносить «мучений», которые доставляют ему алчность и аморальное поведение португальских властей в Гоа [4, 29].

К приезду Нобили ничего практически не изменилось: среди чиновничества по-прежнему процветало взяточничество; новых церквей не строили, довольствуясь лишь умножением богатств построенных; две небольшие католические миссии — в Агре, на мусульманском севере, и в Чандрагири, юго-восточнее Гоа, — фактически действовали как неофициальные посольства.

Завершив образование в коллегии св. Павла, Нобили отправляется в г. Кочин к Альберто Лаэрцио, итальянскому миссионеру, на которого он произвел хорошее впечатление еще в Риме.

Нобили прибыл в Кочин во время больших перемен.

В течение всего XVI в. земли между мысом Доброй Надежды и Молукками составляли обширную «провинцию Гоа», в которой насчитывалось не менее 169 церквей. Поскольку это создавало большие трудности в администрировании, Лаэрцио добился того, что Южная и Восточная Индия, а также Индонезия (с 1602 г.) образовали отдельную «провинцию», вернее, «подпровинцию». В 1605 г. она была названа независимой «провинцией», в результате чего Лаэрцио как «провинциал» Малабара мог назначить Нобили своим подчиненным в землях, простирающихся далеко на восток. Но для того чтобы проповедовать в этих странах, нужно было знать восточный язык, поэтому вместе с девятью другими иезуитами Нобили начинает изучать тамилы, живя и работая среди южноиндийских искателей жемчуга — паравас, около 20 тыс. которых было обращено в христианство еще до его приезда. Через семь месяцев жизни среди паравас Нобили говорил на тамилы довольно свободно и мог приступить к выполнению возложенной на него миссии.

Вскоре после возвращения в Кочин Нобили был направлен в Мадураи — город, избранный Лаэрцио для нового эксперимента. Там уже в течение 11 лет дейст-

вовал священник Гонсало Фернандес. Нобили и еще несколько иезуитов выехали из Тютикорина в начале ноября 1606 г. В пути ночевали в больших селах, где было нечто вроде постоянных дворов, в комнатах без окон, под любопытными взглядами тамильских жителей, которым до этого почти не приходилось видеть европейцев. Охранная грамота от мадурайского правителя — наяка, которой обладал Гонсало Фернандес, давала возможность путешествовать свободно, и на пятый день пути Нобили и его спутники увидели возвышающиеся над городом башни знаменитого мадурайского храма Минакши, окруженного каменными стенами. Путники вошли в улочки города, запруженные людьми: ремесленниками, золотых дел мастерами, ткачами, торговцами. Нобили писал позднее, что он нашел Мадураи «прекрасным и густонаселенным городом».

Государство Мадураи на юге граничило с Танджуром, на севере — с Майсуром. За известные морские промыслы, приносявшие казне местного правителя большие доходы, тамильские поэты часто называли это государство «королевством жемчуга». Марко Поло, посетивший эти места в XIII в., назвал их «лучшей и благороднейшей провинцией в мире». В XIV в. здесь в течение 48 лет правили мусульмане, пока усилившееся индуистское государство Виджаянагар не изгнало их и не присоединило Мадураи к своим владениям. В XVI в., когда здесь появились португальцы, наяки формально все еще считались вассалами Виджаянагара, однако именно в это время наякское княжество достигает своего могущества — при правителе Вишванатхе Наяке (1529—1564), который носил титул «Властелин южного трона» и приобрел славу великого завоевателя.

В связи с постоянными междоусобными войнами район Южной Индии оказался открытым для португальских колонизаторов, создавших свои фактории в основных южных портах. «Это предприятие, — указывают индийские историки, — дало португальцам возможность начать определенную миссионерскую деятельность. Появление Франциска Ксавье в южном районе принесло новое и мощное влияние, политические аспекты которого не получили достойного внимания историков этого периода. Рыбаки паравас, живущие вдоль побережья, были быстро обращены в христианство, и это обращение

рассматривалось как перемена юридического подданства жителей, их переход из-под власти индийских правителей под власть короля Португалии» [9, 13—14]. Однако правители южноиндийских государств не могли спокойно смотреть на фактическое отторжение своих территорий, и это приводило к борьбе против пришельцев и их посланцев — миссионеров.

В 1601—1609 гг. в Мадурай правил Мутту Кришнаппа Наяк. Он пришел к власти, когда наяки согласились с политикой «открытых дверей» в прибрежных территориях, хотя и выражали значительное беспокойство по поводу усиления португальских колонизаторов на их землях. Миссия иезуитов в самом Мадурай существовала уже 11 лет. Кроме дома ей принадлежала маленькая церквушка, которую посещали лишь рыбаки паравас с побережья. Фернандес был в приятельских отношениях с наяком, будучи фактическим посредником в его торговых операциях, но за все 11 лет не сумел обратить в христианство ни одного нового индийца. Правда, Фернандес несколько раз пытался разъяснить при дворе наяка принципы христианства, но брахманы, окружавшие правителя, ловко и умело не допускали таких разговоров, а порой даже предупреждали, чтобы он навсегда прекратил свои попытки. Когда же Фернандес заявил, что уедет, наяк приказал передать ему, что если цель его пребывания — обращение в христианство, то, чем скорее он удалится, тем для него будет лучше!

Начало деятельности Нобили совпало с правлением Мутту Кришнаппа Наяка.

По приезде Нобили подружился с человеком, который вел индийскую школу при миссии и был учителем («гуру») в своей религиозной общине. Из бесед с ним он вскоре понял, что одним из существенных препятствий на пути распространения христианства в этой стране была его несовместимость с кастовой системой — неотъемлемой частью индуизма. Учитель рассказал Нобили, что все индийское общество разделено на четыре основные группы — варны (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры) — и множество более мелких групп — каст, или джати. Если человек родился в данной касте, то он должен соблюдать ее обычаи в еде, должен жениться внутри касты, дети его будут принадлежать к той же касте, после смерти он будет похоронен по обычаям

своей касты. Он должен всегда жить в среде подобных ему. Он не может подняться до более высокого уровня, однако опуститься на ступеньку ниже может. Если же человек нарушает обычаи касты, к которой принадлежит, он должен быть наказан или даже изгнан из нее, и это означает его социальную смерть, т. е. больше, чем просто смерть.

Нобили узнал далее; что первым вопросом, который задавали португальским пришельцам, был: «К какой касте вы принадлежите?» Когда же последние отвечали, что не признают каст, их стали считать чуть ли не ниже неприкасаемых или изгоев. Называли португальцев «паранги» (как паранги был известен в Мадураи и Нобили).

Пришельцы пили спиртное, ходили пьяными, что по индийским законам недопустимо вообще, они ели мясо, похищали детей, обращая их в рабство, поэтому слово «паранги» стало воплощением самого отвратительного и бесчестного, по понятиям индусов. Индус, принявший веру паранги, считался предателем, исключался из касты, и ему ничего не оставалось, как полностью переходить на сторону чужеземцев. Португальцы же, в свою очередь, не доверяли обращенным, пока те не начинали пить и есть в их присутствии.

Для Фернандеса «паранги» было просто синонимом слова «португалец», и он не видел ничего страшного в том, чтобы задать индусу вопрос на тамили: «Хочешь ли ты стать паранги?»; естественно, что от этого все с презрением отказывались. Говоря о боге, Фернандес называл его богом паранги, не зная, что по индийскому обычаю бог людей вне касты не может быть богом людей, принадлежащих к касте. Ничего этого не знали и другие невежественные миссионеры, для которых тысячелетние устои индуизма были «ересью», предрассудками.

Все это сумел понять и оценить Нобили: обращение в христианство влечет за собой уход из касты и изменение национальных обычаев. Поэтому уже в первые дни своей деятельности в Мадураи он называет христианство не «религией паранги», а «истинной религией» — «Сатья ведам». Нобили видел, что его избегают, что, если он случайно коснется одежды кого-то, тот должен сейчас же совершить омовение. Видел он и то, что

черная сутана Фернандеса вызывает такой ужас, что женщины и дети разбегаются и прячутся по домам. И Нобили понял, что из его миссии ничего не получится, если он не перестанет быть паранги и не предстанет перед индусами в другом обличье, более понятном и приемлемом для них.

Однако как он себя назовет? По закону религии он должен быть целомудренным и набожным. Нобили узнал, что такой образ жизни практиковала небольшая группа людей из касты брахманов, называемых «саньяси», что означает на санскрите «тот, который отказывается от всего». По традиции это последняя стадия жизни, рекомендованная для брахмана. Когда он молод, он должен учиться, затем завести семью, позднее стать отшельником, удалиться в лес и, наконец, превратиться в саньяси, занимаясь молитвой и философией и удаляясь от мирских соблазнов. Саньяси должен был принять обет нищеты во время простой церемонии, когда ему дарили десять кусков хлопчатобумажной ткани, из них четыре — для собственного употребления, остальные — для подарков; кроме того, саньяси получал бамбуковый посох с семью сочленениями. Ему предписывали выбрать гуру — наставника и в знак освобождения от мирского тщеславия и отречения от каст перерезали атрибут брахмана — шнур через плечо, брили пучок волос, после чего саньяси уходил прочь со своей бамбуковой палкой. Он должен был всего один раз в день есть рис и травы, никогда не смотреть на женщину, жить исключительно на милостыню, избегая при этом просить о ней, носить деревянные сандалии. При таком аскетизме он должен был избавиться от всего мирского и соединиться с богом.

Нобили решил пойти на все это ради того, чтобы «открыть ворота Индии христианству». Он полагал, что в первую очередь следует обратиться в христианство представителей высших каст, прежде всего брахманов. Он пришел также к выводу, что «Христос мог жить в Индии без шляпы, штанов и башмаков; что еда, питье, одежда, форма туалета и прически не имеют ничего общего с основными принципами христианства и что индийские христиане могут следовать своим традиционным убеждениям в этих вопросах» [11, 65]. Решив так, Нобили приступил к выполнению задуманного,

Необходимо отметить, что, когда Васко да Гама после прибытия в Индию посетил один из храмов в Каликуте, он искренне верил, что апостол Фома действительно проповедовал на этом континенте. Видя статуи богов, цветы, алтари и святую воду, да Гама молился христианскому богу. Вера в то, что здесь действительно побывал св. Фома, еще более укрепилась, когда на Малабарском побережье была обнаружена секта из 200 тыс. христиан. По «мнению экспертов, секта была основана выходцами из Сирии или Персии в VII в. н. э.» [4, 50], однако это не помешало португальцам назвать местных христиан «христианами св. Фомы». Группа «сирийских христиан», или «христиан св. Фомы», составляла основную массу верующих в созданном в 1605 г. архиепископстве Кранганор, во главе которого был поставлен испанец из Каталонии Франсиско Рос, знаток сирийского и халдейского, а также тамильского языков. Рос знал, что местные христиане считали себя особой кастой, и притом высокой; они одевались в индийское платье, их называли «назаринис», и никто не называл их «паранги». Вот почему Рос счел предложение Нобили резонным; проконсультировавшись с архиепископом Гоа Алексеем де Менезишом, Рос получил и его одобрение. Однако в большинстве своем церковники отнеслись к эксперименту недоверчиво, хотя их протесты касались в основном смены католической сутаны на одежду саньяси.

Тем временем Нобили старался войти в роль. Гонсало Фернандес с подозрением следил за тем, как его новый напарник стал отказываться от мяса, перестал встречаться с португальцами, начал говорить на чистейшем поэтическом, или, как говорили португальцы, «придворном», тамили. А вскоре по городу поползли слухи, что новый пришелец вовсе не паранги: он с интересом слушает рассказы об индуистской религии, с пониманием относится к набожности индусов, знает манеры и весьма вежлив, тщательно усваивает особенности индийского этикета и обычаев. Посещавшим его индийцам Нобили рассказывал, что принадлежит к очень знатному семейству, и ему объяснили, что он принадлежит к варне кшатриев, или раджей, статут которых толковался в ведах следующим образом: в военное время — руководство военными операциями, в мирное — правление.

В начале 1607 г. Нобили заявил, что жители Мадурай были неправы, считая его паранги: он принадлежит к раджам и не знает никаких паранги, а потому нанимает повара и слугу из брахманов. Он отказывается от вилки и ножа и пользуется лишь правой рукой (левая предназначается для «нечистых» функций и не используется для еды). Он никогда в жизни не будет пить вина, будет пить воду только после окончания приема пищи, наливая ее в рот на расстоянии, чтобы не оставлять на сосуде слюны, что считается среди индусов юга Индии чрезвычайно нечистым. Он знал, что за ним внимательно следят, и ждал, какой же это принесет эффект. Вскоре Фернандес был отослан к искаателям жемчуга, и Нобили больше не общался ни с одним паранги.

Постепенно к нему стали заходить наиболее образованные люди из трех высших варн в Мадурай, беседовать с ним и обращаться к нему «айер» — «хозяин дома». Нобили отметил, что некоторые его посетители имеют на лбу трезубец из трех полос: одна вертикальная, красного цвета и две изогнутые, сходящиеся у основания. Эти люди называли себя вишнуитами. У других на лбу были начертаны три горизонтальные полосы, и они были шиваитами — считали главным божеством Шиву.

Нобили решил начать с глубокого изучения религий индуизма. Он познакомился с одним брахманом, и вскоре они уже вели споры по религиозным вопросам. «Мы согласились, — писал Нобили генералу Общества Иисуса, — изучать наши соответствующие религии, и так мы продолжали в течение 20 дней, по 4—5 часов в день, причем Вашему преподобию должно быть известно, что эти люди не так невежественны, как некоторые воображают» [4, 61].

Изучив начала индуизма и завязав знакомства с индийцами, преимущественно с брахманами, Нобили решил, что настало время начать ту работу, ради которой он прибыл в Мадурай. Наиболее близким к монотеизму течением индуизма были во времена Нобили шиваиты; одного из них, наставника местной школы, взгляды которого в своих письмах в Европу Нобили характеризовал как «пифагорейство», удалось приобщить к «таинству». Так у Нобили появился первый за всю

историю христианского миссионерства в Индии «сознательный» обращенный, и произошло это через сто с лишним лет после открытия полуострова европейцами.

К первому обращенному, которому Нобили дал имя Альберт, прибавились вскоре и другие: Алексис Наяк, Игнатиус Наяк, Эустас Наяк и Франсис Наяк, причем все они были убеждены, что вступают в особую секту, привлеченные новым гуру.

Ни один индус по обычаю не может иметь двух гуру, поэтому, назвав Нобили своим учителем, Альберт должен был отказаться от духовного руководителя-шиваита. Последний пришел в ярость и тотчас же направился к Нобили. Однако иезуит сумел заинтересовать его беседой и убедить, что он не паранги и его религия совсем не представляет опасности для индуизма. Гость успокоился, однако его раздражала сутана хозяина. Он предложил Нобили изменить обличье, подчеркнув при этом, что нет нужды впадать в нищенство и что многие саньяси вели роскошный образ жизни, разъезжали на слонах, передвигались только в паланкинах и наслаждались жизнью.

Нобили и сам видел, что сутана и кожаные башмаки мешают ему и что необходимо сменить одежду. Он пишет Лаэртио, и тот просит церковное руководство пойти на уступки и разрешить Нобили снять сутану, приводя примеры из практики таких миссионеров, как Маттео Риччи и Франциск Ксавье. Итальянский иезуит Маттео Риччи и еще один его собрат по ордену приехали в Китай в 1583 г.; как бы заявляя о своем священстве, иезуиты переоделись в одеяния буддийских монахов, побрили головы и лица. Как бонзы они не могли общаться с высшим слоем китайского общества — мандаринами — и за 11 лет не добились практически никакого прогресса: ничего поэтому не оставалось, как еще раз сменить одежду. Тогда Риччи получил официальное разрешение носить платье мандаринов (цветные шелковые одеяния, высокую черную шляпу), отрастить длинные волосы и путешествовать в паланкине, посещал дворцы, принимал участие в развлечениях китайской знати. Что же касается Франциска Ксавье, то во время своего первого путешествия в Японию он ходил в простой черной сутане, но, видя, что его третируют в выс-

ших кругах японской знати, в следующий раз приехал туда в пышных одеяниях японского святого.

Доводы Лаэртио были признаны существенными, и в 1607 г. Нобили, получив наконец позволение снять сутану, начертил на своем лбу сандаловой пастой «знак» ученого человека, надел розово-желтые одеяния, взял в руки посох из бамбука с семью узлами и превратился в «саньяси».

Вскоре после получения разрешения сменить одежду Нобили приступил к поискам нового места для своей миссионерской работы, стремясь при этом найти возможность для контактов с высшей знатью. Один из вельмож предоставил Нобили хижину на одной из главных улиц, вблизи шиваистского храма, где Нобили и поселился. В письме своему дяде, кардиналу Беллармину, Нобили писал о своих лишениях, воздержании от европейской пищи, подчеркивая, что все это он делает для славы божьей. А в рапорте генералу ордена иезуитов он сообщал, что добивается посещения наяка и намерен просить дозволения на право свободной проповеди, но, разумеется, не христианства, а особой «истинной религии».

Видевший Нобили в августе 1608 г. Лаэртио так доносил генералу ордена иезуитов в Риме: «Одежда отца Роберто состоит из длинной юбки бледно-желтого цвета до пола, поверх этого он носит накидку из хорошей материи такого же цвета... На голове у него кусок материи, который он повязывает в форме берета... Поскольку брамины, которые являются учителями этих людей, носят вокруг шеи как свидетельство их статуса шнур, состоящий из трех веревок, отец Роберто, дабы подчеркнуть свое положение учителя христианского закона, носит шнур по такой же манере. Только он состоит не из трех, а из пяти нитей. Три из них — золотые, они символизируют святую троицу, в то время как две другие — белого цвета — символизируют тело и душу Господа нашего Христа. К этой веревке он прикрепляет крест, который представляет страсти и смерть Иисуса Христа» [4, 80—81]. (Отметим здесь, что Нобили допустил ошибку: индийские саньяси отказывались от шнура вообще как свидетельство того, что они порывают со всем земным.)

«Его дом,— продолжает Лаэртио,— находится на

улице, где расположены дома представителей высшей касты, и, для того чтобы завоевать наибольшее почтение, он не выходит из дома, а также не разрешает людям посещать его в любое время... Визитеры находят его сидящим на специальном возвышении, покрытом красным или коричневым материалом... все — даже самые знатные и высшие чины двора — кланяются ему, соединяя руки у лба... показывая, что они желали бы быть его учениками. После повторения этой церемонии трижды они prostираются перед ним на земле и потом, стоя, слушают его.

Отец говорит на чистейшем тамили и произносит его так хорошо, что даже наиболее изощренные браминские ученые не могут придаться к его дикции. Он уже прочитал много книг и выучил на память основные выдержки из их законов, так же как и поэмы известных поэтов...» [там же].

Однако Нобили был не совсем удовлетворен своим положением, поскольку считал, что еще не достиг статуса, которым пользовались в индийском обществе брахманы. Он находит брахмана-учителя, согласившегося давать ему уроки «латыни брахманов» — санскрита, которого никто из европейцев тогда еще не знал. Нобили сумел добиться также, чтобы его познакомили с ведами, хотя его новый друг мог поплатиться за это жизнью. В своем донесении Лаэртио Нобили с удовлетворением писал, что он одним из первых среди европейцев познакомился со священными трактатами индуизма. Впрочем, его интерес к ведам был чисто прагматическим. Риччи в Китае изучал древние тексты Конфуция, пытаясь найти в них нечто близкое к христианству и таким образом преподнести их вновь обращенным, якобы базируясь на древних традициях. То же самое хотел сделать Нобили, используя и интерпретируя веды. В декабре 1608 г. он писал Лаэртио: «Я обнаружил в их книгах, что в прошлом в этой стране проповедовали четыре закона... четвертый духовный закон, который учил, каким образом достигнуть спасения... был утрачен... Я воспользовался этим, чтобы сказать им... что, если они хотят воскресить и изучить этот закон, они должны стать моими учениками» [4, 89—90].

Религия вед, как известно, была развита в доктрину упанишад, из которых в свою очередь выросли философ-

ские системы, названные ведантами. Веданта, распространенная в Мадураи, была сформулирована южноиндийским брахманом Шанкарой еще в IX в. н. э. Последователи этой школы в 1609 г. пригласили Нобили и стали расспрашивать о его вере и учении. Их собралось более 800 человек — по-видимому, они решили дать ему бой. «Обвинитель» из среды брахманов заявил на этом собрании, что в городе живет человек, называющий себя саньяси, хотя на самом деле он не кто иной, как паранги. Этот пришелец хулит законы брахманов, называя их средоточием ошибок; заявляет, что омовение в море у острова Рамешварам или в Ганге бесполезно для спасения, что раджи выше по знатности, чем брахманы... что в этой стране нет никого, кто бы обладал знаниями об истинном боге [4, 99].

Однако Нобили очень успешно защищался, и миссия в Мадураи на этот раз была спасена. Более того, на троицу 7 июня 1609 г. Нобили доносил Лаэртио: «Сегодня я окрестил моего любимого учителя брамина. Это была великая радость. Я дал ему имя Диодато, на тамили Шивадарма. Я думаю, что он будет большой помощью в обращении местных, потому что он молод и хорошо известен во всем городе. Он принадлежит к очень хорошей семье и имеет репутацию ученого, сведущего в законах и священных книгах».

Как видим, Нобили избегал давать обращенным европейские имена и ограничивался переименованием старого тамильского имени на новое, также тамильское, являющееся переводом христианского: Висувасам — «Верующий», Есупаттен — «Любящий бога». До него христианам-индийцам давались только европейские, в основном португальские, имена, часто прибавлялось имя вице-короля или хозяина (если обращенный был рабом), с них снимали индийскую одежду, заставляли есть мясо, снимали шнур и т. д. Нобили же признавал за своими учениками право отмечать индийские праздники, разрешал наносить на лоб пятно из сандаловой пасты, все время думал над тем, какие обычаи считать предрассудками и что можно безболезненно воспринять, чтобы «привить христианство индийцам не как образ жизни, импортируемый паранги из Европы, а как завершение всего лучшего, что было в самой Индии» [4, 118]. Шивадарма, например, остался брахманом, он был в касте,

и польза от его обращения в дальнейшем могла быть весьма большой.

В том же письме Нобили жаловался начальству на изнурительную работу по изучению санскрита, вед и философии веданты [4, 110]. Однако на отсутствие приложений он не мог сетовать. Так, в декабре 1608 г., во время сезона дождей-«монсунов», управляющий «храма великого бога» в Мадурай собрал совещание брахманов, на котором было заявлено, что боги прогневались, ибо в городе живет и проповедует иностранец, который должен быть наказан и изгнан, так как он не верит в бога. Этот иностранец, по всей вероятности, мусульманин; говорили они, используя всеобщую неприязнь к мусульманским правителям, которые не раз нападали на Мадурай. Лишь вмешательство влиятельных друзей спасло Нобили от изгнания или смерти.

Он маневрирует: то отращивает бороду, то сбривает ее, то передвигается в паланкине, то делает 150 миль пешком, наконец, протыкает ухо для серьги. В 1609 г., узнав, что саньяси отбрасывают кастовые эмблемы, он также снимает шнур.

По словам одного из иезуитов-очевидцев, послушники Нобили смиренно поднимали сложенные руки при именах Иисуса, Марии или Святой Троицы; на своих домашних вещах, стенах домов, на мебели они писали «Слава Иисусу Христу»; при встрече они говорили: «Да славится бог Иисус», «Да славится Иисус Христос» [4, 120].

К пасхе 1609 г., после 18 месяцев работы, Нобили обратил в христианство уже 50 человек. Но вскоре для него настали трудные времена.

Как мы уже отмечали, Нобили имел врагов не только среди брахманов: тот же Фернандес заявлял, что «религия Нобили» — «чудовищная» комбинация язычества с христианством. В 1610 г. в ответ на жалобы ортодоксальных миссионеров римско-католической церкви генерал ордена иезуитов Клаудио Аквавива решил начать расследование деятельности Мадурайской миссии. 18 августа 1610 г. группа иезуитов прибыла в Мадурай с указанием расследовать все формы и методы миссионерской деятельности Нобили и ответить на следующие вопросы: называют ли себя обращенные им индийцы христианами; признают ли «святое имя Иисуса

Христа» и Троицу; знают ли, кто такой папа Римский, и считают ли его главой «церкви Христовой» [4, 156].

На этот раз, хотя и с огромными трудностями, Нобили сумел оправдаться, и в 1611 г. его паства составляла уже 150 человек. Однако в декабре 1611 г. его друг и покровитель Альберто Лаэртио был переведен в другое место, а вместо него главой Малабарской провинции назначили португальца Перо Франциско. Из-за этого пришлось расстаться с идеей создания «браминской семинарии», на открытие которой Нобили просил у генерала ордена иезуитов 350 скуди (210 ф. ст.) в год [4, 168]. Более того, в последующие годы Нобили пришлось не один раз оправдываться, выезжать для объяснений в Гоа и даже предстать в Гоа перед инквизицией. В 1613 г. кардинал Беллармин, дядя Нобили, посоветовал ему прекратить миссионерскую работу и возвратиться на родину. Но племянник не уступал. С 1611 по 1623 г. Нобили ведет борьбу за разрешение продолжать свою деятельность. Он пытается использовать свои европейские связи, пишет письма в Рим, в личном послании папе Павлу V просит не закрывать миссию. Для разбора его дела в 1620 г. в Риме назначили авторитетную комиссию из трех теологов во главе с архиепископом Петром Ломбардом — тем самым, который за четыре года до этого возглавлял список теологических консультантов, назначенных для рассмотрения взглядов Галилео Галилея. (Как известно, комиссия приняла единогласное решение, в котором говорилось об «абсурдности» и «ошибочности» выводов великого астронома и мыслителя.)

Теперь на столе комиссии Ломбарда лежал другой документ — «Ответ на возражения против методов, использовавшихся в новой Мадурайской миссии для обращения язычников в христианство», написанный Роберто де Нобили.

После долгих дебатов и сомнений архиепископ Ломбард высказался за оправдание Нобили, и 31 января 1623 г. папа Григорий XV в своей булле освободил Нобили от всех обвинений и одобрил его методы.

Последующие годы проходили с переменным успехом. Миссия разрасталась и к 1630 г. уже имела три центра: в Морамангаламе (к северу от г. Селам) — во главе с иезуитом Вико, в Тиручирапалли — во главе

с Нобили и в Мадураи — во главе с Эммануэлем Мартинсом. Они по-прежнему вели пропаганду христианства среди высших социальных слоев Мадурайского княжества. Однако массовое обращение оставалось все той же несбыточной мечтой. Нобили все более склонялся к старой мысли иезуитов — обратить в христианство самого правителя королевства — «Тирумала, бога священной горы, князя Мадураи, самого могущественного короля Южной Индии» [4, 241]. Франциск Ксавье и правитель Японии, Родольфо Аквавива и Акбар, Маттео Риччи и император Китая — все это были попытки осуществления иезуитской концепции найти нового восточного Константина, и все они, как правило, заканчивались полнейшим провалом. Не сопутствовал успех и Нобили, хотя он делал множество попыток сблизиться с двором Тирумалы. Так, в 1630 г. Нобили преподнес князю богатые подарки; Тирумала их принял, но дальнейших приглашений иезуиту посетить дворец не последовало.

Следует отметить, что правление Тирумала Наяка (1623—1659) характеризовалось почти непрерывными войнами, ослаблявшими Мадураи. Борьба с нашествием армии Великих Моголов, «война носов» с Майсуром, которая получила свое название в связи с невероятной жестокостью — пленникам отрезали носы, столкновения с голландцами и португальцами, сложные отношения с другими соседями все время держали государство в напряжении [9, 135—136]. В борьбе против могучих соперников князю Мадураи приходилось лавировать, и в частности идти на уступки в отношении деятельности католических миссионеров. В 1639 г., например, Тирумала Наяк дал разрешение всем желающим принимать христианство, но от обещаний до практики было весьма существенное расстояние [9, 123].

По всей вероятности, Тирумала «сохранял нейтралитет в ожесточенном соперничестве между португальцами и голландцами, и так как он не мог соперничать с ними на море, то в конечном итоге предоставил прибрежный район европейским нациям и был удовлетворен контрибуцией, которую ему платили» [9, 138].

Опасаясь демаршей со стороны португальцев, князь предоставляет иезуитам видимое послабление. Однако, как писал иезуит Балтазар да Коста в 1653 г., «коли-

чество наших врагов так велико... что доброжелательность наяка Мадураи недостаточна, чтобы защитить нас от их частых нападков. По этой причине, а также для того, чтобы приготовить место для убежища во времена религиозного преследования или политической борьбы, мы построили церковь в Каделуре. Мы считаем, что больше безопасности и свободы в районе Паравы, вдали от гордых каст индусов» [9, 141].

И хотя в дальнейшем наяк несколько раз принимал иезуитов при дворе и давал указания о прекращении преследований христиан, индийский историк считает, что мнения о его возможном обращении в христианство «не имеют под собой оснований» [9, 142].

Дело еще более осложнилось в последующие годы, когда португальцы стали все заметнее утрачивать свои позиции в Индии. Не добившись успеха в Мадураи, Нобили обращает свои взоры на север, однако и там его ждало разочарование. Фактически потеряв все завоеванное, Нобили умер в Майлапуре 16 января 1656 г., потерпев неудачу в своих пятидесятилетних усилиях.

После смерти Нобили его последователи пытались проводить в жизнь его принципы, однако больших успехов никто из них не достиг. Последней колоритной фигурой в истории Мадурайской миссии был иезуит Бритто. Он родился в Лиссабоне в 1647 г., происходил, как и Нобили, из аристократических кругов и, так же как и Нобили, с юных лет решил посвятить себя миссионерству. Вступив в орден в 1662 г., он в 1673 г. уехал в Индию, где жил в Гоа около трех лет. В марте 1680 г. он прибыл в Мадураи с патером Андре Фрером и начал свою деятельность в провинции Маравы, где миссионеры не осмеливались проповедовать со времени «страшного преследования» в 1669 г. В 1683 г. он становится главой Мадурайской миссии [9, 199].

Несколько лет вел Бритто работу в Мадураи, но практически ничего не добился. Более того, по приказу министра Кумара Пиллаи Бритто и его учеников схватили, пытались заставить поклоняться богу Шиве, а затем привязали к деревьям. В таком состоянии они провели ночь, после чего их перевезли в г. Рамнад и, пригрозив смертью, если они еще раз придут в Мараву, отпустили. В 1688 г. Бритто был вынужден возвратиться в Португалию [9, 201].

Вскоре, однако, Бритто вернулся из Европы, и сведения о его деятельности появляются в 1691 г. Несмотря на предупреждение, он по приказу ордена отправился в Мараву и даже добился там некоторых успехов, сумев обратить в христианство «значительное количество людей», «главным среди которых был принц из феодальной династии Маравы по имени Тадия Тева» [9, 214].

В начале января 1693 г. Бритто и его помощники были арестованы и 11 января привезены в Рамнад. Учитывая протесты Тадия Тевы и опасаясь недовольства довольно значительной группы местных христиан, раджа Рамнада Сетупати отправил Бритто на территорию своего брата, «дав секретный приказ убить его» [9, 215]. Бритто перевезли в Орайюр, расположенный на окраине княжества Маравы. В своем письме от 3 февраля 1693 г. Бритто писал: «28 января меня судили и приговорили к казни... Я ожидаю смерти с нетерпением, это всегда было предметом моего желания, теперь это наиболее ценное вознаграждение за мою работу и жертвенность. Все преступление, в котором меня обвиняют, состоит в том, что я учил закону истинного Бога и склонял молящихся не почитать своих идолов...» Ему отрубили голову, а тело бросили стервятникам. Вероятно, Сетупати взял столь жесткий курс, идя на уступки фанатикам, выразившим недовольство в связи с нападками Бритто «на идолопоклонников и индуизм в целом» [9, 216].

Так закончился почти столетний период активной деятельности Мадурайской миссии иезуитов, основателем и наиболее выдающимся представителем которой был Роберто Нобили. Впрочем, Нобили известен не только как основатель Мадурайской миссии, но и как один из самых искусных пропагандистов христианской идеологии в Индии. Широкие познания в лингвистике (он великолепно знал санскрит, тамили и телугу) позволили ему создать целый ряд произведений, написанных якобы самими индийскими теологами, но в которых содержалась пропаганда христианской теологии, Библии и Евангелия.

Правда, попытки проповедовать христианство в Индии на родном языке обращаемых предпринимались и до Нобили, и во времена его деятельности в Индии. Изыскания существующего в Бомбее Исследовательского института маратхи, созданного при Бомбейской биб-

лиотеке маратхов, показали, что французский иезуит Этьен де ля Круво, прибывший в Индию в 1602 г., хорошо владел языком маратхи и читал на нем проповеди. Он также составил книгу «Маратхи пурана», в которой выступал с критикой индуизма. Книга была опубликована в 1634 г. [8].

Еще раньше, в октябре 1579 г., в Гоа прибыл католический священник Томас Стефенс, англичанин по происхождению. Он провел в миссии в Гоа 34 года. Он не только разговаривал на языке каннара, но и написал учебник грамматики этого языка. Кроме того, он овладел языком местной знати — маратхи — и написал на этом языке поэму «Христ пурана» [6].

Однако, по всей вероятности, никто из них не шел в сравнение с Нобили. Он приспособлял свои произведения к индийскому характеру настолько искусно, что, как отмечал в своих «Христианских исследованиях в Индии» [2] преподобный Клаудиус Бьюканан, посетивший страну в начале XIX в., даже сам Вольтер был введен в заблуждение. Великому французскому просветителю попал в руки перевод одной из работ Нобили, написанной на санскрите. В ней содержался диалог между христианином и индусом. Вольтеру и в голову не пришло, что это не оригинальная работа, а подделка иезуита; прочитав диалог, Вольтер заявил, что все попытки распространять христианство в Индии среди «людей, столь хорошо информированных о принципах естественной религии», совершенно излишни [2, 37].

В письме от 22 ноября 1610 г. Нобили писал, что в Мадураи имелось более 10 тыс. всякого рода студентов-брахманов, а у отдельных учителей было до 200—300 учеников. Раджа и местные вельможи обеспечивали многие школы, предоставляя учителям и слушателям жилище и одежду. При этом, подчеркивал Нобили, «обучение и лекции отличаются друг от друга, так как имеется много философских школ».

«Сейчас,— продолжал он,— я завершаю собственное обучение санскриту с целью, что если мы решим проблему обеспечения наших студентов, то можно было бы начать преподавание курса нашей философии в соответствии с вашим желанием молодым, одаренным интеллектуально людям. В таких людях, которые бы жаждали услышать нашу философию, недостатка не будет.

Я надеюсь, что милостью божьей они познают истинную доктрину спасения. Но поскольку науки здесь изучаются не на тамили, так же как мы избегаем изучать философию на итальянском языке, а только на санскрите, соответствующем нашей латыни, я вынужден торопиться с изучением санскрита, который надеюсь через пять-шесть месяцев знать настолько, чтобы начать курс лекций» [1, 25—26].

Нобили досконально изучил санскрит и, как писал известный знаток санскрита д-р Каланд, уже в 1610 г. прекрасно разбирался в ведической литературе, широко используя в своей «Апологии» аргументацию и терминологию из санскритских ведических писаний. В «Ежегодном письме» за 1656 г. священник Антонио Проенца, составивший краткий отчет о жизни и деятельности Роберто Нобили в Индии вскоре после кончины последнего, упоминает другую работу Нобили на санскрите, в которой в стихотворной форме описывалась жизнь богоматери. По его свидетельству, Нобили были написаны и другие работы, утерянные при одном из арестов в Мадурай.

Названий этих работ Проенца не приводил, в связи с чем современные католические исследователи, и в частности индийский иезуит С. Раджаманикам, ведут интенсивные поиски и изучение средневековых рукописей, пытаясь определить в них авторство Нобили. В частности, в Мадрасской библиотеке восточных рукописей недавно была обнаружена рукопись с использованием письма телугу под названием «Христу Гита», при написании которой были использованы форма и стиль индуистского трактата «Бхагавадгита». Копию этой же работы, правда не в такой полной форме, обнаружили в Тривандрумской библиотеке рукописей (штат Керала) на языке малаялам. Однако исследователи не могут с определенностью заявить, что эти работы принадлежат Нобили. Ему же приписываются христианские средневековые манускрипты на санскрите «Христу матха грантха» (Мадрасская библиотека восточных рукописей), свадебные молитвы, читавшиеся во время свадеб христиан, а также манускрипт на санскрите (с использованием тамильского письма) «Пунар Джанма Акшепам», хранящийся в Национальной библиотеке в Париже.

Из письма от 2 января 1727 г. священника Кальметта, работавшего среди телугу с 1726 по 1740 г., мы узнаем еще об одном сочинении Нобили на санскрите. «Брамин спросил меня,— писал Кальметт,— имеем ли мы, так же как индуисты, книги по религии в стихах на санскрите. Отец Нобили, основатель здешних миссий, написал сокращенное изложение нашей религии в почти 100 стихотворных виршах на санскрите. Брамин слушал с удовольствием чтение этих виршей и сказал, что сущность была той же самой, что и в его собственной теологии».

Что касается работ Нобили на языке телугу, то до сих пор ни одной из них не обнаружено.

Гораздо более известны работы иезуита на тамили, который Нобили знал в совершенстве. В предисловии к одной из них, «Тхушана Диккарам», сам Нобили упоминает следующие работы, написанные им для пропаганды и «защиты» христианства: «Гнана Дипикай», «Висуваса Саллапам», «Питака Парикшай», «Гнана Санкшебам», «Гнана Падесам», «Аттума Нирунаям». В целях «защиты веры» Нобили написал также книгу «Ниттия Дживана Саллапам», о которой Проенца писал: «Эта книга стоит гораздо выше всех других как по стилю, так и по совершенству языка. Это было первое сочинение Нобили». Именно этой книге, полагает Проенца, иезуиты были обязаны многими обращениями.

Часть манускрипта «Ниттия Дживана Саллапам» была недавно обнаружена в Лондоне. Другую копию этой работы обнаружили в Танджурской библиотеке древних рукописей. В этой копии была найдена ссылка на работу «Гнана Дипикай», написанную ранее. Таким образом, утверждение Проенцы о том, что «Ниттия Дживана Саллапам» — первая работа Нобили такого характера, ошибочно. «Висуваса Саллапам», «Питака Парикшай», «Гнана Санкшебам» до сих пор не обнаружены.

После окончания работы «Тхушана Диккарам», также написанной в «защиту христианства», Нобили составил «Катехизис» («Кандам») в пяти частях. Проенца писал, что, «кто бы ни читал эту книгу, тот приходил к заключению, что это была лучшая из написанных в божьей церкви». Она раскрывала, по словам иезуита, «таинства нашей святой религии» и была написана настолько убедительно, что «было совершенно очевидно,

что отец Нобили был просветлен особым светом с небес при написании этой книги» [1, 28—29]. Позднее иезуит Балтазар да Коста перевел «Катехизис» Нобили на португальский язык. Первая и вторая части этой работы использовались для пропаганды христианства и после смерти Нобили: они были изданы в г. Кочине (Керала) в 1675 г. и переизданы в 1881 г. Третья часть была опубликована в г. Тричуре в 1907 г., а четвертая (там же) — лишь в 1964 г.

Нобили приписывались и многие другие работы («Упадеша Саллапам», «Патту Саллапам», «Силуваин Висеша Саллапам», «Мантра Малай»), однако их авторство до сих пор не доказано. Балтазар да Коста доносил генералу ордена иезуитов, что Нобили написал еще трактаты о «страстях Иисуса», «страданиях девы Марии», о «грехах ангелов и людей» и т. п., а также несколько религиозных стихотворных произведений [1, 29].

Однако ни многочисленные трактаты, ни проповеди, ни напряженная практическая деятельность Нобили не принесли успеха. О причинах этого писал еще в 1624 г. сподвижник Нобили иезуит Вико: «Преследования не были главной трудностью. Сам метод Нобили в религии не мог не привести к неудовольствию обеих сторон. Было много искусственного во всем его проекте, что не могло не привлечь внимание осторожных наблюдателей. Его эксперимент в Мадураи закончился провалом...» Позднее, в начале XIX в., католический миссионер-иезуит, так же как и Нобили проживший долгие годы в Индии, аббат Дюбуа писал: «Хорошо известен факт, что Роберт а'Нобилибус, племянник кардинала Беллармина и основатель миссии в Мадураи... обратил в этом королевстве в христианство почти 100 тыс. идолопоклонников. Его современник иезуит Бритто окрестил 30 тыс. язычников в стране Мараве, где он впоследствии обрел венец великомученика. Миссионеры, разбросанные в других провинциях Индийского полуострова, также напряженно и порой небезуспешно работали, стремясь распространить христианство среди индусов. Французская миссия в Пондишери насчитывала 60 тыс. христиан-туземцев, почти ежедневно увеличивая число обращенных. Однако наступивший период завоевания страны европейцами явился губительным событием для распро-

странения христианства. Наблюдая аморальное и недостойное поведение европейцев, наводнивших всю страну, индусы и слышать не хотели о религии, которая, казалось, столь мало влияла на поведение тех, кто ее проповедовал...» «Индусы,— продолжает Дюбуа,— вскоре обнаружили, что миссионеры, чьи цвет кожи, таланты и другие достоинства предполагали в них выдающиеся личности, людей из другого мира, на самом деле были не кем иным, как ненавистными ференги, и что их страна, их религия и образование были такими же, как у развращенных... ференги, которые позднее захватили их страну. Это событие явилось последним ударом по интересам христианской религии. Больше уже не было обращений». Более того, от католической церкви стали отходить и многие обращенные. Неприязнь к христианству, писал Дюбуа, росла с каждым днем, она увеличивалась «по мере того, как местные жители ближе знакомились с европейцами... Если около 80 лет назад на полуострове имелось по крайней мере 1 млн. 200 тыс. местных христиан, то теперь (1816—1823), по самым оптимистическим подсчетам, их число не превышает и половины прежнего» [7, 115].

В дальнейшем количество христиан в Индии несколько увеличилось, и, по цензу 1931 г., в Южной Индии было 3 820 625 христиан, а всего в Индии в это время насчитывалось 6 296 763 христианина [7, 112—113, 156]. Однако это по-прежнему была ничтожная часть населения всей страны. По последним данным, приводившимся в 1969 г., среди 550 млн. индийцев было 7 млн. католиков [7а].

В наши дни Ватикан пытается всячески идеализировать историю раннего периода католического миссионерства в Индии, изображает деятельность миссионеров исключительно в светлых тонах, выставляя на первый план их «просветительную роль» и рисуя их носителями «любви и братства». Эти усилия не приносят, да и не могут принести, результатов. А деятельность Мадурайской миссии XVII в., которой ее основатели прочили славу форпоста христианства на полуострове, так и осталась лишь одним из ярких свидетельств провала католического миссионерства в Индии.

1. «Bi-Peninsular Magazine», Bombay, 1964, vol. VI, № 11.
2. Buchanan C., Christian Researches in India, London, 1840.
3. Chatterton E., A History of the Church of England in India, London, 1924.
4. Cronin V., A Pearl of India. The Life of Roberto de Nobili, London, 1959.
5. Houpert J. C., Church History of India and Ceylon, Trichinopoly, 1946.
6. Malashe S. G., Father Stephens and his Christ Purana, Bombay, 1965 (на маратхи).
7. Pillai P. C., Right of Temple-Entry, Nagercoil, 1933.
- 7a. Press Release, All India Seminar of the Church of India Lodocy, Bangalore, 15. V. 1969.
8. Priolkar A. K., Marathi Purana Written by French Poet, Bombay, 1965.
9. Sathyanatha A. R., History of the Nayaks of Madura, Madras, 1924.
10. «Sunday Standard», Delhi, 15.VII.1964.
11. Thomas P., Christians and Christianity in India and Pakistan, London, [6. r.].

В. Д. Козловский

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ
УЧЕНИЕ СИКХИЗМА

Сикхизм, занимающий немаловажное место в системе религий Индии, имеет много последователей не только в Пенджабе, но и по всей стране и заслуживает серьезного изучения. В советской литературе, если не считать недавно вышедшего сборника «Гуру Нанак» [2], к сожалению, мало освещена религиозно-философская сторона сикхизма, хотя имеется несколько работ, посвященных социальной и политической истории сикхской общины. В числе этих работ следует упомянуть монографии Н. И. Семеновой «Государство сикхов» [7] и «История сикхского движения в Индии» [8], книгу В. И. Кочнева «Государство сикхов и Англия» [4], статью того же автора «Пенджаб в период мисалей и государство сикхов» [3] и статью И. М. Рейснера «Крестьянское движение сикхов во второй половине XVII и начале XVIII в.» [6]. Наша статья, не претендуя на исчерпывающий анализ догматов сикхской веры, ставит перед собой задачу изложить основные положения этого учения.

Сикхизм был основан Нанаксом (1469—1539), сыном мелкого торговца из касты кхатриев. Он родился в деревне Тальванди (теперь Нанкана Сахиб) в Пенджабе, бывшем тогда частью империи Великих Моголов. Нанак разработал все основные положения сикхизма и на длительный срок определил характер общины. Религиозно-философская система сикхизма на протяжении пяти с половиной веков своего существования претерпела ряд изменений, однако основные ее догматы остались почти такими же, как и в первой половине XVI в., когда На-

нак начал проповедовать свое учение. Основатель сикхизма много сделал для пропаганды своей религии: если сообщения сикхских авторов о его путешествиях в Мекку, Медину, Багдад и т. д. не кажутся достоверными, то, во всяком случае, он немало ходил по Пенджабу, где приобрел последователей из числа индусов и мусульман. Нанак был первым гуру (вероучителем и главой) секты; его преемники носили этот титул до конца XVII в., когда десятый вождь сикхов, Говинд Сингх, радикально изменил характер общины и упразднил пост гуру. Восемь гуру, следующих за Нанаким, продолжали развитие его идей и не внесли в сикхизм кардинальных новшеств; лишь Говинду Сингху было суждено наполнить идеологию общины новым духом и придать ей новый характер, хотя основные догматы религии Нанак и при нем остались непоколебленными.

В гимнах, поэмах и молитвах Нанак, вошедших в «Ади Грантх» — эту Библию сикхов, его взгляды излагаются не в систематической форме (которую естественнее было бы искать в философском или теологическом трактате, а не в поэтических произведениях), однако достаточно ясно, четко и последовательно, что облегчает их анализ.

Центральное место в философии сикхизма занимает понятие бога. Для доказательства существования бога ни Нанак, ни другие гуру не прибегали к изощренной системе аргументации, как это делали, например, идеологи христианства в Европе или философы индийских школ. Бог для вероучителей сикхизма был самоочевидной реальностью, и ни их эпоха, ни их аудитория не требовали доводов в пользу его бытия. Нанак не было нужды доказывать существование того, что его слушатели считали несомненным; когда речь заходила о вопросах теологических, он большей частью уделял внимание проповеди единства бога, что дало повод многим исследователям считать одной из важных отличительных особенностей сикхизма его монотеизм. «Толкуй об одном боге, о Нанак, откуда быть второму?» — постоянно повторяет гуру [12, т. I, 102]. Источники сикхского единобожия прежде всего следует искать в монотеистических тенденциях самого индуизма: религия Нанак, вышедшая из лона индуизма, обязана ему многими своими доктринами. Важным фактором, повлиявшим на форми-

рование монотеистических воззрений основателя сикхизма, равно как и на формирование многих других проповедовавшихся им идей, явилось учение средневековых индийских мыслителей, таких, как Рамануджа (XI в.), Нимбарка (XII в.), Мадхва (XIII в.), Чайтанья (XV в.), Валлабха (XV в.) и др. Трудно предположить, чтобы Нанак был близко знаком с их системами, особенно с их метафизическими тонкостями; однако эти философы создали в духовной жизни средневековой Индии определенный настрой, который не мог не наложить на идеологию секты своего отпечатка. Это был период расцвета бхакти — доктрины, зародившейся в гораздо более древнее время, но широко распространившейся только в средние века. Тяготы, которые принесла с собой новая эпоха, вызвали в народе усиление религиозного чувства, и удовлетворить его могли лишь личный бог (что и сделало пантеистические тенденции сикхизма недолговечными) и вера, основанная не на чистом познании (джняна), как проповедовал, в частности, Шанкара, а на доступном каждому чувстве. «Поэтому культ бхакти — абсолютной любви и преданности богу — приобретает широкое распространение: джняна-марг, карма-марг отодвигаются вначале на второй план, а потом вообще предаются забвению. Как пишет о религиозных течениях индийского средневековья французский исследователь И. Барт, «древний мир в конце концов сводил религию к факту знания — рационального, интуитивного или откровенного; секты возвратили ее к факту чувства» [1, 248]. Воцаряется убеждение, что спасение достигается лишь милостью бога как реализация не отягощенной религиозным знанием веры и преданности ему. Утверждается образ всеблагого, милостивого бога. «От Него не исходит никакое зло... Он благ, благи Его дела» [23, 92], — говорит пятый гуру Арджун в поэме «Сукх мани», излагающей основные догматы сикхской веры. Перенесение акцента в сферу эмоции и веры сопровождается распространением мистического подхода. Трудно утверждать с уверенностью, что Нанак был учеником кого-либо из вероучителей и певцов бхакти, в частности Кабира, хотя несомненно, что между сикхизмом первого гуру и той формой бхакти, которая нашла отражение в стихах Кабира, очень много общего. Следует, однако, отметить, что Нанак не разделял представления об ава-

тарах, бывшего характерной чертой бхакти вишнуитов, и подобные идеи, как будет показано ниже, появились в сикхизме лишь при последующих гуру.

В посвященных сикхизму исследованиях много внимания уделяется вопросу о влиянии на сикхизм ислама, в особенности суфизма. Несомненно, что ислам в его суфийском варианте в какой-то степени отразился на учении гуру, в частности на формировании сикхского монотеизма; однако анализ произведений, помещенных в «Ади Грантх», позволяет сказать с уверенностью, что влияние ислама на вероучителей сикхизма было поверхностным.

Как показано в обстоятельном исследовании английского ученого У. Маклеода «Гуру Нанак и религия сикхов» [13], религиозно-философская система сикхизма в значительной мере сложилась под влиянием взглядов средневековых мыслителей-сантов, таких, как Намдев и Раидас (в «Ади Грантх» — Равидас) [13, 151—158]. Сравнительный анализ произведений этих авторов и взглядов Нанака показывает, что его учение явилось продолжением традиции сантов.

Характеризуя религию Нанака как монотеистическую, нужно отметить, что единобожие его с первого взгляда не кажется строгим. Безусловно, Нанак провозглашает свой монотеизм повсеместно, однако в произведениях его и других гуру нередко встречаются как упоминания о «богах» во множественном числе, так и имена богов индуистского пантеона. Гуру Арджун, например, говорит в «Сукх мани»: «Как разыгрывает Он свои пьесы, никто сказать не может, даже боги не могут высказать по этому поводу никакого суждения» [23, 62]. Сам Нанак, обращаясь к своему богу, говорит так: «Шива, Брахма и Деви, вечно прекрасная, ибо украшена она тобой, поют тебя» [12, т. I, 210]; в другом месте он объявляет своего бога «главой богов» [9, 55]. Это видимое противоречие сикхской системы объясняется тем, что другие боги попали в сикхизм из индуизма по инерции, неизбежной для рассматриваемой эпохи. Божества индусского пантеона неминуемо должны были войти в систему религии, чей создатель и последователи были воспитаны на столь древней религиозной традиции. В сикхизме установилось подобие генотеизма, т. е. такой ситуации, которая предполагает поклонение одному

богу, но не исключает существования других; подобная ситуация характерна для ведической религии [см. 10, т. I, 90—91]. Однако сикхизм есть доведение ведийского генотеизма до его логического завершения. Уже из приведенных выше высказываний гуру видно, что другие боги представляют собой лишь бледные тени божества, которому поклоняются гуру; когда же в священном писании сикхов начинают встречаться указания на то, что другие боги были созданы, как и все сущее, волей одного верховного божества, невозможно становится подвергнуть сомнению строгость сикхского монотеизма, ибо, как замечает С. Радхакришнан, «бог созданный — уже не бог вообще» [там же, 90].

Как пишет в своей «Квинтэссенции сикхизма» современный сикхский автор Говинд Сингх, «строго говоря, у бога нет имени. Его можно называть „Анам“, или „Безымянный“. Более всего для обозначения бога подходит слово „Сатнам“ — „вечная и абсолютная Истина“» [17, 51]. В той же работе приводится длинный список имен, которыми наделяют божество авторы учения сикхов: это и Бхагван, Брахма, Гопал, Говинд, Хари, Кришан, Муканд, Мадхо, Мурари, Пармешвар, Рам, Прабху и др. [17, 51; 13, 196], т. е. традиционные имена индусского пантеона и вишнуитских сект, и Аллах, Хак, Кабир, Рахим, Разик и т. п., т. е. имена мусульманского происхождения [17, 51]. Имен, заимствованных у последователей ислама, значительно меньше, что лишний раз доказывает поверхностность мусульманского влияния на сикхизм по сравнению с влиянием индуизма. Гуру дали своему богу и новые имена: Миттар, Притам, Садджан, Яр, Кхараккету, Сарбалох, Махакал и т. д. [там же].

В вероучении Нанака нетрудно заметить пантеистические тенденции; например, он постоянно высказывается в таком духе: «Господь растворен и в море, и в суше, в горных и равнинных землях» [12, т. I, 154]. Но религию Нанака нельзя считать пантеистической в строгом смысле этого слова, так как пантеизм, отождествляя бога с природой, не противопоставляет ей его в виде творца, сикхизм же признает сотворение мира богом: «Господь сам создал мир и сам дал имена вещам» [12, т. I, 219]. По завершении творения бог сикхизма не устраняется от мира, а «управляет всем космо-

сом» [23, 62]; это положение относится к разряду теистических, так что в конечном итоге сикхизм можно охарактеризовать как нечто среднее между пантеизмом и теизмом, или как панентеизм.

Бог в сикхизме имеет два аспекта — трансцендентный и имманентный, неличный и личный, неатрибутивный и атрибутивный, или «ниргун» и «сагун», как называют эти аспекты вероучители сикхизма. «Ниргун он, сагун он», — проповедует в «Сукх мани» гуру Арджун [23, 72]. «Квинтэссенция сикхизма» так раскрывает эти понятия: «Господь и в своем творении, и вне его. Он присутствует во всех вещах, но все вещи не исчерпывают безграничности бога. Господь выходит за пределы Вселенной, хотя он также и пронизывает ее. Бог в мире — и бог в то же время над миром... Трансцендентность бога выражается разными словами: бог есть „дур“ (далекий), „баикунтка васи“ (небожитель), „джаган натх“ (владыка Вселенной). Именно в своей трансцендентной форме бог правит Вселенной, отдает приказы „хукам“» [17, 97—98]. Гуру Арджун, отмечая бессилие человека перечислить все качества бога («Не в силах человека петь Тебя») [23, 13], упоминает некоторые из них: бог для сикха «недостижимый, безграничный и непостижимый» [23, 26], никто не может сказать, как далеко простирается его власть [23, 17], «никто сказать не может, как обширен бог» [23, 37], «всевышний никогда не умрет» [23, 37], он «великий, таинственный и вне всяких измерений» [23, 56], «не имеющий формы» [23, 81], «свободный от оков майи» [23, 82], «бездонный» [23, 82] и т. д.

Как «ниргун» бог характеризуется и в своем трансцендентном аспекте и в тот период, когда он пребывал в одиночестве до начала творения. «Когда Господь был создан сам собой, не было больше никого; он советовался с самим собой; происходило лишь то, что он совершал... Существовал лишь сам Бесформенный; не было еще созидания», — проповедовал третий гуру Амар Дас [21, 2]. Затем был сотворен мир, и бог стал имманентен, атрибутивен — «сагун». Он и творец, и хранитель, и разрушитель, он создатель мирового порядка («хукам»), он воплощает в себе и Брахму, и Шиву, и Вишну. Им создан человек — «для счастья и любви» [17, 105].

Согласно учению сикхизма, человек от рождения на-

Бескрайнее горе захлестнуло мир.
Как спасти его? — думает Нанак.

Протест вызвали у основателя сикхизма резня и погромы, сопровождавшие вступление Бабура в Индию [цит. по: 5, 179]:

Закон, справедливость — все погибло,
ложь царствует всюду.
И с индусами, и с мусульманами поступают
одинаково жестоко.
Мусульманки читают Коран, уповая только на бога.
Индуски также уповают на своего бога.
Куда ни посмотришь — всюду льется кровь.

Несмотря на столь резкие высказывания, в этот период сикхи оставались, по выражению И. Барта, «чисто религиозной общиной безобидных пуритан» [1, 280]. Слова суфийского шейха Фариды: «Фарид, отвечай добром на зло, не давай места гневу в сердце своем» [12, т. III, 88] — всецело принимались первыми гуру, и многие произведения Фариды были включены в «Ади Грантх». Исходя из своего коренного догмата — о сотворении богом всего сущего, гуру утверждали, что все, в том числе и утверждение Бабура хозяином Дели, происходит по воле божьей [12, т. I, 117]:

Если ты, Господи, назначил Бабура хозяином,
То что в нашей власти поделать?

Точно так же наряду с отрицанием земных благ и осуждением неравенства Нанак говорил: «По Его приказу люди делятся на низших и высших» [12, т. I, 196]. Принятие догмата о божьей творце заставляло гуру косвенным образом оправдывать те явления, против которых они были склонны выражать протест. Даже самый непримиримый из гуру, Говинд, в сравнительно мирный период жизни общины «приказывал своим сикхам признавать главенство дома Бабура в светских делах, как они признавали верховенство дома Нанака в делах религии» [21, 51].

Итак, богатство и положение, согласно вероучению сикхизма, не приносят человеку спасения и не избавляют его от вечного скитания по цепи перевоплощений. Он проводит жизнь, обуреваемый искушениями и пороками. «Квинтэссенция сикхизма» упоминает пять главных пороков: похоть («кам»), гнев («кродх»), жадность

(«лобх»), стремление к суетному («мох»), гордыня («аханкар») [17, 157]. Соблазны и искушения созданы богом для того, чтобы в борьбе с ними укреплялась человеческая душа. Передают слова гуру Арджуна, что, «для того чтобы развить священную силу, душа должна бороться с вождением, гневом, жадностью, обманом и эгоизмом» [21, 13]. Чтобы человек мог противостоять порокам, он наделяется волей.

Спасение, состоящее в слиянии с абсолютной реальностью, с божественной субстанцией, доступно, согласно сикхизму, всем независимо от положения, кастовой принадлежности и т. п. В средневековом индийском обществе, разделенном множеством перегородок, большую симпатию вызвал один из основных принципов сикхизма — признание равенства всех людей перед богом. Провозглашение этого принципа привлекло в ряды сикхов многих членов низших каст и вообще людей, стоявших на низших ступенях общественной лестницы. Впоследствии превращение гуру из смиренного проповедника в феодального властителя, растущее корыстолюбие наместников гуру — масандов — и т. п. постепенно поставили под сомнение первоначальную демократичность секты, но не уничтожили ее совсем, так как, несмотря на выделение привилегированной верхушки, секта была во многом избавлена от кастовых и других перегородок тогдашнего индусского общества.

Когда Нанак как-то спросили о его отношении к низшим кастам, он ответил: «Только те относятся к низкорожденным, кто забыл об истинном Господе и живет, не получая благоволения от имени его. Только они относятся к низшим кастам — другого различия нет» [12, т. I, 149]. Такой взгляд на касту характерен для вероучителей многих средневековых сект, и можно предположить, что взгляды Нанак на этот институт сложились под влиянием их идей. Можно упомянуть также пример ислама, все увеличивавшего тогда свое влияние в Индии и не признававшего кастовых делений. В противовес ортодоксальной религии, утверждавшей превосходство высших каст, Нанак проповедовал: «Я певец низшей касты» [12, т. I, 230]. В другом месте он говорит [21, 8—9]:

Есть низшие из людей среди низших каст.
Нанак, я пойду с ними. Что делать мне с великими?

Милосердный взгляд Господа падает на тех,
Кто помогает низшим...

Квинтэссенция отношения сикхов к касте изложена в следующих строках гуру Амар Даса [цит. по: 5, 179]:

Ни один человек не должен гордиться своей кастой.
Только тот человек, который ощутил бога в своем сердце,
Является истинным брахманом — и никто иной.
Так не кичись, глупец, своей кастой!
Мирское зло возникает из-за кичливости.
Хотя и говорят, что существуют четыре касты,
Ведь всех людей создал один всевышний.
Все люди вылеплены из одной и той же глины.
Великий гончар придавал им только различную форму.
Все люди созданы из одних и тех же пяти элементов.
Никто не может убавить какой-либо элемент
у одного человека и прибавить его другому.

Впрочем, идея бога как творца всего сущего, «причины всех причин», «первопричины», как его зовут в сикхской литературе, привела Нанак к признанию того, что и каста, против которой были обращены его проповеди, является творением бога; по его словам, до сотворения мира «никто не мог увидеть касты» [12, т. I, 166], т. е., как и вся вселенная, она была создана богом.

Нанак старался быть решительным реформатором, но оставался всегда сыном своего века. Поэтому его нововведения в отношении касты если и не были голословными, то отличались пассивностью и ограниченностью. Однако если ему и не было суждено решить проблему касты, то он по крайней мере много сделал своей проповедью и поведением для ее разрешения.

Утверждение равенства всех людей перед богом предполагало и равенство женщины с мужчиной. Для вероучителей сикхизма женщина — это подруга по вере, преклоняющая колена перед престолом их бога. Как проповедовал Нанак [цит. по: 5, 178]:

Мы зачаты в лоне женщины,
Мы рождены женщиной.
Мы помолвлены с женщиной и обручены с ней.
Женщина — друг, сопровождающий нас в жизни.
Благодаря женщине народ продолжает свою жизнь.
Когда спутник жизни умирает, мужчина ищет себе
другого спутника.
Так благодаря женщине устанавливаются связи общества.
Почему же тогда мы считаем женщину проклятым,
низким существом,

Если женщина дает жизнь вождям и правителям^д
Только от женщины рождается женщина,
Без женщины человек не мог бы появиться на свет.
Без женщины, о Нанак, существует только Вахегуру...

Так же высказывались сикхский вероучитель Бхай Гур Дас: «Женщина — вторая половина мужчины и в таком качестве помогает ему достичь спасения» [17, 11] — и гуру Хар Говинд, для которого женщина — это «совесть мужчины» [17, 11]. Практика общины показывает, что такие проповеди не остались чисто голословными. О том, что сикхи добились больших успехов в деле раскрепощения женщины, пишет В. И. Кочнев: «Женщины в Пенджабе пользовались и пользуются относительно большей свободой, обладают большими правами, чем в остальной Индии... Если в остальной Индии вдова фактически находилась вне общества, то в Пенджабе она в какой-то степени могла устраивать свою дальнейшую судьбу. Были случаи, когда женщина выходила замуж трижды, и при отсутствии прямых наследников по мужской линии часто вдова наследовала все состояние... Женщины в Пенджабе, как правило, не вели затворнического образа жизни» [3, 18—19]. Однако тот же исследователь отмечает, что в некоторых высших индусских кастах сохранился обычай самосожжения вдов (сати), против которого проповедовали вероучители сикхизма, и что не все женщины Пенджаба «были полноправными участницами производственно-трудовой деятельности. Исключение составляли... женщины в раджпутских и в богатых мусульманских семьях, а также у высших индусских каст» [там же]. Таким образом, проповедь гуру возымела действие отнюдь не на всех. Выступая против сати, Нанак и его последователи осудили и другой варварский обычай индуизма — убийство новорожденных девочек, и их пропаганда, видимо, принесла свои плоды, так как «случаи убийства новорожденных девочек в Пенджабе были сравнительно редки» [3, 19].

Итак, если каждый вне зависимости от своей социальной и кастовой принадлежности и пола может достичь спасения — выхода из цепи перевоплощений, то каким образом человек способен добиться желанного слияния с божеством? Сикхизм отвергает традиционные способы индуизма и мусульманства. Согласно учению

гуру, бога следует искать «в душе своей, Господь в тебе самом» [12, т. I, 13]; поэтому общение с божеством не нуждается в посредничестве священнослужителей. Произведения гуру содержат призывы отказаться от услуг духовенства и предпочесть посредничеству священнослужителей мистическое общение с милостивым и всепонимающим богом. Неприятие духовенства сопровождается в учении сикхизма проповедью, иногда весьма резкой, против священных книг индуизма и мусульманства. Имя бога должно быть «выгравировано на нашем существе» [21, 13], а не на страницах священного канона. «Прокляты жизни тех, кто пишет имя бога и продает его» [12, т. I, 36],— говорил Нанак. Выступая против монопольного посредничества индусского и мусульманского духовенства в общении верующего с богом и предпочитая божественному знанию божественное откровение, ранний сикхизм отказывался признать веды и Коран священным авторитетом. Стремление отмежеваться от основного древа индуизма звучит в словах Нанака [12, т. I, 229]:

Человек может нагрузить книгами повозки;
Он может навьючить их на людей и таскать за собой;
Книги можно навалить на лодки, ими можно заполнить
шахты;

Человек может читать книги месяцами;
Он может читать их годами;
Он может читать их всю жизнь;
Он может читать до последнего своего дыхания —
Нанак, только одно слово, имя Божье,
Будет иметь значение...

Однако подобные высказывания характерны скорее для периода зарождения сикхизма, когда его собственный канон еще не сложился. Уже при гуру Арджуне встречаются ссылки на боговдохновенность вед, пуран и т. п. [23, 63]. В конце концов, видимо, традиция одержала верх, и пятый гуру в соответствии с ней нередко ссылается на авторитет индусского священного канона [23, 75, 90 и т. д.]; кроме того, сикхи сделались обладателями собственного священного писания, и нападки на такую литературу в принципе стали неуместны. В дополнение к этому нужно сказать, что вне зависимости от воззрений поздних гуру простые тактические соображения должны были заставить их взглянуть на древнюю литературу индусов по-иному. Причина того, что сик-

хизм не получил широкой популярности в стране, кроется отчасти и в том, что он слишком громогласно провозгласил свой разрыв с тысячелетней традицией. По-видимому, в конце концов отношение к древним книгам индусов сложилось такое же, как у сект, о которых пишет И. Барт: «Древняя священная литература, веды, пураны, эпос и т. д. вообще сохранили свой ореол святости; их не всегда отвергали. Но книги секты, исходящие прямо или косвенно от гуру, уже были независимы от них» [1, 263].

Сикхизм провозглашал свое полное равнодушие к распрям между индусами и мусульманами, утверждал полный разрыв с их верованиями и готов был принять в свои объятия верующих обеих религий. Гуру Арджун проповедовал [21, 80]:

Я не соблюдаю ни индусских постов, ни мусульманских
постов рамазана.
Я служу Ему, и Ему одному, который есть мое последнее
прибежище.

Я порвал и с индусом, и с турком.
Я верю в одного Господа, который также и есть Аллах.
Я не совершу хадж в Мекку и не преклонюсь
перед святыми местами индусов.

Я буду служить лишь Ему, и никому боле.
Я не преклонюсь перед идолами и не стану читать намаз,
Я помещу сердце свое к стопам одного Всевышнего.

Мы ни индусы, ни мусульмане.
Мы посвятили тела свои и души Аллаху-Рамае.

«Нет индусов и нет мусульман», — не устают проповедовать первый гуру [12, т. I, 37], и политика веротерпимости приносит плоды. Имеется много свидетельств того, что среди последователей сикхизма в ранний период можно было найти немало мусульман. Впоследствии веротерпимости общины предстояло столкнуться с большими испытаниями: могольские императоры становились все фанатичнее, конфликты их с сикхами участились, пока не переросли в конце концов в настоящую войну. Поэтому во времена последних гуру обращение мусульман в сикхизм почти прекратилось; однако в правление Говинда Сингха и даже Банды в рядах сикхов можно было увидеть мусульман.

Отвергая традиционные пути спасения, Нанак наполнил свою религию духом иконоборческого пуританизма;

пытаясь максимально упростить культ, он призывал отказаться от сложной обрядности, церемоний и паломничества. И не его вина, что впоследствии простота и иконоборчество его веры почти перестали существовать.

Не видя смысла в постах, паломничествах, сложных церемониях и заучивании древних текстов, сикхизм предлагает путь спасения, состоящий в следовании указаниям наставника-гуру, моральной жизни и медитации над именем бога, сопровождаемой погружением в безграничную любовь к божеству.

Если наибольшее внимание в сикхском священном писании уделяется воспеванию бога и проповеди любви к нему, то на втором месте идет, безусловно, призыв к поклонению перед наставником и беспрекословному подчинению ему. «Тот, кто вдохновлен богом, служит гуру»,— говорил Нанак [12, т. I, 149]. Произведения вероучителей секты пронизаны проповедью послушания гуру. По преданию, испытывая нескольких сикхов на верность себе, Нанак указал на труп, покрытый протыней, и заявил: «Пусть тот, кто хочет следовать за мной, отведаст этого». Никто из присутствующих не согласился на это предложение, лишь слуга Нанака, Лахина (будущий гуру Ангад), «остался непоколеблен в своей вере в гуру» и спросил только, с чего ему начать: с головы или с ног [12, т. I, 184]. Лахина ставился в пример всем сикхам. Подчинение духовному наставнику издавна было требованием индуизма, однако именно в рассматриваемый исторический период почитание гуру, находившееся на грани обожествления, получило широкое распространение. Личность гуру заполнила вакуум, образовавшийся при отказе от древних авторитетов: «Богословие отодвинулось на задний план и необыкновенно упростилось. Авторитет, который прежде держался на более или менее искусственном согласии с традицией незапамятной давности, в конце концов перешел всецело к самому слову гуру» [1, 262],— писал И. Барт.

Как указывалось выше, гуру считали, что «хаумаи» — эгоизм, греховные устремления, имеющие начало еще в прошлых рожденьях,— влекут человека в пучину порочности и не дают ему слиться с божеством. Согласно «Квинтэссенции сикхизма», «хаумаи» — это «перегородка, отделяющая индивидуальную душу от всеоб-

шей души» [17, 112]. Одних слабых человеческих сил недостаточно, чтобы противостоять злему началу и, победив его, слиться с божественной субстанцией. Но человек укрощает искушения и борется с порочными устремлениями не в одиночестве — на пути к спасению его поддерживает рука гуру: «Посредством гуру человек обретает подлинную жизнь, и посредством гуру отправляется он в жилище бога. Нанак, посредством гуру человек поглощается Истинным» [12, т. I, 149]; «гуру — это река, откуда всегда можно зачерпнуть чистой воды, которой смывается грязь порочных побуждений» [там же, 148].

Говоря о месте гуру, сикхские вероучители подчеркивали, что миссия гуру не божественная, но пророческая. «Господь милостью своей послал гуру на землю; гуру дал нектар священных истин, чье одно лишь прикосновение рассеивает туманы майи», — говорит гуру Арджун [23, 89]. Однако довольно рано проявилась тенденция наделять главу общины сверхъестественными качествами, и нет сомнения в том, что в глазах рядового сикха духовный наставник не выглядел просто человеком. Формируется образ мудрейшего, непогрешимого учителя, свободного от «греха, радости и грусти» [17, 134]. Передают слова Нанака о том, что «все остальные могут ошибиться, лишь гуру и бог безгрешны» [там же]. По всей видимости, гуру не довольствовались пророческими функциями, и в конце концов образовалась вера в их божественное происхождение. В сикхизме нашла отражение и теория аватар: считалось, что каждый последующий гуру является воплощением Нанака. Мухсим Фани, автор хроники «Дабистан-и-Мазахиб», пишет, что один из гуру (Хар Говинд или Хар Раи) подписывал свои послания к нему именем Нанак [21, 24]. Лишь последний гуру, Говинд Сингх, резко выступил против того, чтобы гуру называли богом, и вообще упразднил этот пост, передав духовные функции главы общины сикхскому священному писанию «Ади Грантх», а светские — выборным органам «пантх» типа традиционного индийского панчаята. Личность гуру была в отдельные периоды цементирующей силой общины; однако этот пост нередко, особенно при последних гуру, служил причиной раздоров, и отчасти поэтому Говинд Сингх отказался назначить себе духовного преемника.

Под руководством гуру сикх должен вести праведную жизнь; проблемы морали и этики занимают в сикхизме исключительно большое место, и проповедь добродетельного поведения является одной из его основных отличительных черт. Несомненно, сикхизм во многом основан на утверждении беспрекословного подчинения гуру, что дает повод некоторым исследователям считать именно этот аспект его учения наиболее характерным. Однако требование преданности гуру выдвигалось и в других сектах — Чаитаньи, Валлабхи, у суфиев и т. д., причем иногда даже в более резкой форме. Поэтому нельзя согласиться с тем, что именно эта сторона сикхизма выделяет его из других религиозно-реформаторских систем того времени.

Сикхизм проповедует традиционные добродетели: честность, доброту, скромность, верность и т. п. Как говорит гуру Амар Дас, «пусть сикх служит добрым людям и не тронет денег, принадлежащих другим. Пусть делит он радости и горести с соседями своими. Пусть ест он, только когда голоден, пусть спит он только тогда, когда его клонит ко сну... Пусть не знает он вожделения, гнева и жадности. Пусть не выставляет он напоказ своих добродетелей» [17, 175]. От других религий сикхизм отличает прежде всего то значение, которое сикхские вероучители придают следованию в жизни моральным нормам.

Призывая верующих к умеренности, сдержанности и т. п., гуру сикхов не проповедуют аскетизм, религиозное нищенство, отказ от семейной жизни. Как и Валлабха, Нанак утверждал, что «не обязательно мне рвать свою одежду или облачаться в тряпье. Люди, сидящие дома и работающие в своей обычной одежде, найдут Господа, если отдадут душу поискам его» [12, т. I, 102]. Когда, по преданию, некий йог начал стыдить Нанака за то, что тот, будучи святым человеком, не пренебрег радостями семейной жизни, Нанак ответил: «Покинув семейную жизнь, ты сделался анахоретом, а тем не менее ты ходишь просить милостыню в дома семейных мужчин. Если ты ничего не делаешь здесь, что можешь получить ты в загробном мире?» [12, т. I, 157]. Смысл жизни сикха должен состоять в том, чтобы зарабатывать себе на жизнь и делиться с другими: «Только тот, кто ест то, что сам зарабатывает, и дает часть другим,

знает путь» [10, 524]. Автор шеститомной «Религии сикхов» М. Маколиф пересказывает такой случай: «Ганго, кхатрий из племени басси, пришел к гуру Амар Дасу и спросил: „Господин, как мне обрести спасение?“ — „Открой ростовщическую контору в Дели“, — отвечал гуру» [12, т. II, 115]. Не связывая верующего необходимостью чрезмерного подвижничества, не требуя от него совершения длительных паломничеств и т. д., учение Нанак приобрело популярность среди торгово-ремесленных слоев и крестьян: «Так как Нанак хотя и не запрещал формально, но все же отсоветовал ученикам своим отказываться от деятельной жизни, то секта, за немногими исключениями, состояла только из отцов семейств, промышленников, земледельцев и купцов», — пишет И. Барт [1, 281]. Однако, по мнению Нанак, и в обыденной жизни не исключена возможность своеобразного аскетизма и самоотречения: «И в самой домашней жизни может быть самоотречение. Если от чего-либо стоит отречься, то это от порока» [17, 152]. Таким образом, в традиционное понятие здесь вкладывается новое содержание.

Сикхизм требует от своего последователя не только соблюдения каких-либо морально-этических норм и предписаний. Моральная жизнь сама по себе может обеспечить более счастливое рождение в будущем, но человеческая жизнь в любом случае не есть нечто желанное, потому что конечной целью является растворение в божестве. В сикхизме воедино слиты морально-этическая и собственно религиозные стороны, причем вера имеет доминирующее значение. Нанак учит: «О безумный, почему не думаешь ты о том, что, забыв бога, ты лишишь смысла все свои добродетели?» [10, 522]. В дополнение к праведной жизни сикх должен постоянно размышлять об имени божьем; предлагаемый сикхизмом путь спасения называется «нам-марг» или «сахадж-йога»; обращаясь к сикху, основатель сикхской веры говорит: «Наполни мозг свой словом гуру, облачись в одежды всепрощения, отдайся на волю Господа, не движимый ни удовольствием, ни болью. Так собираются сокровища „сахадж-йоги“» [17, 169]. Современный сикхский автор так описывает «нам-марг»: «Совершать „нам“ — значит испытывать присутствие Господа, всегда сохраняя его в умах наших путем пения хвалы ему или

размышления о великих достоинствах его» [цит. по: 17, 171].

Объясняя сущность «нам-марга», толкователи сикхизма пишут о том, что он включает «преданность», «служение», «полную отдачу себя», «страстное стремление», «жажду соединения с возлюбленным» и т. п. [17, 171—172]. Таким образом, речь идет о традиционном понятии бхакти, но в сикхизме оно дополняется необходимостью постоянного размышления над именем бога, призывами к нравственному поведению и сопровождается требованием беспрекословного подчинения гуру, который один может вывести человека на верный путь спасения. Вступив на путь «нам-марга», сикх проходит последовательно пять стадий духовного совершенствования («кханд»), и в конце пути душа его сливается с божеством, цепь превращений навсегда прерывается и наступает состояние, постигаемое только личным опытом и не поддающееся описанию.

Таковы в самых общих чертах основные положения учения, созданного Нанаком и дополненного его последователями. Это учение излагалось нами в такой форме, в какой оно сложилось к началу правления десятого гуру Говинда Сингха. Произведенные последним изменения не затронули коренных догматов сикхской веры, однако были настолько значительны, что заслуживают отдельного рассмотрения.

За Нанаком следуют гуру Ангад (время правления 1539—1552), Амар Дас (1552—1574), Рам Дас (1574—1581), Арджун (1581—1606), Хар Говинд (1606—1645), Хар Раи (1645—1661), Хар Кришан (1661—1664), Тег Бахадур (1664—1675) и, наконец, Говинд Сингх (1675—1708). К моменту вступления на пост гуру Говинда Сингха в общине произошли важные изменения, в небольшой степени коснувшиеся ее догматики, но в основной области организационной; изменился также и социальный состав последователей гуру.

В правление второго гуру, Ангада, началась широкая пропаганда алфавита гурмукхи, что должно было еще более отделить общину от индуизма, канон которого был записан на санскрите, не понятном широким массам. Стремясь воплотить в жизнь идею слияния каст, гуру Ангад содержал бесплатную кухню — лангар (она и поныне является неотъемлемой принадлежностью сикх-

ских святылец — гурдвар), где лично наблюдал за приготовлением пищи. По всем сведениям, второй гуру вел скромный образ жизни, полностью соответствовавший наставлениям Нанака, подношения верующих делались ему нерегулярно, добровольно, и размер их не был фиксирован. Эти подношения не служили обогащению главы общины, а расходовались в основном, видимо, на содержание лангара.

Занявший место гуру в возрасте 73 лет, Амар Дас сумел сделать немало для пропаганды идей секты; в частности, он отправил более 100 миссионеров в разные концы Индии [17, 26]. При нем были учреждены сикхские праздники, брачная церемония «ананд» [18, 8], вырыт священный пруд и, таким образом, начался отход от первоначального иконоборчества и простоты сикхизма. К этому же периоду относятся первые столкновения сикхов с ревнителями индуизма — брахманами [20, т. I, 64]. Наметилось новое отношение к мирским благам: «Владение богатством больше не рассматривалось как порождение майи, а приветствовалось как очень полезное дело в человеческой жизни» [22, 25]. Видимо, большинство последователей гуру в этот период составляли представители торгово-ремесленных городских слоев. Выше уже приводился совет третьего гуру, данный им человеку, искавшему путь спасения: «Открой ростовщическую контору в Дели» [12, т. II, 115]. Общину все еще характеризует мирный, непротивленческий характер, полностью соответствующий взглядам Нанака. Автор одной из первых историй сикхов, «Сикхан де радж ди викхиас», пишет: «Этот гуру Амар Дас был очень хороший, святой человек; говорят, что за всю жизнь никто не видел его рассерженным... хотя мусульмане много изводили Баба Амар Даса и его учеников, он никогда не обращался к ним с резкими словами, но в душе своей молился об их благополучии, потому что считал, что все беды и все радости исходят от бога» [11, 17]. И далее: «Когда ученики его обратились к нему со словами: „О гуру! Как долго мы будем терпеть тиранию мусульман?“ — он тогда ответил: „Терпите ее всю свою жизнь, потому что мстить противно истинной вере; помните также, что нет подвижничества, равного терпению, и нет счастья, равного снисходительности, и нет греха большего, чем завистливость, и долга важнее долга милосердия,

и оружия лучше, чем мягкость“» [там же]. Естественно поэтому, что община поддерживала с Моголами отнюдь не враждебные отношения, тем более что на делийском престоле сидел тогда Акбар, возведший веротерпимость в государственный принцип.

Четвертый гуру, Рам Дас, заложил будущую столицу сикхов — Амритсар; сикхи стали обладателями места паломничества. Главным вкладом Рам Даса в формирование общины следует считать, во-первых, то, что он сделал власть гуру наследственной (до него каждый гуру назначал себе преемника из числа наиболее преданных сикхов) и основал настоящую династию, и, во-вторых, то, что он упорядочил систему взимания податей. Определенные пожертвования получали от верующих и второй и третий гуру, и Амар Дас даже разделил области, в которых были сикхи, на 22 округа («манджи»), каждый из которых управлялся назначенным им человеком [17, 27]. Помимо руководства в вопросах чисто религиозных эти лица, видимо, должны были собирать пожертвования и препровождать их гуру, однако вся эта система находилась при третьем гуру еще в зачаточном состоянии. Рам Дас усовершенствовал организационную структуру секты и сделал подношения своих подданных регулярными и фиксированными. Назначенные гуру «масанды» должны были собирать с членов общины десятую часть их доходов [17, 29]. Как и при ранних гуру, большую часть сикхов составляли, очевидно, представители торгово-ремесленных слоев; передают слова Рам Даса, обращенные к сикхам: «Когда сикх открывает прибыльное дело, вступайте в долю и молитесь за него. Если вы видите, что дело не идет из-за отсутствия капитала, соберите для него деньги, где только возможно, и пожертвуйте сами» [12, т. II, 275]. Четвертый гуру широко поощрял в своих владениях торговлю: «он приглашал торговцев открыть дело в городе, а получаемые таким образом налоги давали ему возможность распространить свою деятельность на отдаленные части Индии» [20, т. I, 55].

Таким образом, в период правления четвертого гуру руководитель секты начинает превращаться из смиренного проповедника в главу централизованной религиозной организации; намечается тенденция к превращению гуру в светского властителя; продолжается отход от

первоначальных пуританских принципов сикхизма. Логическим завершением этих тенденций явилась деятельность пятого гуру, Арджуна, который основывал храмы (в частности, «Хари Мандир» в Амритсаре), приказывал рыть водоемы, становившиеся местами паломничества; он развил бурную организаторскую деятельность, совершенствуя систему «масандов», и призывал сикхов «осваивать новые профессии. Некоторыми из этих профессий были ростовщичество, вышивание, плотницкое дело и торговля лошадьми» [17, 31]. Сикхи в этот период посылались гуру в Туркестан, где покупали лошадей для последующей перепродажи их в Индии. Вероучитель сикхов превращается в настоящего феодального властителя, имеющего свою гвардию и двор.

Одновременно Арджун, будучи духовным главой общины, активно проповедовал ее идеи и привлек в лоно сикхизма многочисленных последователей: «За пять лет путешествий по Центральному Пенджабу Арджун привлек на свою сторону тысячи джатов...» [20, т. I, 57]. В литературе постоянно встречаются указания на бурный рост общины при пятом гуру: «Число сикхов необычайно возросло. Не было почти ни одного города в Пенджабе или вне его, где не было бы сикхов» [22, 27]. Арджуном был написан ряд сочинений, в частности упоминавшаяся выше поэма «Сукх мани», однако наиболее важный вклад в формирование и сохранение религии сикхизма он внес, организовав составление «Ади Грантх». В результате у сикхов появился свой канон, сделавшийся важным фактором в распространении учения гуру.

Отношения сикхов с Моголами в это время перестают быть такими мирными, как ранее. Пришедший на смену Акбару Джахангир с недоверием относился к появлению на северо-западной границе своего государства мощной организации с большим числом преданных сторонников. Сикхская традиция так рисует последние дни пятого гуру: его вызвали в Лахор и предъявили обвинения в том, что он помог деньгами мятежному принцу Хосроу и посеял смуту составлением «Ади Грантх». Арджуна заключили в тюрьму и подвергли пыткам; в мае 1606 г. он был убит.

Некоторые исследователи считают, что гуру действительно оказал помощь Хосроу; так или иначе, дело,

Видимо, было не в каких-либо имевших или не имевших место личных противоречиях Арджуна с императором (хотя, если таковые имели место, это, несомненно, ускорило развязку), а в том, что Могольское государство терпело соседство с мирной общиной, но не могло ужиться с сильной церковной и светской организацией.

Имя пятого гуру сделалось символом непримиримой ненависти сикхов к Моголам. По преданию, перед тем как ехать в Лахор, Арджун назначил сына на свое место и сказал ему: «Близятся времена, когда силы добра и зла столкнутся. Так что готовься, сын мой. Опояшься оружием и призови к тому же своих последователей. Борись с тиранами, пока не образумишь или не изгонишь их» [18, 12].

Предшественники шестого гуру, Хар Говинда, оставили после себя сложившуюся полугосударственную организацию, иерархическую систему и горькое чувство мести за убийство последнего гуру. Процесс превращения духовной власти в светскую, бурно проходивший при его отце, помог Хар Говинду заложить военное могущество общины. По словам И. Барта, после смерти Арджуна «община сикхов очень быстро преобразовалась в военную теократию, которой племя джатов доставляло фанатичных солдат» [1, 282]. Однако, несмотря на все военные приготовления, при жизни Джахангира отношения общины с Моголами не были отмечены серьезными конфликтами; и лишь после вступления на престол Шах Джахана происходит ряд столкновений сикхов с могольскими войсками. В конце концов Хар Говинд был вынужден перенести свою резиденцию в предгорья Гималаев, в Киратпур, так как, несмотря на некоторые успехи, сикхи не могли противостоять армии Моголов на равнине.

Таким образом, в правление шестого гуру укрепляется военная организация общины; сикхи приобретают тот боевой дух, который будет отличать их весь последующий период, и воинские навыки. Изменился в этот период социальный состав общины: большую часть сикхов стали составлять крестьяне-джаты. По словам современного историка сикхизма Хушванта Сингха, «перенесение акцента с мирного распространения веры на открытое утверждение права защищать эту веру силой оружия оказалось весьма популярным. По

своей природе пенджабцы были напористым и энергичным народом и нуждались только в руководителе, который повел бы их в бой. Хар Говинд вселил в них уверенность, что они могут бросить вызов мощи могольского императора. Большие массы крестьян откликнулись на призыв к оружию» [20, т. I, 66]. Все это были первые шаги процесса, который завершился в начале XVIII в. мощным движением под предводительством Банды. В идеологию общины эти годы не внесли значительного вклада; как отмечает с неудовольствием набожный автор «Сикхан де радж ди викхиас», Хар Говинд «всю жизнь занимался ссорами и не сочинил ни одной песни» [11, 26].

При следующем, седьмом гуру община переживала период мирного развития, характеризовавшийся застоем в военной и организационной деятельности. Гуру Хар Раи большую часть жизни провел в горной деревушке, куда его вынудили переселиться начавшиеся после смерти Хар Говинда распри среди претендентов на главенство в общине и опасность мести со стороны могольских властителей за поражения при предыдущем гуру. Сын седьмого гуру, Хар Кришан, ставший его преемником, умер от оспы в возрасте 8 лет, и его правление не отмечено ничем, достойным упоминания.

Девятому гуру, Тегу Бахадуру, было суждено разделить судьбу Арджуна. Во время его правления сикхи неоднократно вступали в столкновения с Моголами; возродилась воинственность, отчасти угасшая со времен Хар Говинда. Приведенный И. М. Рейснером отрывок из фирмана Аурангзеба, направленного девятому гуру, свидетельствует о том, что Тег Бахадур не расставался с надеждой соединить духовную силу с силой оружия: «Если, как в прежние времена, подобно бедным факирам секты Нанака, вы будете мирно жить в углу [в неизвестности], вам не будет [причинено] вреда. Наоборот, милостыня, достаточная для вашего содержания как факира, будет предоставлена вам из государственного казначейства, как это делается в отношении других групп людей, занятых вознесением молитв... Но вы должны удалить лошадей и оружие, которые вы собрали в вашем доме богослужения» [6, 195]. В 1675 г. Тег Бахадур был схвачен солдатами императора и после отказа принять ислам казнен в Дели [18, 38].

Десятый гуру сикхов, Говинд, родился в 1666 г. К тому времени, как он занял в 1675 г. место своего отца, община существовала уже полтора столетия. За это время она не смогла приобрести всех тех качеств, которые хотел бы в ней видеть ее основатель и которые провозглашались ее религией. Гуру не удалось полностью уничтожить в общине кастовые различия [1, 278]; среди верхушки масандов благочестие часто уступало место корыстолюбию; беспрестанные распри среди родственников почти всех гуру еще больше подрывали единство общины, и так отчасти разделенной кастово и социально; начал предаваться забвению первоначальный пуританизм общины и т. п. Тем не менее сикхи обладали сложившейся за длительное время идеологией, кастовые и другие различия были у них гораздо менее острыми, чем у других групп индусского населения, они объединялись ненавистью к Моголам и общей верой, имели религиозные центры. Число сикхов было довольно велико, и они жили не только в Пенджабе, но и по всей Северной Индии. Система масандов при всех ее пороках внесла в общину элемент организованности; усилиями предшественников Говинда было воспитано чувство дисциплины; делались попытки, иногда небезуспешные, создать боеспособную армию.

Видимо, основной пружиной деятельности десятого гуру большую часть его жизни было чувство ненависти к мусульманским властителям Дели и их наместникам в сикхских районах Пенджаба. Праведная месть за убийство отца, стремление покончить с преследованием единоверцев (наноса удары по индуизму, Аурангзеб не обошел и сикхов; например, был отдан приказ разрушить их храмы и т. п.) — все это слилось с его неистощимой энергией, религиозным энтузиазмом и способностями сильного руководителя. Говинд, видимо, был одержим мессианской идеей защиты справедливости и искоренения порока; как пишут современные историки сикхизма, «во время изучения пуран на него произвела глубокое впечатление та идея, что бог время от времени посылает спасителя для защиты добра и искоренения зла» [22, 60—61]. Говинд говорит в своей автобиографии («Апни катха»): «Я пришел в мир выполнить свой долг — везде защищать правое дело и покарать зло и порок. О вы, святые люди, твердо знайте, что я

родился лишь затем, чтобы увидеть, как процветает справедливость, чтобы могли жить добрые люди, а тираны были вырваны с корнем» [20, т. I, 77].

Для того чтобы осуществить свою миссию, Говинд произвел важные изменения в общине; он боролся против кастовой ограниченности и идолопоклонничества, уничтожил систему масандов, образовал новое сообщество сикхов — хальсу — и упразднил пост гуру.

Говинд преследовал прежде всего цель создать единую, не раздираемую острыми противоречиями, централизованную общину, и осуществление им на практике идеи слияния каст было первостепенной мерой. Говинд видел также, что ислам вербует сторонников среди индусов не только благодаря насилию и что «многие были обращены по своей воле, особенно среди внекастовых и неприкасаемых, видевших в обращении способ бегства от нестерпимой социальной приниженности» [25, 141]. Антикастовая политика десятого гуру оказалась, судя по всему, успешной: «Низшие и презируемые, кондитеры и парикмахеры, дхоби и подметальщики приходили, и с прикосновением владыки исчезали унижительные различия, поддерживавшиеся священниками в течение веков, и они становились членами братства святых воинов» [18, 55]. По словам средневековой хроники, «многие земледельцы, бедные люди и воры этого района вступали в ряды его последователей. Кхатрии, джаты, плотники, кузнецы, крестьяне, торговцы зерном, купцы — все приходили к нему и восклицали: я становлюсь сикхом» [цит. по: 6, 157].

Упразднение системы масандов было одним из важнейших шагов Говинда. Как указывалось выше, система эта была создана Амар Дасом и усовершенствована Рам Дасом и Арджуном. Сначала масанды, видимо, ревностно исполняли приказы гуру и преданно служили делу общины, однако впоследствии многие из них приобрели вкус к земным радостям и манеры настоящих повелителей: «Ко времени Говинда Сингха их жизнь и поведение стали носить скандальный характер. Их жизнь протекала в низменных удовольствиях и греховой роскоши. Они путешествовали со своими наложницами, слугами и лошадьми, требуя, чтобы им оказывали гостеприимство, приличествующее полномочным представителям гуру» [18, 169]. Хушвант Сингх отмечает

«Многие масанды сделались гуру в своих приходах и начали назначать себе преемников. Вместо того чтобы распространять сикхизм и передавать гуру собранные подношения, многие из них занялись ростовщичеством и торговлей на те „подношения“, которые они вымогали у бедного крестьянства» [20, т. I, 82]. Насколько далеко зашло корыстолюбие наместников гуру, говорит тот факт, что сикхам иногда приходилось продавать украшения своих жен, чтобы удовлетворить непомерные требования масандов [18, 169]. Для того чтобы покончить с этой порочной практикой и положить конец центробежным тенденциям в общине, Говинд ликвидировал институт наместников, идя при этом на известный риск, так как на время его казна должна была лишиться источника дохода. Он отказался от прежней системы сбора подношений и приказал сдавать их лично гуру во время ежегодной ярмарки в месяце байшакхи.

29 марта 1699 г. Говинд на ежегодном собрании сикхов в Кешгархе неожиданно обнажил свой меч и заявил: «Преданные друзья мои, эта богиня ежедневно требует головы другого сикха. Есть ли среди вас кто-нибудь, кто пожертвует жизнью по моему призыву?» [18, 137]. Из всей толпы лишь пятеро согласились пожертвовать жизнью по призыву гуру. Он сделал вид, что отрубает им головы одному за другим в шатре, а затем вывел их оттуда невредимыми, вознося хвалы их преданности, и окрестил их «панч пъяра» — «пять возлюбленных». Так, по преданию, началось создание сикхского братства — хальсы.

На другой день Говинд совершил обряд посвящения «пятерых возлюбленных»: «Гуру помешал воду, налитую в железный сосуд, обоюдоострым кинжалом... В это время жена его, Сахиб Деви, принесла сладости... и бросила их в воду. Затем гуру дал испить этим пяти сикхам пять горстей этой воды. Пятью горстями он побрызгал волосы и пятью глаза каждого, а они каждый раз повторяли сикхское приветствие: „Вах гуру джи ка хальса, вах гуру джи ка фатех“. Он приказал им всегда иметь пять „к“ (пять предметов, название которых начинается с буквы „к“): длинные волосы, гребень, браслет, короткие штаны и меч, защищать слабых и быть готовыми к битве» [17, 54]. Говинд нарек их «хальса» («чистые») и обратился к ним с речью, содержание

которой излагается в отчете официального летописца Аурангзебу: «Гуру сказал: „Пусть все примут одну веру и покончат с религиозными различиями. Пусть откажутся от четырех индусских каст, предписывающих разные нормы поведения, примут одну форму поклонения и станут братьями. Пусть никто не чувствует превосходства над другими. Пусть никто не будет отдавать дань Гангу и другим местам паломничества, о которых с почтением говорят шастры, или поклоняться воплощениям, таким, как Рама, Кришна, Брахма или Дурга, а уверуют в гуру Нанака и других сикхских гуру. Пусть все четыре касты примут мое посвящение, едят из одного блюда и не чувствуют друг к другу ни отвращения, ни презрения“» [цит. по: 18, 147—148]. Затем Говинд попросил «пятерых возлюбленных» совершить над ним тот же обряд. Множество сикхов прошло через обряд посвящения в этот и последующие дни. С этого времени сикхи получают аристократическую приставку к имени «Сингх» (лев).

Одним из важнейших нововведений явилось то, что Говинд Сингх не стал искать себе преемника и вообще упразднил пост гуру. Сначала он снял с личности гуру божественную оболочку, провозгласив: «Но хотя мысли мои блуждали в молитвах у ног всемогущего бога, я послан был, чтоб секту основать и дать ей правила. Но тот, кто видит во мне бога, тот будет проклят и погублен» [20, т. I, 87]; затем он выступил против веры в воплощения: «У бога нет ни друзей, ни врагов, он не обращает внимания ни на похвалы, ни на проклятия. Он наипервейший и безвременный, так как же может он выражать себя через тех, кому суждено родиться и умереть?» [там же, 88]. И наконец, придя к выводу, что пост гуру неминуемо останется причиной разногласий в общине, Говинд решил, что «Ади Грантх» и выборные представители («пантх») смогут выполнять функции главы сикхов.

Все основные догматы сикхской религии Говинд Сингх оставил неприкосновенными. Во всех своих сочинениях и высказываниях он проповедует единобожие: «Тот, кто не признает никого, кроме одного бога... только его можно считать истинным членом хальсы» [18, 114]. Бог для Говинда, как и для Нанака, является бесформенной, безвременной, непознаваемой сущностью:

«У него нет ни кольца, ни метки, ни цвета, ни касты, ни родословной, ни формы, ни строения, ни очертаний, ни одеяния, никто не может описать его» [20, т. I, 87]. Только любовь к богу может принести спасение («Тот, в чьем сердце живет беззаветная любовь к богу и кто безгранично верит в него... только его можно считать истинным членом хальсы») [18, 114], которое заключается в конечном слиянии с божественной субстанцией [20, т. I, 88]:

Как искры, вылетающие из пламени,
Падают на костер, из которого они вознеслись,
Как поднимающаяся с земли пыль,
Как волны, бьющиеся о гальку,
Откатываются назад и сливаются в океане,
Так из бога исходит все под солнцем
И к богу возвращается, когда закончен бег.

Говинд Сингх выступал против идолопоклонничества и аскетизма [20, т. I, 88]:

Если хочешь быть аскетом, делай это так:
Пусть дом твой будет твоим лесом,
Твое сердце — отшельником,
Мало ешь, мало спи,
Научись любить, будь милостив и выдержан,
Будь мягок, будь терпелив,
Не имей гнева и похоти, жадности и упрямства.

Не внося кардинальных изменений в религию Нанак, десятый гуру поставил своей целью практически реализовать ее догматы и очистить общину от наслоений, которыми она обросла за полтора века. Это было стремление создать общину, практика которой соответствовала бы ее вере. Говинд начал реформаторское движение за возвращение к идеалам первоначального сикхизма. Разделяя учение Нанак о добродетельной жизни, о воздержании от гнева, Говинд был вынужден внести в это учение новый дух — дух воинственности и праведного разрушения. Если вера первого гуру была предназначена для воспитания положительных эмоций, то учение последнего воспитывало чувство отрицательное — чувство ненависти к врагам сикхов, стремление силой оружия доказать жизнеспособность нового братства. По словам Хушванта Сингха, «единственное изменение, внесенное Говиндом в религию, — это показ им второй стороны медали. Тогда как Нанак проповедовал добро, Говинд

Сингх клеймил зло. Один проповедовал любовь к ближ-
нему, другой — наказание грешников. Бог Нанак любил
своих святых; бог Говинда уничтожал своих противни-
ков» [20, т. I, 88].

Создание хальсы и введение особого одеяния и сим-
волов еще более выделили сикхов из основной массы
индусского населения. Они не только чувствовали себя,
но и были внешне особым народом. Введение обряда
посвящения, через который должны были проходить
и проходили все сикхи, помогало уничтожить кастовые
различия и спланивало посвящаемых, наполняя их со-
знанием важности общего дела. Ликвидация системы
масандов и упразднение поста гуру устранили возмож-
ность всплеск сепаратизма и междоусобной борьбы за
наследование титула вождя сикхов. По крайней мере
частичное искоренение кастовых различий и борьба
против индусских суеверий привели к расширению со-
става общины, еще более отдалили ее от индуизма.
Кроме этого десятый гуру создал армию хальсы, воору-
жил и обучил ее; однако рассмотрение военно-политиче-
ской деятельности Говинда, как и дальнейшей истории
сикхской общины, выходит за рамки данной статьи.

В заключение отметим, что религия сикхизма до сего
времени исследована мало, что объясняется не отсутст-
вием интереса к вопросу, а прежде всего трудностями
изучения сикхского священного канона «Ади Грантх» —
большого по объему памятника (стандартный размер
книги — 1400 стр.), написанного на многих языках и
диалектах, использовавшихся в средневековой Индии.
Кроме того, мало изучена духовная жизнь периода,
в который формировалась сикхская догматика, в част-
ности мировоззрение бхакти. Исследованный материал
дает возможность прийти к выводу, что созданная На-
наком и его последователями религия представляет
собой довольно сложную систему догматов; будучи син-
тезом различных средневековых вероучений, она не
носит чисто компилятивного характера и содержит ряд
оригинальных воззрений. Сикхизм представляет боль-
шой интерес для историка религий, в частности как
вера, являющаяся результатом взаимовлияния различ-
ных религиозных традиций, существовавших в Северной
Индии в первой половине II тысячелетия н. э. Изучение
религии Нанак представляет, однако, не только отвле-

ченный интерес, но и дает возможность понять мировоззрение сикхской общины, играющей важную роль в общественной жизни современной Индии.

1. Барт И., Религии Индии, М., 1897.
2. Гуру Нанак, М., 1972.
3. Кочнев В. И., Пенджаб в период мисалей и образование государства сикхов,—«Индийский этнографический сборник», М., 1961.
4. Кочнев В. И., Государство сикхов и Англия, М., 1968.
5. Рабинович И. С., Сорок веков индийской литературы, М., 1969.
6. Рейснер И. М., Народные движения в Индии в XVII—XVIII вв., М., 1961.
7. Семенова Н. И., Государство сикхов, М., 1958.
8. Семенова Н. И., История сикхского движения в Индии, М., 1963.
9. The Cultural Heritage of India, vol. 3, Calcutta, 1955.
10. History of Philosophy Eastern and Western, vol. I, London, 1952.
11. History of the Sikhs or Translation of the Sikhian de Raj di Vikhias, Lahore, 1888.
12. Macauliffe M. A., The Sikh Religion. Its Gurus, Sacred Writings and Authors, vol. I—IV, Oxford, 1909.
13. McLeod W., Guru Nanak and the Sikh Religion, Oxford, 1968.
14. Narang G. Ch., Transformation of Sikhism, Lahore, 1946.
15. Radhakrishnan S., Indian Philosophy, vol. I—II, London, [s. a.].
16. Singh Ganda, A Brief Account of the Sikhs, Amritsar, [s. a.].
17. Singh Gobind, The Quintessence of Sikhism, Amritsar, 1958.
18. Singh Kartar, Life of Guru Gobind Singh, Lahore, 1951.
19. Singh Khushwant, The Sikhs, London, 1953.
20. Singh Khushwant, History of the Sikhs, vol. I—II, Princeton etc., 1963—1966.
21. Singh Teja, Sikhism. Its Ideals and Institutions, Bombay, 1951.
22. Singh Teja and Singh Ganda, A Short History of the Sikhs, vol. I, Bombay, 1950.
23. Sri Guru Arjan Dev, Sukh Mani, Delhi, 1959.
24. Wilson H. H., Civil and Religious Institutions of the Sikhs,—«The Sikh Religion», Calcutta, 1958.
25. Zaehner R. C., Hinduism, New York, 1966.

А. Д. Литман

**ОТРАЖЕНИЕ РЕЛИГИИ
В МИРОВОЗЗРЕНИИ ОБЩЕСТВЕННЫХ
ДЕЯТЕЛЕЙ И ФИЛОСОФСКИХ
УЧЕНИЯХ СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ**

Проблеме влияния религии на общественную мысль в странах Востока уделяется в последние годы серьезное внимание в трудах советских востоковедов. Это обусловлено тем, что сложный комплекс вопросов идеологической борьбы на современном этапе невозможно глубоко и всесторонне исследовать, отвлекаясь от места и роли религии в этой борьбе. Следует напомнить, какое принципиальное значение придало международное Совещание коммунистических и рабочих партий (1969 г.) диалогу между революционными силами и массами верующих, в частности католиков в капиталистических странах Запада [3, 310]. В отношении стран Латинской Америки Совещание отметило: «Подъем борьбы против эксплуатации и нищеты широких масс, против империалистического гнета приводит к тому, что на прогрессивные чаяния откликается и передовая часть религиозных кругов» [3, 315]. Участники Совещания обратились «ко всем организациям, представляющим рабочих, крестьян, служащих, молодежь, студентов, интеллигенцию, женщин, к различным социальным слоям и группам с разными политическими, философскими и религиозными убеждениями... с призывом объединить их усилия с усилиями коммунистических партий для осуществления совместных действий в антиимпериалистической борьбе за разрядку напряженности и в защиту мира» [3, 324—325].

Особенную остроту и исключительное значение проблема влияния религии приобретает в развивающихся странах Азии и Африки, где в силу особенностей социально-исторических условий религии все еще принадлежит весьма активная, нередко определяющая роль в идеологическом процессе, а религиозность составляет едва ли не важнейший элемент социальной психологии широких масс населения. Здесь ориентация прогрессивных сил на объединение всех демократических организаций и различных слоев народа в антиимпериалистической борьбе предполагает обязательный, подчас тщательный и скрупулезный учет религиозного фактора. Как свидетельствует опыт, игнорирование последнего не только затрудняет достижение поставленных целей, но иногда приводит к трагическим последствиям, когда силы империализма и внутренней реакции, спекулируя на религиозных чувствах масс, объединяются для подавления и разгрома сил демократии и прогресса.

В связи с этим безусловную актуальность представляют теоретические исследования роли религии в общественной жизни, в идеологической борьбе, в развитии культуры и общественной мысли стран Востока. Эта большая, сложная и малоизученная тема все еще нуждается в накоплении материала и концентрации усилий на ее детальную и всестороннюю разработку. Изучение частных вопросов, являющихся компонентами этой темы или способных пролить свет на те или иные ее стороны, естественно, приобретает важное идейно-теоретическое значение. Одному из таких вопросов и посвящена данная статья.

Опираясь на проведенные исследования влияния религии на общественную мысль [см. 6 и 15], а также на материалы, содержащиеся в наших работах о философской мысли независимой Индии [11], мировоззрения М. К. Ганди [9] и некоторых других, мы попытались в концентрированном виде представить основные идеи и концепции индийских общественных и политических деятелей и представителей современной индийской буржуазной философии относительно места и роли религии в духовной жизни страны.

Идеологические течения, доминировавшие в индийском национально-освободительном движении с момента его зарождения и до завоевания независимости, фор-

мировались под прямым влиянием религиозности масс и поэтому строились на религиозных принципах, религиозной аргументации и даже на концептуальной интерпретации самой религии как решающего средства сплочения сил освободительного движения индийского народа. Будучи своеобразной формой националистической реакции на колониальное порабощение, религия служила идейно-теоретической основой идеологии буржуазного и мелкобуржуазного национализма и одновременно средством популяризации этой идеологии, доведения ее принципов до сознания широких масс в привычных для них (следовательно, религиозных) стереотипах мышления. Характеризуя, например, подъем освободительного движения в Индии в начале 20-х годов, Дж. Неру отмечал: «Нельзя не поражаться тому, как индусской и мусульманской буржуазии удалось, оперируя священным именем религии, добиться сочувствия масс и поддержки ими программ и требований, до которых массам или даже низшим прослойкам среднего класса не было решительно никакого дела» [12, 154]. Именно такое соответствие националистической идеологии и социальной психологии масс обеспечивало первой популярность и распространение в широких слоях народа.

В Индии, как и в подавляющем большинстве стран Востока, буржуазное просветительство и буржуазный национализм никогда не имели такого открыто атеистического характера, как в передовых капиталистических странах Европы. Если для последних была характерна, по словам В. И. Ленина, «традиция буржуазной войны с религией» [2, 424], то для стран Востока, в частности для Индии, показательным было возведение патриотами-демократами религии в ранг идейного знамени освободительного движения, а в связи с этим и в идейно-теоретическую основу выдвигаемых ими социально-политических и философских доктрин.

Националистические деятели отдавали себе отчет в том, что апелляция к религии не только способствовала популяризации в народных массах освободительных идей, но и придавала самой борьбе за национальную независимость характер священного религиозно-нравственного долга. Общеизвестны слова Свами Вивекананды, ставшие своеобразным триумфом: «Если вы хотите говорить о политике в Индии, вы должны говорить язы-

ком религии». Неудивительно поэтому, что различные концепции идеологии национализма прямо или косвенно опирались на религиозные принципы. «Новый национализм в Индии,— отмечал Неру,— как и повсюду на Востоке, был неизбежно религиозным национализмом» [12, 33].

Мыслители-демократы конца XIX — первой четверти XX в. решительно подчеркивали органическую связь национализма с религией, а нередко даже отождествляли их. Так, например, один из крупнейших идеологов национализма, видный философ Ауробиндо Гхош, по существу отождествлял национализм с индуизмом в его реформированном виде. «Национализм,— утверждал он,— это не политическая программа. Это религия, пришедшая от бога. Национализм — это кредо жизни» [цит. по: 26, 187]. Употребляя санскритский эквивалент индуизма, Гхош заявлял, что «санатана дхарма — это и есть национализм» [22, 20].

Подобные же идеи недвусмысленно выражал и другой видный представитель националистической идеологии так называемых экстремистов — Бепин Чандра Пал. «Националистическое движение в Индии,— писал он,— которое по существу является индусским движением, отстаивает в идеале: 1) индусский национализм; 2) федеральный интернационализм; 3) универсальную федерацию» [цит. по: 32, 314]. Аналогичных взглядов придерживались и другие деятели, примыкавшие к экстремистам. Не случайно поэтому исследователи истории индийского национализма отмечают, что к началу XX в. он по существу стал индусским национализмом [см.: 32, 312; 44, 113—114].

Яркой и убедительной иллюстрацией прагматического использования религии идеологами национально-освободительного движения может служить широкое оперирование популярным принципом традиционной религиозной морали — тапасья — в интересах обоснования и доведения до сознания масс определенных социально-политических идеалов. В одном случае этот принцип провозглашается «категорическим императивом» активной политической деятельности вообще, в другом — выдвигается в качестве условия осуществления вполне конкретных политических акций или использования определенных методов борьбы.

Ауробиндо Гхош интерпретировал принцип тапасы в первом аспекте. «Я верю,— заявлял он, например, в 1914 г.,— что во времена, подобные нынешним, для достижения великих исторических целей необходимо именно погружение в глубины духа (тапасья) для самопознания, самовоспитания и накопления духовной силы. И именно такое углубление является лучшим средством для того, чтобы вновь стать эффективным практическим деятелем в решающие дни мировой истории» [55, 168—169].

В гандизме, концепции которого всецело зиждились на религиозной интерпретации и аргументации [см. об этом подробнее: 9], принцип тапасы служил целям обоснования и популяризации ненасильственных методов освободительной борьбы, приверженцем которых был Ганди. Облеченные в религиозные формы тапасы, ахимсы, кармы и т. п., гандистские ненасильственные методы борьбы становились близкими и понятными миллионным массам индийского крестьянства и городских низов, которые тем самым активно включались в национально-освободительное движение, руководимое Ганди. «Эта мысль о некоей эпитимии, тапасья,— отмечал Дж. Неру,— присуща мышлению индийцев — как избранным мыслителям, так и неграмотным низам. Она жива сейчас, как была жива несколько тысяч лет назад, и ее необходимо оценить, чтобы понять психологию, лежащую в основе массовых движений, потрясающих Индию под руководством Ганди» [14, 85]. Здесь особенно отчетливо проявляется использование националистическим деятелем религиозных принципов, соответствующих «обыденному сознанию» и социальной психологии масс, в целях вовлечения их в освободительное движение.

Практическое и целенаправленное использование религии деятелями индийского национально-освободительного движения предопределило и соответствующее концептуальное отражение этого факта в общественной мысли Индии в колониальный период: почти все идейные течения в той или иной степени и форме отмечены апологетикой религии. «Индийская мысль в целом,— справедливо отмечает В. С. Нараване,— отвела религии довлеющее место даже в современную эпоху. Примечательно, что очень многие современные индийские мыслители либо принадлежали к монашеским орденам —

например, Даянанда Сарасвати, Вивекананда и многие другие свами,—либо по крайней мере отвергли семейную жизнь и жили в уединении... Позднее, когда развернулось оформившееся политическое движение, страстная апелляция к религии оказалась неизбежной. Даже политику индийский ум мог легче воспринять через посредство религии» [38, 16—18].

Завоевание национальной независимости и образование суверенной Республики Индии отнюдь не привели к автоматической ликвидации условий, предопределяющих использование религии для пропаганды социально-политических идей. Религиозность как важнейший элемент социальной психологии масс, обширная сеть религиозных институтов, активная деятельность духовенства и общественно-религиозных ассоциаций, равно как и коммуналистских партий, наконец, огромная консервативная сила национальных религиозно-философских традиций — все это, естественно, не могло быть устранено или даже сколько-нибудь существенно ослаблено в результате одного лишь политического акта изгнания британских колонизаторов, сколь бы огромное историческое значение для судеб Индии этот акт ни имел сам по себе.

Следует учитывать также, что национальная буржуазия объективно заинтересована в сохранении религиозной ограниченности масс как средства отвлечения их от революционной борьбы за свое социальное освобождение. Исследователь индийского национализма А. Р. Десаи отмечает следующие формы преднамеренного культивирования индийской национальной буржуазией атмосферы религиозности: использование буржуазными партиями института религиозных деятелей для борьбы против прогрессивных движений и идейных течений; настойчивые предложения ряда лидеров этих партий ввести в школах преподавание религиозных дисциплин; трансляцию в программах радио религиозных песнопений и молитв по утрам и т. п. Все это, по мнению А. Р. Десаи, способствует сохранению и закреплению религиозности в сознании и психологии трудящихся масс. «Идеалистическая и религиозно-мистическая философия правящего буржуазного класса,— заключает Десаи,— усиливаемая грубым мифологическим сознанием, широко распространенным среди масс, образует господ-

ствующую культуру индийского народа в наши дни» [30, 133—134].

Разумеется, с завоеванием политической независимости и с приходом к власти национальной буржуазии изменились не только выдвигаемые ею социально-политические идеалы, но и формы и цели доведения их до сознания масс. Однако такой метод их доведения, как использование религии, сохраняется в идейно-политическом арсенале не только религиозно-общинных партий, но и всех «светских» буржуазных и мелкобуржуазных политических партий. Их программы в своем существе лишены даже намека на какую-либо индифферентность по отношению к религии, не говоря уже об элементах атеизма, а теоретическая или методологическая основа этих программ неизменно строится на традиционных религиозно-идеалистических принципах. Национально-буржуазные деятели безотносительно к их личным убеждениям в своих публичных и печатных выступлениях почти не обходятся без прямой или косвенной апелляции к религии, религиозным традициям, религиозной аргументации и символике. Мульк Радж Ананд справедливо отметил, что «некоторые представители индийской интеллигенции задумываются над тем, как приспособить западную разновидность государства благоденствия к древнему образу культуры, построенному на концепции осознания бога... Многие из этих людей опираются... на неизменную систему идеалистической мысли, заключенную в книгах, именуемых дхармашастрами... Среди интеллигенции, искренне стремящейся использовать традиционные стереотипы... есть мыслящие люди, они обращаются к старым терминам, ибо считают, что их легче воспримут безграмотные массы Индии» [20, 117].

Довольно широкая на первых порах популярность среди крестьян и некоторых групп интеллигенции движения бхудан была достигнута не только целями движения — стремлением разрешить самый острый и насущный для Индии аграрный вопрос на основе добровольных пожертвований земли помещиками, — но в значительной мере и религиозностью основоположника и руководителя этого движения Винобы Бхаве. Правоверный гандист, Бхаве основывает принципы своего движения всецело на религиозной аргументации; пропаганду

этих принципов он осуществляет преимущественно на ежедневных молитвенных собраниях, что в немалой степени содействовало привлечению на его сторону значительных масс крестьян. В своих печатных выступлениях Виноба Бхаве постоянно подчеркивает религиозную природу самого движения бхудан. Если раньше религия строилась на чистой вере, говорит он, и поэтому не могла устоять перед сокрушительной критикой рационалистов, то «теперь здание религии будет воздвигнуто не на базе предрассудков и наивной веры, а на прочной основе рационального мышления». Воплощением последнего он считает гандистскую концепцию сарводайи и поэтому прямо указывает: «Ныне религиозная набожность будет преобразована в сарводайю» [24, 36]. И поскольку концепция бхудан является производной от сарводайи, то она также приобретает характер религиозного служения.

Виноба Бхаве неизменно подчеркивает и свою собственную религиозность, отмечая, что она основывается не просто на повседневном отправлении культа и соблюдении ритуала, но и на глубоком изучении индусских текстов и трудов средневековых комментаторов. Он, в частности, говорит о большом влиянии, которое оказали на него основоположник адвайта-веданты Шанкара (788—820) и индусский мистик Джанешвара (1271—1296), развивавший этическое учение «Бхагавадгиты». «Я признателен Шри Шанкарачарии,— писал он,— за интеллектуальное обоснование веданты, которое он мне дал. Я не могу выразить словами, как много я обязан великому святому Джанешваре» [цит. по: 51, 226]. Подобно другим национальным общественным деятелям, Бхаве неизменно обращается к священной книге индусов «Бхагавадгите», к которой он написал свои комментарии [см. 25].

Именно религиозность Винобы Бхаве преподносится и подчеркивается его последователями и почитателями как самая важная и возвышенная черта его личности. Одни именуют его «последним из святых», другие — «первым святым атомного века». «Вера в бога, — пишут о нем, — является краеугольным камнем его философии жизни... Не будучи ортодоксальным догматическим верующим... он воссоздает опыт божественного в себе самом» [39, 53—54]. «Винобаджи, — отмечают другие, — вполне

уверен в его (бога. — А. Л.) существовании... Отбрасывая идею бога, когда мир столь остро нуждается в некоей подобной вере, мы нанесли лишь вред самим себе» [60, 46].

Так религия в совершенно неприкрытом виде возводится в определяющую основу социально-экономического по своим ближайшим целям движения. Это служит еще одним свидетельством того, что и в современной Индии некоторые идеологи непролетарских слоев, прежде всего национальной буржуазии, прямо и непосредственно опираются на религию в целом и ее конкретные принципы и категории для обоснования и подкрепления выдвигаемых ими лозунгов и программ.

Ярким примером использования отдельных популярных в народе религиозно-этических категорий для обоснования определенных социально-политических доктрин может служить идейно-философская платформа так называемого индийского социализма — важнейшей составной части идеологии Индийского национального конгресса. Разрабатывая эту платформу, один из видных теоретиков «индийского социализма», Сампурнананд, всецело опирается на общеизвестные принципы веданты: артху, каму, дхарму и мокшу. Если первые два принципа, означающие соответственно «богатство» и «удовольствие», характеризуются им как весьма ограниченные и примитивные цели, которые человек преследует вместе со всеми другими живыми существами, то самой возвышенной и конечной целью человека объявляется мокша — полное «освобождение». Реальный путь к этой конечной цели указывает дхарма, которая одновременно служит и средством ее достижения [56, 5—7]. Чтобы избежать конфликта с официально прокламируемой политикой секуляризма, Сампурнананд пытается представить эти категории как чисто духовно-нравственные, стоящие даже выше религиозных канонов и указывающие путь к моральному совершенству для всего человечества. «Дхарма,— заявляет Сампурнананд,— это не религия, это нечто гораздо большее. Даже атеист может следовать по пути дхармы. Вера в бога не обязательна, но вера в существование чего-то, что является субстратом всего существующего, что является имманентным в нас всех, что придает смысл и значение самым скромным среди нас, что есть Истина, Добро, Красота,—

такая вера необходима. Такая вера и форма деятельности... есть вклад Индии в мировую культуру, во всеобщий мир» [57, 171—172].

Попытка подменить религию верой лишь показывает неспособность или даже нежелание национальных деятелей окончательно порвать с религией. Как бы в подтверждение этого Сампурнананд поясняет свое понимание веры, не оставляя сомнения в том, что она, в сущности, та же религия. Он заявляет, что независимо от того, верит человек в бога или нет, «если его сознание исполнено благоговения, если он имеет эстетическое понимание чего-то, что пульсирует во всем существующем и ведет к нему, если он инстинктивно чувствует свое родство со всей жизнью, он вполне религиозен» [56, 11]. Так даже использование отдельных категорий веданты в сугубо конкретных социально-политических и идейно-теоретических целях ведет к прямой или косвенной апологетике религии.

В идейных платформах буржуазных партий и теоретических построениях их лидеров в значительной мере сохраняется использование священных книг, произведений религиозной литературы и народного эпоса, на базе которых всегда шло формирование «обыденного сознания» масс и содержание которых в упрощенной форме доводилось до них в процессе повседневной культовой и бытовой практики. Анализируя это, исследователи справедливо отмечают, что «при столь высоком проценте безграмотности некоторые из наиболее философских и абстрактных идей... проникают в сознание масс в ходе популярного изложения религиозной классики странствующими проповедниками и певцами» [29, 14].

Среди религиозно-эпических произведений, которые широко использовались идеологами национально-освободительного движения в качестве источника идей и принципов для обоснования и популяризации выдвинутых ими социально-политических доктрин, пожалуй, первое место принадлежит «Бхагавадгите». Ее идеи служили для выражения и подкрепления политических программ, не только резко отличающихся, но подчас и диаметрально противоположных. Характеризуя место «Бхагавадгиты» в идеологическом процессе в Индии, Дж. Неру отмечал: «Ее популярность и влияние не уменьшились со времени ее создания в добуддийскую эпоху, и сейчас в

Индии ее притягательная сила так же велика, как прежде. Все школы мышления и философии обращаются к ней и толкуют ее каждая по-своему. В период кризиса, когда разум человека мучат сомнения и терзают противоречивые обязанности, он все более обращается к „Гите“ в поисках света и руководства... В прошлом к „Гите“ было написано бесчисленное количество комментариев; они продолжают неизменно появляться и сейчас. О ней писали даже современные властители дум и действия — Тилак, Ауробиндо Гхош, Ганди, — причем каждый давал ей свое толкование. Ганди основывает на ней свою незыблемую веру в ненасилие; другие оправдывают с ее помощью насилие и борьбу во имя правого дела» [14, 111].

В целом толкование, которое давали положениям «Бхагавадгиты» деятели национально-освободительного движения, приобретало патриотическую, антиколониальную окраску и служило одним из средств вовлечения масс в антиимпериалистическую борьбу. Для патриотов верность народу и преданность «Бхагавадгите» были неразрывны. «В конце концов, — пишет философ-марксист Д. Чаттопадхьяя, — патриот мог в тот период, как известно, твердо идти на эшафот только с „Бхагавадгитой“ в руке» [19, 26].

Не перестают обращаться к «Гите» и общественно-политические деятели независимой Индии. Выше уже отмечалось, что со своими комментариями к «Бхагавадгите» выступил основоположник и лидер движения бхудан Виноба Бхаве. Но, пожалуй, особенно показательно ее толкование руководящим деятелем реакционной партии крупного бизнеса «Сватантра» Ч. Раджагопалачари. Оценивая общее значение «Гиты», он безапелляционно утверждает, что она и ныне служит руководством в повседневной деятельности человека: «Путь жизни, которому учит „Гита“, всецело согласуется с потребностями современного мира» [45, 17]. Ч. Раджагопалачари polemизирует с теми, кто стремится, опираясь на положения «Бхагавадгиты», обосновывать необходимость ограничения частного предпринимательства и всемерного развития государственного сектора экономики. «„Гита“, — заявляет он, — таким образом, поставляет духовную основу для новой экономики, которую всюду стремятся утвердить в современном мире вместо того, что при-

знали несоответствующим, а именно вместо мотивов частной прибыли. Тем не менее как раз эти (священные.— А. Л.) тексты попали в руки невежественных критиков интерпретации, согласно которой стихи („Гиты“.— А. Л.) являются апологией эгоистического сохранения привилегий. Своенравие и предубежденность могут превратить эликсир в яд» [46, 394]. И далее с плохо скрываемой собственной апологией частного предпринимательства Раджагопалачари поясняет: «Соответствующим образом организованная и поставленная на духовную основу регулируемая экономика отнюдь не обязательно должна быть несовместимой с индивидуальной выгодой и индивидуальной целью» [46, 395].

Это является весьма убедительной иллюстрацией исключительной живучести и огромной консервативной силы религиозных традиций, их сохраняющегося воздействия на различные сферы идеологической и политической борьбы. Вместе с тем это свидетельствует, что представители различных индийских социальных сил далеко не адекватно отражают в своем мировоззрении и идейно-политических программах положения и принципы бытующих в Индии религиозных систем и соответствующих произведений религиозно-этической литературы.

В отличие от идеологов реакционных проимпериалистических и религиозно-шовинистических кругов, цепляющихся за консервативные, отживающие каноны и догмы, прогрессивные мыслители, идеологи и руководители национально-освободительного движения всегда опирались на рационалистические, демократические и гуманистические тенденции в духовных традициях Индии.

Общеизвестны, например, выступления Рабиндраната Тагора в защиту гуманистических духовных традиций народов Востока. О прогрессивных традициях Индии, их воздействии на сознание масс и необходимости их укрепления и развития неустанно говорил Дж. Неру. «Индия,— писал он,— сохранила непрерывную культурную традицию — традицию, широко распространенную среди масс и оказывавшую на них огромное влияние» [12, 49]. Он указывал далее: «Индия должна порвать со многим из ее прошлого... Но это не означает разрыва с тем в этом прошлом, что живет и способно дать жизнь но-

вому... Мы никогда не забудем идеалы, которые двигали наш народ...» [14, 560].

Подобные взгляды крупнейших национальных деятелей приобретали чрезвычайно важное значение: они объективно способствовали укреплению прогрессивных духовных традиций и стимулировали стремление передовых социальных сил шире опираться на них в идеологической и политической борьбе. Видный деятель Коммунистической партии Индии Ш. Г. Сардесаи замечает по этому поводу: «Неру и Тагор стремились к тому, чтобы отказаться от таких традиций и институтов, которые стали препятствием на пути Индии к прогрессу. Вместе с тем они стремились к сохранению всего того, что они считали ценным, и хотели его слияния с новым.

Можно спорить по поводу того, насколько они преуспели в своих усилиях, хотя успех их был, несомненно, значительным. Но мы, как люди, придерживающиеся научного социализма, должны признать, что их усилия в этом направлении были абсолютно правильными» [18, 94—95].

Действительно, еще задолго до завоевания независимости Дж. Неру осознал ограниченность национализма, вытекающую из односторонней религиозной ориентации, неизбежно ущемлявшей чувства представителей других религиозных общин и порождавшей в их среде тенденции к «своему» религиозному национализму, т. е. на деле к религиозному сепаратизму и коммунализму. Неру отмечал, что «сочетание религии и национализма» — источник слабости и потенциальной реакционности последнего, «ибо этот национализм мог быть только ограниченным и частичным, не включающим многочисленные элементы в Индии, находящиеся за пределами религиозной сферы. Индусский национализм был естественным плодом индийской почвы, но он неизбежно представлял собой препятствие для возникновения более всеохватывающего национализма, стоящего выше разногласий в области религии и убеждений» [14, 286].

После образования Республики Индии Дж. Неру неустанно выступал за ограничение влияния консервативных религиозно-идеалистических традиций, за утверждение и развитие традиций демократических и гуманистических. Осуждая коммунализм и религиозно-общинную рознь, он решительно отвергал и какую бы то ни было

существенную роль религии в общественной жизни и тем более в политике. Он ясно отдавал себе отчет в том, что в условиях национальной независимости, когда перед страной встали грандиозные задачи ликвидации тяжелого наследия колониализма, невозможно основывать решение социально-экономических и политических проблем на принципах отживающих религиозно-идеалистических традиций. «Сейчас,— признавал Неру,— религия либо касается вопросов, мало относящихся к нашей повседневной жизни, и таким образом как бы замкнулась в себе, либо связана с некоторыми обычаями, которые не соответствуют нынешней эпохе... Вера старых времен уже не удовлетворяет людей, если она не в состоянии дать ответы на вопросы сегодняшнего дня» [13, 39—40].

Однако сколь радикальный характер ни приобретали подобные взгляды, они в своем существе не выходили за пределы секуляризма в его буржуазном понимании и оставались далекими от атеизма и материализма. Сами сторонники подобных взглядов, опасаясь возможных обвинений в отступничестве от «веры отцов», поясняли, что рассматривают секуляризм не как атеизм, а лишь как свободу вероисповедания и уважение ко всем религиям. Именно так определял его, например, Дж. Неру. «Мы установили в нашей Конституции,— писал он,— что Индия является светским государством. Это не означает иррелигиозности. Это означает равное уважение ко всем верованиям и одинаковые возможности для всех, кто исповедует какую-либо веру. Мы должны поэтому иметь в виду этот жизненный аспект нашей культуры, который не утратил своей огромной важности и в нынешней Индии» [40, 124].

Аналогичный смысл в понятие «секуляризм» вкладывал С. Радхакришнан, который утверждал: «Сегодня мы говорим о наших светских позициях... Они не являются светскими в том смысле, что мы индифферентны к религии... Секуляризм требует от нас не только допустить, но и понимать и любить другие религии» [43, 194—195]. Более того, националистические деятели заявляли, что принцип секуляризма вообще не влечет за собой отказа от признания определенной «ценности» религии или веры в конкретном или широком смысле этих понятий. Дж. Неру, например, предлагал отказаться от термина

«религия», выдвинув в качестве его альтернативы не менее мистическое понятие «духовность». «Я не связан с какой-либо догмой или религией,— говорил он,— но я верю — пусть это называют религией или нет — во врожденную духовность человеческих существ» [40, 119].

Призывая к возрождению и развитию так называемой духовности, национальные лидеры нередко прямо противопоставляют ее материализму, понимаемому ими и как мировоззрение, и как определенный жизненный подход, отличающийся грубым прагматизмом, погоней за материальными благами, пренебрежением к духовным ценностям и т. п. При этом такой «материализм» традиционно расценивается как определяющая черта «западной» цивилизации.

Показательна в этом отношении статья президента Республики Индии В. В. Гири «Потребность в моральных и духовных ценностях», опубликованная в органе «Общества божественной жизни» «Самая Джотхи» в 1970 г. Провозглашая необходимость «морального перевооружения», В. В. Гири пишет: «Материалистическое помешательство и страсть к земным благам уведут нас с пути морального прогресса... Следует помнить, что невозможно служить богу и мамоне в одно и то же время, и мы должны остерегаться внешнего лоска западных наций, которые страдают от наваждения материализма» [31, 18]. Весь пафос статьи В. В. Гири состоит в утверждении превосходства «духовности» над «материализмом», в призыве следовать примеру «великих философов и религиозных учителей... которые пожертвовали материальным благополучием, желаниями и собственностью с одной лишь целью служить человечеству в подлинном смысле» [31, 18—19].

Все это лишний раз свидетельствует о том, что религия в той или иной ее интерпретации продолжает, несмотря на официально провозглашаемую политику секуляризма, оставаться серьезным фактором идеологического процесса и даже наиболее радикальные и дальновидные национальные деятели, выступающие с программой глубоких антиимпериалистических и демократических преобразований, в своем мировоззрении не выходят за пределы традиционных идейных стереотипов, концентрированным выражением которых являются религиозные представления,

Отмеченная выше специфика развития идеологического процесса в Индии нашла наиболее полное и отчетливое выражение в развитии индийской буржуазной философии. В настоящее время, как и в прошлом, она остается насквозь идеалистической. Идеализм, нередко перерастающий в мистицизм и фидеизм, господствует во всех ее системах и учениях. Это является не только следствием ее социальной природы, но и результатом того непосредственного воздействия, которое она испытывает в процессе своего развития со стороны религии, пропитывающей всю духовную атмосферу страны.

Примечательная особенность господствующих в стране традиционных идейных стереотипов состоит в своеобразном синкретизме религиозных и философских представлений, их теснейшем переплетении, взаимозависимости и взаимовлиянии их коренных идей. «Следует отметить,— писал Дж. Неру,— что в Индии философия не была исключительным достоянием узкого круга философов или ученых мужей. Философия являлась важным элементом религии масс. Она проникала к ним в упрощенной форме и создавала философское мирозерцание, ставшее в Индии почти столь же общим, как и в Китае» [14, 55]. С. Радхакришнан также отмечал, что в Индии любое религиозное течение имеет в качестве своей опоры философское содержание и что философия и религия находятся в постоянном процессе взаимодействия. Он писал: «Именно тесная связь между философской истиной и повседневной жизнью народа делает религию всегда живой и действенной. Религиозные проблемы стимулировали развитие философского мышления» [16, 16].

Синкретизм религии и философии, характерный для Индии с древнейших времен, породил представления об идентичности этих двух форм общественного сознания, получившие широкое распространение в стране и ставшие своеобразной идейно-теоретической традицией, не утратившей своей силы и в наши дни.

Индийский философ-марксист Дебипрасад Чаттопадхьяя справедливо отмечает: «Опасность, вытекающая из уступок пережиткам прошлого в нашей философии, заслуживает внимания, так как они могут оказать пагубное влияние на современные взгляды и привести к ложным рассуждениям. Так, например, одним из резуль-

татов неразрывной связи индийской философии с прошлым является неполное отделение религии от философии. Этот факт с готовностью признается нашими современными учеными, так как нельзя не обращать внимания на то обстоятельство, что такие важные философские системы, как веданта или джайнизм, и в наше время все еще остаются живыми верованиями в нашей стране» [19, 56—57].

Действительно, факт взаимосвязи религии и философии в Индии не только признается индийскими учеными, но нередко возводится в ранг уникальнейших особенностей философской мысли этой страны. Достаточно напомнить не лишнее элемента претенциозности утверждение П. Т. Раджу, что «Индия ныне — единственная страна, в которой философия и религия не только вместе возникли, но и продолжают совместное существование, так что обычно они идентифицируются: индийскую религию называют философской религией, а индийскую философию — религиозной философией» [48, 299]. Констатация того же рода, хотя и с известной долей порицания, принадлежит К. Сатчидананда Мурти, который признает наличие представлений об идентичности религии и философии не только у профессиональных философов, но и у представителей интеллигенции вообще. Он пишет, что «столь необходимого разделения между философией и религией никогда не было в Индии... Даже современные выдающиеся индийцы не имеют ясного представления о том, что такое философия, они продолжают смешивать ее с религией» [58, 276].

Приведенные выше высказывания проливают свет на серьезные разногласия в среде индийских философов по вопросу об интерпретации и оценках связи философии и религии в Индии как применительно к прошлому, так и в наши дни. Сторонники идентификации философии и религии, видя в этом выражение «национального духа» Индии в противоположность «материалистическому духу» Запада, подвергают нападкам тех, кто, признавая теснейшее переплетение, взаимосвязь и взаимовлияние религии и философии в Индии, тем не менее не считает, что индийская философия утратила свои черты как самостоятельная форма общественного сознания и всецело растворилась в религии.

Апологеты религии как определяющего фактора раз-

вития философии осуждают любые тенденции, ведущие к ослаблению их взаимосвязи и тем более к отрыву философии от религии. Так, например, Л. Н. Бхатт открыто выступает против объективного процесса специализации философии, неизбежно ведущего ко все большему устранению ее зависимости от религии. Именно в этом он видит самый глубокий «порок» так называемой специализированной философии. «Я лично считаю,— заявляет Бхатт,— что специализированная философия не может быть наукой жизни. Она показывает лишь степени добра и зла как более отчетливые или менее отчетливые. Однако без яркого солнечного света религии все цвета остаются невидимыми» [23, 5].

Разумеется, далеко не все индийские философы выступают со столь прямолинейной апологией религии. Наиболее общим эквивалентом такой апологии, служащим одновременно и определенным камуфляжем последней, является обширный комплекс теоретических построений вокруг проблемы так называемой духовности. Последнюю, конечно, нельзя прямо отождествлять с религией — между ними имеются некоторые оттенки различий, к тому же сами идеи духовности варьируются в различных философских системах и учениях. Однако объединяющим для религии и духовности (при всех разновидностях последней) является общее для них представление о наличии некоего духовного начала в мире, духовной стороны жизни, духовного элемента в человеке наряду с его телесным и умственным элементами. Проявления духовного начала не только характеризуются как важнейшие и определяющие по отношению ко всем другим компонентам мироздания, и прежде всего по отношению к его материальной основе, но и нередко непосредственно сводятся к проявлениям божественного «духа» как верховной субстанции мира.

В связи с этим одной из коренных задач философии провозглашается постижение духовности, проникновение во «внутреннюю» сущность человека, осознание внутренней, «духовной» стороны жизни. И целенаправленная ориентация на решение этой задачи приписывается индийской философии как одна из ее важнейших отличительных особенностей. «Индийская философия,— утверждает П. Т. Раджу,— совершенно последовательно отстаивает реальность духовности и ее ценности в любой

из своих систем — будь то плюралистическая или монистическая, реалистическая или идеалистическая, активистская или квиетистская» [49, 285]. Более того, некоторые приверженцы духовности не только провозглашают ее важнейшей особенностью национальных религиозно-философских традиций, но даже стремятся возвести «обладание» ею и ее «распространение» в мире в ранг некоей особой исторической миссии Индии. Так, К. Д. Сетхна заявляет: «Если мы, индийцы, призваны идти в авангарде мира и выполнять миссию, которую никакой другой народ не может выполнить, мы должны чувствовать, что наш гений состоит в преобразующей мир духовности, живущей в конкретном контакте и сообществе с Совершенным Существом, Сознанием, Силой и Блаженством» [59, 20—21]. Здесь, между прочим, довольно отчетливо выражена если не идентичность, то безусловная органическая взаимосвязь духовности и религии.

Некоторые системы современного индийского идеализма строятся прямо и непосредственно на религии, выступающей в качестве их определяющей концептуальной основы. Наиболее показательна в этом отношении система «вечной религии» С. Радхакришнана, в которой религия характеризуется как «практически-действенная» сила, пронизывающая все существо человеческой жизни [подробно см.: 11]. «Религия,— утверждает Радхакришнан,— это не просто интеллектуальная ортодоксальность или церемониальное благочестие, это духовное переживание. Это не теология, а практика... Религия — это осуществление жизни человека, опыт, в котором каждый аспект его бытия поднимается до высшей степени» [43, 232]. Как явствует из самого названия философской системы С. Радхакришнана, религия, на которой она зиждется, есть не какая-либо реально существующая религия, а абстрактная, «универсальная религия», или «религия духа». Именно эта абстрактная религия провозглашается важнейшим фактором преобразования мира, утверждения в нем столь же абстрактных принципов освобождения человека, достижения человеком высшего нравственного и духовного совершенства и объединения на этой основе всего человечества в «единую семью».

Пожалуй, наиболее примечательным следует при-

знать факт отведения религии роли определяющего элемента или фактора в так называемой «философии науки» — относительно новом направлении философской мысли Индии, зародившемся лишь в середине нашего столетия. Один из весьма немногих представителей этого направления, П. Дж. Чаудхури, формулируя принципы своей «методологии науки», обвиняет индийских философов в том, что они «догматически верят в некую религию». Но это отнюдь не означает, что он отвергает вообще религию, — он лишь порицает *догматическую* веру. Религия, по его мнению, может и должна служить серьезной основой или действенным средством разработки философских проблем науки. Он справедливо отмечает, что наука и искусство, неуклонно развиваясь вопреки противодействию религии, завоевали «высшее положение в человеческой культуре» [27, 135]. Однако такое положение не удовлетворяет Чаудхури, и он категорически заявляет, что «эта тенденция в современной цивилизации... не является здоровым признаком» и что, «хотя наука и искусство ценны для человека и содействуют культуре, эта ценность, однако, не абсолютна, а относительна и такая культура недостаточна сама по себе, а является средством к более высокой культуре» [27, 136].

Такой «более высокой культурой» Чаудхури без всяких оговорок считает именно религию. Наука и искусство, по его мнению, в своем существе содействуют укреплению религиозных представлений человека. «Таким образом, — заключает он, — они, будучи далекими от способности заменить религию, выступают для нас, во-первых, как относительные ценности... и, во-вторых, как человеческие феномены, критическое изучение которых ведет наш разум к коренным истинам религии» [27, 136]. В связи с этим Чаудхури не только отвергает противоположность науки и религии, но и решительно выступает против опровержения религиозных догм с помощью науки. Он прямо заявляет, что «критика религии... со стороны науки совершенно недопустима и неуместна... у нас нет оснований использовать науку для дискредитации религии как ложного предрассудка» [27, 138—139]. Напротив, утверждает Чаудхури, сама наука содержит в себе «религиозный аспект» и при соответствующей интерпретации может содействовать укреп-

лению религии. «Наука может помочь религии,— пишет он,— хотя и опосредствованно, если мы будем рассматривать ее таким образом, что выделим ее подтекст, который носит по своему существу религиозный характер... Этот подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой бог является творцом мира... Религиозное знание, несомненно, составляет высший элемент нашей культуры» [27, 143—144].

Таким образом, в формировании своей «методологии науки» Чаудхури исходит из прямой апологии религии, всячески стремясь подчинить ей существо, значение и тенденции развития науки. Тем самым предопределяется не только религиозно-идеалистическая сущность этой философской системы, но и ее антинаучная, реакционная направленность.

Если во взглядах некоторых философов, в частности в системе «вечной религии» С. Радхакришнана или «методологии науки» П. Дж. Чаудхури, религия выступает в форме абстрактного феномена, то другие основывают свои воззрения на апологии определенной религии, преимущественно индуизма. Т. М. П. Махадеван, например, в своей «философии ценностей» наивысшей «ценностью» провозглашает религию. Отправным пунктом ему служит религия вообще, которая, как он утверждает, всюду является «реальной жизнью» человека. «Религиозный опыт,— заявляет он,— одинаков во всем мире. Это венец славы и совершенства человеческого существования на земле» [35, 4]. Более того, Махадеван рассматривает все «великие мировые религии» как универсальные, содержащие целый конгломерат средств нравственного совершенствования человека. Он пишет: «Каждая из них имеет систему ритуалов... этический комплекс, чтобы делать человека нравственно совершенным... и философию для удовлетворения самых суровых интеллектуальных потребностей и для служения в качестве портала интуитивного опыта Абсолюта» [35, 11].

Однако при всем этом пальму первенства как высшей «ценности» Т. М. П. Махадеван все же отдает индуизму, наделяя его исключительными качествами и даже не останавливаясь перед противопоставлением его другим религиям. Он, например, безапелляционно утверждает, что индуизм — самая древняя и в то же время наиболее жизненная из всех религий. «Примечательно,— пишет

он,— что жизненность индуизма обусловила то, что он приспособляется к изменяющимся условиям, не утрачивая своей души. Индуизм — самая аккомодативная из всех религий» [36, 22]. Он пишет далее, что индуизм синтезировал и воплотил в себе различные верования и поэтому является также самой толерантной из всех религий. Как бы забывая о собственном признании универсальности «великих мировых религий», Махадеван приписывает универсальный характер лишь индуизму. «Важнейшая особенность индуизма,— утверждает он,— которая одновременно является уникальной и возвышенной,— это его универсальность» [35, 16]. Наконец, индуизм, в представлении Махадевана, не просто жизненная религия, это вместе с тем и религия жизни, во всей полноте раскрывающая сущность бытия человека и указывающая ему самые реальные пути к совершенству. «Индуизм и как философия и как религия,— заявляет он,— это не столько путь мысли, сколько путь жизни» [35, 16].

Таким образом, «философия ценностей» Т. М. П. Махадевана наглядно демонстрирует концептуально оформленную апологию индуизма, который, будучи коренной и неотъемлемой частью этой философской системы, определяет ее религиозно-идеалистическую, мистическую сущность.

Обращает на себя внимание тот факт, что столь непосредственное и откровенное использование индуизма в качестве идейно-теоретической основы той или иной философской доктрины присуще академическим системам индийского идеализма в гораздо меньшей степени, нежели религиозно-философским учениям, создаваемым религиозными деятелями типа свами, садху, саньяси и т. п. Профессиональные философы значительно чаще опираются на веданту, упанишады, йогу и другие системы, которые являются коррелятивными элементами индуизма, но вместе с тем выступают как самостоятельные школы философии, как олицетворение многовековых философских традиций страны.

Если прямая и открытая апология индуизма вступает в противоречие с секуляристскими тенденциями и научно-техническим прогрессом, а также чревата опасностью предстать в глазах общественности как выражение ретроградности и обскурантизма, то его косвенная

апология через возвеличивание упомянутых систем индийской философии, напротив, создает даже репутацию своеобразного духовного «патриотизма», ибо воспринимается как благородное стремление идти в ногу со временем, отнюдь не отрываясь от родной почвы национальных идейных традиций. Поэтому для академических школ индийского идеализма характерно широкое использование положений, принципов, понятий и категорий религиозно-философских учений древней и средневековой Индии с одновременными попытками их приспособления к современным конкретно-историческим условиям страны.

Среди этих учений, пожалуй, первое место принадлежит веданте. Большинство современных индийских философов в формировании своих идей непосредственно исходят из ее принципов, провозглашая их основой как своего мировоззрения, так и индийской философии в целом. Так, например, П. Т. Раджу отмечал, что философия веданты послужила отправным пунктом его мировоззрения, и объяснял это той исключительной ролью, какая принадлежит ей, по его мнению, не только в развитии философии, но и в разрешении жизненных проблем. «Адвайта,— писал он,—представляет индийский разум лучше, чем любая другая система индийской философии». «Действительно,—отмечал он далее,—в Индии верят, что веданта — единственная философия, которая может вылечить болезни современного мира» [50, 246, 249].

Исходя из этого, Раджу базирует свои взгляды на коренных принципах адвайта-веданты, подвергнув их определенной модификации за счет некоторых идей современного объективного идеализма. Индийский идеализм, по его мнению, не должен догматически следовать западным образцам, равно как и не должен придерживаться отживших национальных традиций. «Если,— пишет он,—идеализму следует развить свои положения в соответствии с современными требованиями, он не может ни быть тем, что понимают под этим западные идеалисты, ни оставаться тем, что унаследовано от Шанкары и Рамануджи» [47, 61].

Если в веданте в качестве единственной и высшей основы бытия выступает безличный абсолютный дух — Брахман, то в системе абсолютного идеализма Раджу

эту функцию выполняет абстрактный Абсолют. Он характеризуется как некий верховный, абсолютный субъект или даже попросту как бог. Так, следуя учению веданты о том, что человек, его душа (атман) являются эмпирическим проявлением Брахмана, Раджу пишет: «Бог, или Абсолют, вечно присутствует. Он всегда внутри нас, как сокровище, скрытое под фундаментом дома» [49, 320]. Следовательно, в данном случае Абсолют отождествляется с богом и наделяется атрибутами и свойствами, соответствующими Брахману в индуизме вообще и в веданте в частности.

Любопытно заметить, что утверждение П. Т. Раджу о необходимости развивать то, «что унаследовано от Шанкары и Рамануджи», т. е. веданту, было расценено ее рьяными приверженцами как признание ее несоответствия современным условиям и покушение на ее основы. Один из таких ревнителей веданты, Г. Р. Малкани, выступил с критикой упомянутого утверждения Раджу, определяя свои собственные взгляды всецело в соответствии с традиционно ведантистскими принципами.

Достаточно наглядно об этом свидетельствует трактовка субстанции мира, которую Малкани именует «конечной реальностью». «Природа конечной реальности,— пишет он,— может быть понята в трех последовательных стадиях: а) Брахман является трансцендентальной или метафизической причиной мира. Это форма, из которой мир рождается, в которой он исчезает... Брахман в его форме... атрибута *бытия* является субстанциальной причиной всех вещей... б) Эта субстанциальная основа мира имеет свою собственную природу, прямо противоположную природе мира. Это прежде всего *чистое бытие*, или *сат*». В полном соответствии с ведантой Малкани приписывает Брахману высший ум (чит) и высшее блаженство (ананда), так что Брахман выступает воплощением традиционной формулы сатчидананда. Наконец, заявляет Малкани, Брахман имеет свое проявление в нашем собственном Я, поэтому «конечная реальность не отдалена или трансцендентальна по отношению к нам. Это наше подлинное Я» [37, 28—29]. Трактовка сущности «конечной реальности», как и все мировоззрение Г. Р. Малкани, демонстрирует отстаиваемую им крайне иррационалистическую, мистическую форму идеализма,

основывающуюся на непомерном раздувании и абсолютизации наиболее консервативных религиозных принципов адвайта-веданты.

Особенно широкое хождение в системах современной индийской философии имеет ведантистское учение о четырех ступенях, или стадиях (ашрамах), нравственного развития личности на пути к совершенству и духовной свободе — каме, артхе, дхарме и мокше. Эти принципы настолько глубоко проникли в общественное сознание, что нередко выдаются за непреходящие определяющие принципы всей духовной жизни Индии. «Представление о жизни, состоящей из четырех ашрам (этапов), — писал Хумайюн Кабир, — в некотором смысле типично индийское явление... Кама, артха, дхарма и мокша — вот те стороны жизни, которые индийцы считают основными» [8, 19].

В соответствии с таким подходом эти принципы веданты рассматриваются как важнейшие, непреходящие «ценности» религиозно-философских традиций и даже всего культурного наследия Индии. Так, в фундаментальном пятитомном труде «Культурное наследие Индии», изданном еще в 30-х годах и переизданном в 50-х годах, специальная глава III тома, написанная М. Хириянной, посвящена «философии ценностей» как важнейшей составной части философского наследия Индии и ее культурного наследия в целом. «Одна из примечательных особенностей индийской философии, — заявляет автор, — состоит в том, что... на протяжении своей истории она предоставила первостепенное место ценностям. Действительно, они формируют ее центральную тему... Она поэтому может быть охарактеризована, по существу, как философия ценностей» [28, 645]. Однако вся суть этой «философии ценностей» сведена к «ценностям» веданты, учение которой о четырех ашрамах нравственного развития человека трансформируется Хириянной в четыре класса ценностей, представленных принципами камы, артхи, дхармы и мокши.

Продолжая эту линию, Т. М. П. Махадеван строит свою концепцию религиозно-этических ценностей на упомянутых принципах веданты, возводя их в комплекс высших норм идеальной нравственности, определяющих путь к духовному совершенству. «Индийская схема ценностей, — пишет Махадеван, — признает четыре челове-

ские цели» [33, 318]. В полном соответствии с ведантой он говорит, что этими целями являются богатство (арта), удовольствие (кама), справедливость (дхарма) и совершенство, или духовная свобода (мокша). Махадеван спешит предупредить, что первые две цели не являются главными и не имеют самостоятельного значения. Он признает, что «в бедности нет никакой добродетели», но богатство и удовольствия не являются «внутренними ценностями» и не могут привести к «подлинному» счастью. В поисках надежных и действенных путей к нему Махадеван обращается опять-таки к веданте. «Согласно учению индийских мыслителей,— заявляет он,— каждый индивидуум должен пройти четыре стадии на своем жизненном пути. Эти стадии называются *ашрама*. Четыре *ашрамы* следующие: *брахмачария* — период учебы и самодисциплины; *грихастха*, или стадия хозяина (главы семьи.— А. Л.); *ванапрастха*, или стадия лесного жителя, аскета, и *саньяса*, или жизнь в отречении...

Саньясин (т. е. тот, кто отрекся от мира) — это идеальный человек. Он отрекается от всех земных забот, чтобы достичь высшей цели (*мокши*)» [33, 329].

В свою схему ценностей Махадеван включает и ведантистское учение о путях или методах достижения совершенства, важнейшими из которых являются: карма-йога, бхакти-йога и джнана-йога. «Метод *карма-йога*,— поясняет Махадеван,— состоит в труде без стремления получить вознаграждение за работу... Доктрина *карма-йоги* учит, что вместо частной, ограниченной цели, преследуемой каждой деятельностью, *единственной* целью всякой деятельности должно быть осознание Бога или осознание Я...

Бхакти-йога — это метод сублимации человеческих эмоций посредством обращения их к Богу... Любовь к преходящим вещам является причиной несчастья. Любовь к Богу — вечному источнику всех вещей — создает нескончаемое счастье...

Джнана-йога — это путь знания. Согласно адвайта-веданте, знание (джнана) — основное средство на пути к освобождению (*мокше*). Невежество (*аджнана*) — корень всех несовершенств и болезней мира... Истина состоит в том, что абсолютный Дух недуалистичен, а так называемый индивидуум не отличен (*абхеда*) от него.

Когда индивидуум осознает эту истину, он освобождается от ограниченности» [33, 330—334].

Таким образом, интерпретация Махадеваном проблемы «ценностей» демонстрирует не только доминирующую и определяющую роль в ней принципов веданты, но и непосредственное смыкание этических ценностей с религиозными, поскольку «осознание бога», «любовь к богу» и т. п. выражают самую суть всей концепции ценностей как концепции религиозно-идеалистической.

Среди принципов и категорий веданты, которым придается всеобщее и универсальное значение, одно из первых мест принадлежит мокше. Она нередко служит отправным пунктом в апологетике веданты и индуизма в целом, а порой расценивается как величайшее достижение и вместе с тем свидетельство исключительной, самобытной природы индийской философии. Особенно активно пропагандирует такую точку зрения П. Нагараджа Рао. «Индийский философский идеал,— утверждает он,— отличен от идеала Запада. Индийские системы стремятся к достижению состояния существования, именуемого *мокша*. *Мокша* — это высшее добро... Это конечная ценность... Индийский взгляд является синтетическим, интегральным и сконцентрированным в достижении *мокши*» [54, 504]. «Концепция *мокши*, — пишет он в другом месте,— это цель философии. Эта уникальная концепция интегрирует воззрения философии и образует мост между философией и жизнью. *Мокша* — это высшее слово индийской философии» [53, 225].

Т. М. П. Махадеван также считает, что индийская философия «ориентирована на мокшу» и что это якобы определяет ее особое место в философском развитии всего человечества. По его мнению, философия вообще должна строиться на основе веданты и поэтому призвана служить практическим средством осознания Брахмана и достижения мокши [34, 62—63]. Естественно в связи с этим включение мокши в схему «ценностей», предложенную Махадеваном, в качестве одного из важнейших компонентов. Он не без оснований отмечает отсутствие единости у различных систем индийской философии в понимании и интерпретации сущности мокши, однако, добавляет он, «все они согласны, что *мокша* — это освобождение от колеса жизни и смерти, именуемого *самсарой*... Души мечутся от одного рождения к дру-

гому и таким образом вращаются в цикле повторяющихся рождений. *Мокша*, или освобождение, состоит в окончательном освобождении от этого цикла, в невозвращении к рождению, или, иначе говоря, это состояние бессмертия» [33, 323].

Возведение мокши в ранг высшей «ценности» или верховного идеала индийской философии, строго говоря, является неправомерным не только по существу, но и формально, ибо категория мокши присуща далеко не всем системам древнеиндийской философии, а ее влияние на последующее развитие философской мысли Индии отнюдь не однозначно и серьезно варьируется на разных этапах исторического развития и в различных философских учениях. Поэтому непомерное возвеличение мокши некоторыми индийскими философами является, в сущности, весьма тенденциозной, апологетической гиперболизацией. На это, в частности, обратил внимание Дебипрасад Чаттопадхья. «В настоящее время нам следует лишь отметить,— пишет он,— что придаваемое в индийской философии значение *мокше*, далеко не служащее показателем ее подлинного величия, явилось, видимо, результатом отсталости и застоя в экономике: перспектива подлинного господства над миром отрицалась, большое число наших философов искало спасения в идеале бегства от него. Однако с точки зрения наших философских потребностей сегодняшнего дня необходимо подчеркнуть, что философское наследие Индии имеет значение не благодаря идеалу *мокши*, но скорее вопреки ему» [19, 58].

Рассмотренные формы апологетики и использования религии в общественной мысли и философских учениях современной Индии являются порождением конкретных социально-исторических условий, которые, однако, отнюдь не статичны, а находятся в процессе непрерывного динамичного изменения и развития, предопределяя тем самым и соответствующую трансформацию места и роли религии в происходящей идеологической борьбе.

Заинтересованная во всемерном укреплении своего положения, национальная буржуазия проводит обширный комплекс преобразований, призванных ликвидировать пережитки феодализма в экономике и социальной жизни, устранить остатки влияния феодальных классов (помещиков, князей и т. п.) и обеспечить развитие ка-

питализма современного типа. Курс на индустриализацию страны, который проводит национальная буржуазия, органически связан с использованием результатов научно-технической революции, развитием отечественной науки и техники, широкой подготовкой национальных научно-технических кадров.

Осуществление этих мероприятий невольно приходит в противоречие с отмеченной выше апологетикой религии в идеологии и политике национальной буржуазии. Религия не может не стать тормозом на пути прогрессивных социально-экономических и политических преобразований, и это осознают наиболее дальновидные национальные лидеры.

Диалектика исторического процесса в Индии такова, что наряду с апологетикой и использованием религии в идеологии национальной буржуазии развиваются и противоположные тенденции — ограничения роли религии в общественной жизни, вытеснения ее из сферы политики и даже сужения рамок ее воздействия и присутствия в области идеологии. Наряду с рассмотренной выше апологетикой религии в мировоззрении национально-буржуазных деятелей все явственнее обнаруживается тенденция освободиться от ее сковывающего влияния, выйти за пределы ее догматики и канонов, найти такой ее эквивалент, который позволил бы при сохранении принципиальной идеалистической линии идти все же в ногу со временем и утверждать некую новую, «светскую» идеологическую систему.

Такой системой, в представлении идеологов национальной буржуазии, призвана служить широко прокламируемая ими «философия жизни», которая не характеризуется ни как религиозная, ни тем более как атеистическая, но которая провозглашается насущно необходимой для эффективного решения всех жизненных проблем, выдвинутых ходом исторического развития. Следует напомнить, что именно Дж. Неру в своей известной статье «Основной подход» писал по этому поводу: «Часто отмечают, что в Индии наблюдается некий застой и упадок и что нет былого подъема духа именно тогда, когда крайне нужны энтузиазм и напряженная работа... Поэтому, чтобы дать личности и стране определенную цель, что-то, ради чего стоило бы жить и, если надо, умереть, мы должны возродить какую-то фи-

лософию жизни и дать, в широком смысле слова, духовную пищу для нашего размышления» [13, 41].

Отчетливо выразил подобные идеи и Сампурнананд. Он также указывает на необходимость пересмотра идеологического арсенала и выработки новой «философии жизни». Пытаясь наметить ее контуры, он признает, что в современной Индии имеет место «идеологический вакуум», который особенно остро отражается на сознании молодежи. Упрекая Индийский национальный конгресс в том, что он не принимает необходимых мер для заполнения этого «вакуума», Сампурнананд отмечает, что многие побуждают руководство Конгресса «обратить внимание на это чрезвычайно важное дело. Мы предлагаем,— добавляет он,— чтобы некоторые члены руководства сели и придумали философскую базу наших индивидуальных и общих усилий» [57, 170]. «Я хотел бы,— заявляет он,— чтобы наше руководство перестало избегать и сторониться философии. Только философия может придать согласованность образованию, праву, политике, этике и международным отношениям. Только философия может вытащить нашу молодежь из умственного болота, в котором она находится, и освободить ее энергию, которая оживит все наши усилия. Она даст идеал, во имя которого стоит жить и умереть» [57, 172].

Следовательно, те самые деятели, которые выступали с прямой или косвенной апологетикой религии и ее принципов, одновременно заявляют о ее неспособности выдвинуть какие-либо возвышенные идеалы и откровенно возлагают эту функцию на так называемую философию жизни. Здесь со всей отчетливостью отражается диалектическая, внутренне противоречивая природа идеологического процесса в современной Индии, порождающего, в частности, двойственное отражение роли религии как социального феномена в мировоззрении идеологов национальной буржуазии. В этом смысле они, говоря словами Ф. Энгельса, «являются действительно представителями определенных классов и направлений, а стало быть и определенных идей своего времени, и черпают мотивы своих действий не в мелочных индивидуальных прихотях, а в том историческом потоке, который их несет» [1, 492].

Этот исторический поток коснулся и современной буржуазной философии, в которой наряду с апологети-

кой и использованием религии все более отчетливо проступают, оформляются и крепнут прогрессивные тенденции, отражающие новые социально-экономические условия и процессы, возникшие после завоевания независимости Индии. Они находят свое выражение прежде всего именно в отношении к кардинальной проблеме связи индийской философии с религией и роли последней в формировании национальной философской мысли.

Процесс развития в Индии капитализма современного типа сопровождается как экономическим прогрессом, так и подъемом культуры, науки и просвещения. Это неизбежно ведет к все более широкому распространению естественнонаучных знаний, а вместе с ними и идей материализма, подрывающих самые основы религиозных представлений. Религиозность все более осознается как социальный и духовный пережиток, сковывающий творческие силы народа, мешающий его духовному росту, тормозящий поступательное развитие науки и культуры. Не только представители прогрессивной интеллигенции, но даже отдельные религиозные деятели признают, что засилье религии и религиозных предрассудков явилось тормозом на пути развития естественных наук и, следовательно, одной из причин технико-экономической отсталости Индии [см. 42].

Наряду с этим раздаются голоса, хотя и довольно робкие, прямо обличающие религию в несостоятельности перед лицом социально-экономических процессов, возникших после завоевания страной независимости. Некоторые авторы даже говорят о кризисе религиозной мысли в Индии. Н. Заминдар, например, отмечал, что «волны нового мышления и идеологий разрушили плотины» старых религиозных представлений и «кризис индийского религиозного мышления» выражается в том, что оно не в состоянии дать миру смелые, возвышенные идеи, содействующие решению современных жизненных проблем [61, 266—267].

В таких условиях все более затрудняется прямое и непосредственное сведение философии к религии или их идентификация не только представителями академических школ индийской философии, но и адептами религиозно-философских учений. В среде индийских философов все более зреет убеждение в необходимости сближения философии с наукой, развития философской проблемати-

ки на основе обобщения достижений современного естествознания [см. подробнее: 11]. И хотя заявления об этом в значительной мере еще остаются декларативными, тем не менее они отражают прогрессивные рационалистические тенденции в общественно-философской мысли современной Индии, безусловно ослабляющие традиционно-консервативное влияние религиозных представлений.

Важнейшим и определяющим среди процессов, размывающих религиозность и подрывающих доминирующее воздействие религии на духовную жизнь страны, следует признать глубокую радикализацию трудящихся масс, рост их классового самосознания, их все более решительные выступления с требованиями серьезных демократических преобразований.

Что касается мелкой буржуазии, то соответственно ее политической неустойчивости, двойственности и противоречивости она обнаруживает раздвоенность и поляризацию и в вопросах об отношении к религии. По мере укрепления позиций левых сил на политической арене страны учет дифференциации взглядов мелкобуржуазных идеологов по вопросу о роли и значении религии приобретает все возрастающее принципиальное значение.

В общем и целом религиозные умонастроения еще далеко не искоренены из сознания подавляющей массы мелкой буржуазии. В этом смысле нельзя не согласиться с А. И. Левковским, который пишет: «Сознание мелкобуржуазных масс пропитано религиозным духом — это правило, из которого почти нет исключения. Поэтому отношение к религии в известном смысле есть отношение к взглядам верующего классового союзника пролетариата, и оно должно быть конкретным и предельно деликатным» [10, 114—115].

Именно конкретность подхода к религиозности мелкой буржуазии требует раскрытия тех сложных процессов, которые в ее среде происходят. Это, разумеется, предполагает серьезный анализ обширного фактического материала, что выходит далеко за рамки данной статьи. Мы лишь ограничимся указанием на то, что, с одной стороны, значительные слои мелкой буржуазии, социально-экономическое бытие которых, как отмечает А. Г. Бельский, зиждется на докапиталистических фор-

мах производственных отношений и образ мышления которых связан с религиозной идеологией, составляют социальную базу партии воинствующего индусского коммунизма «Джан Сангх» [4, 16]; но, с другой стороны, в независимой Индии интенсивно развивается слой мелкой буржуазии, связанный с современными формами механизированной мелкой промышленности. Как показали Л. И. Рейснер и Г. К. Широков, основой роста этого слоя служит процесс индустриализации страны. Для значительной группы этого слоя «характерны знакомство с техникой, грамотность и определенный политический кругозор... большинство мелких производителей (исключая небольшую часть, связанную с монополиями) проникнуты неприязнью к монополистическому и крупному капиталу... В целом в современной Индии интересы и настроения мелкой промышленной буржуазии служат подходящей почвой для роста антимонополистического, демократического направления в правящей партии. Однако мелкие производители идут по этому пути не прямо, а через отступления и колебания, делая нередко шаг вперед, два шага назад» [17, 184—187]. В рамках этих колебаний мелкой промышленной буржуазии проявляются сильные секуляристские, антиклерикальные, антикоммуналистские настроения, которые отнюдь не следует сбрасывать со счетов при анализе религиозной ситуации в стране.

Среди радикальных изменений, которые претерпевает рабочий класс Индии, существенное значение приобретает рост его грамотности и культурного уровня. Как отмечают Л. А. Гордон и М. Н. Егорова, «складывание пролетарской интеллигенции создает новые перспективы активного внесения научного социализма в рабочее движение» [5, 109]. Они далее убедительно показали «общую тенденцию: нынешнее положение пролетариата, связанное с быстрым расширением его численности, повышением квалификации, улучшением материального положения, подрывает то совпадение кастовых и социальных делений, которое является одной из самых важных предпосылок живучести общинных предрассудков среди рабочих» [5, 112]. Это означает неуклонное ослабление религиозности в пролетарских массах и нарастающую тенденцию превращения их в передовой отряд борцов против религиозно-общинной

реакции, за освобождение трудящихся из-под власти религиозных предрассудков и суеверий.

Однако все эти процессы поступательного размывания религиозности в различных слоях индийского общества еще не достигли того уровня, когда воздействие религии было бы сведено к минимуму и ее могли бы не принимать в расчет прогрессивные силы в их борьбе за дальнейшее развитие национально-освободительной революции. Соотношение противоборствующих тенденций в общественно-политической мысли современной Индии, определяющее принципиальный подход к оценке роли и значения религии, продолжает оставаться далеким даже от абсолютного господства секуляризма.

В этих условиях открытые и прямые лобовые атаки на религию могут не только оказываться неэффективными, но и привести к обратным результатам, стать поводом для активизации выступлений религиозно-общинной реакции, эксплуатирующей религиозные предрассудки масс, против левых сил и проводимых ими демократических преобразований. Марксисты, проявляя максимум осторожности, выдержки и такта в отношении религиозных чувств верующих, исходят в своей практической деятельности из учета того реального факта, что в современных условиях аккумулятором прогрессивных тенденций в отношении религии остается политика секуляризма, провозглашаемая в программных документах правящей партии Индийский национальный конгресс и закрепленная в Конституции страны.

Хотя принципы секуляризма и не влекут за собой «иррелигиозности и атеизма», марксисты относят их к числу тех явлений, которые, по словам Аджоя Гхоша, «являются в нынешних условиях *прогрессивными*» [7, 283]. На эти принципы они опираются в своей борьбе с религиозно-общинной и клерикальной реакцией, против религиозного шовинизма и обскурантизма. Иллюстрацией этого могут служить, к примеру, решительные выступления индийских коммунистов в защиту светских основ школьного образования в стране. Когда в штате Уттар Прадеш в 1966 г. местная коммуналистская реакция протащила в школьные учебники антисекуляристские, религиозно-шовинистические идеи, парламентская фракция Коммунистической партии Индии, опираясь на Конституцию страны, подняла этот вопрос в Собрании

штатов, а партийная печать развернула активные выступления против обскурантизма [21]. Эти выступления получили благоприятный отклик в широких кругах индийской общественности.

Провозглашаемая правящей партией политика секуляризма нередко служит индийским коммунистам формальной основой при выработке позиций по принципиальным проблемам международных отношений. Одним из наглядных примеров этого явился их подход к национально-освободительной борьбе народа Бангладеш.

Следует напомнить, что одной из особенностей итогов всеобщих выборов в Национальную ассамблею Пакистана, состоявшихся в декабре 1970 — январе 1971 г., было беспрецедентное поражение известнейшей в стране религиозно-националистической партии Джамаат-и-ислами и убедительная победа светских политических партий, прежде всего Народной лиги. Характеризуя итоги выборов, прогрессивная печать Пакистана единодушно отмечала, что победу светских политических партий обусловили наряду с другими факторами именно усилившиеся секуляристские настроения в широких слоях пакистанского общества. «Не будет преувеличением сказать, — писал, например, еженедельник „Лайл-о-Нахар“, — что успех на выборах Народной лиги, завоевавшей почти беспрецедентное в мировой истории выборов большинство голосов, есть в действительности победа нового национального сознания и концепции секуляристского национализма» [41, 13].

Встав всецело на сторону справедливой освободительной борьбы народа Бангладеш, индийские коммунисты, в частности, активно поддерживали и секуляристские идейные основы этой борьбы, а также секуляристские принципы помощи, которую оказала Индия народу Бангладеш. Оценивая итоги военных действий на Индостанском субконтиненте в декабре 1971 г., Генеральный секретарь Коммунистической партии Индии Раджешвар Рао писал: «Мы гордимся секуляристским демократическим строем нашей страны, который выдержал много испытаний за последние 25 бурных лет. Это показало его превосходство над так называемым Исламским государством Пакистан. Следует иметь в виду в этой связи, что, в то время как военные руководители Пакистана могли апеллировать к своему народу от име-

ни Аллаха, ислама и джихада в этой войне, наша страна могла обращаться к народу от имени секуляристской демократии». Отметив далее, что коммунизм вообще и индусский коммунизм в частности потерпели серьезное поражение, Раджешвар Рао указал: «Демократические прогрессивные силы Индии должны использовать это важное обстоятельство, чтобы искоренить опасность коммунизма... Они должны укреплять демократический секуляристский строй страны на основе принципа единства в многообразии» [52, 3].

В своей повседневной практической деятельности индийские коммунисты руководствуются указанием В. И. Ленина о том, что преодоление религиозности, искоренение религиозных предрассудков должно быть подчинено «развитию классовой борьбы эксплуатируемых масс против эксплуататоров» [2, 419—420]. Марксист, учил Ленин, должен ставить «дело борьбы с религией не абстрактно, не на почву отвлеченной, чисто теоретической, всегда себе равной проповеди, а конкретно, на почву классовой борьбы, идущей *на деле* и воспитывающей массы больше всего и лучше всего» [2, 421].

Добиваясь сплочения атеистов и верующих в борьбе против происков империализма и внутренней реакции, за осуществление прогрессивных социально-демократических преобразований, коммунисты действительно открывают реальный путь для неуклонного повышения классового сознания трудящихся (и прежде всего рабочего класса), в том числе и для преодоления их религиозной ограниченности. Вместе с тем коммунисты ведут творческий диалог как с националистическими деятелями, выступающими с апологией религии, так и с широкими слоями верующих по кардинальным жизненным проблемам, всемерно содействуя укреплению секуляристских, гуманистически-рационалистических тенденций в прогрессивных идеологических течениях непролетарских социальных слоев. Потребность в таком диалоге стала особенно актуальной на современном этапе, когда в Индии, как и в других развивающихся странах, углубился процесс социальной дифференциации и обостряются социальные противоречия. В этих условиях, как отметило международное Совещание коммунистических и рабочих партий (1969 г.), открылись возможности для союза на антимонополистической и антиимпе-

риалистической основе революционного рабочего движения с широкими демократическими слоями верующих.

Конкретные условия современной индийской действительности в полной мере подтверждают вывод Совещания о том, что в перспективе развертывания сотрудничества и совместных действий коммунистов с широкими массами верующих «приобрел большую актуальность диалог между ними по таким проблемам, как война и мир, капитализм и социализм, неокOLONиализм и развивающиеся страны... Коммунисты убеждены, что именно на этом пути — пути широких контактов и совместных выступлений — масса верующих становится активной силой антиимпериалистической борьбы и глубоких социальных преобразований» [3, 310].

1. Энгельс Ф., Энгельс — Фердинанду Лассалю, 18 мая 1859 г., — К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, изд. 2, т. 29.
2. Ленин В. И., Об отношении рабочей партии к религии, — Полное собрание сочинений, т. 17.
3. Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г., М., 1969.
4. Бельский А. Г., Концепция «истинного национализма» и ее реакционная сущность, — «Народы Азии и Африки», 1966, № 4.
5. Гордон Л. А., Егорова М. Н., Рабочий класс независимой Индии, М., 1968.
6. Гордон-Полонская Л. Р., Литман А. Д., Влияние религии на общественную мысль народов Востока, — «Народы Азии и Африки», 1966, № 4.
7. Гхош А., Статьи и речи, М., 1962.
8. Кабир Х., Индийская культура, М., 1963.
9. Комаров Э. Н., Литман А. Д., Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди, М., 1969.
10. Левковский А. И., Третий мир в современном мире, М., 1970.
11. Литман А. Д., Философская мысль независимой Индии, М., 1966.
12. Неру Дж., Автобиография, М., 1955.
13. Неру Дж., Основной подход, — «Проблемы мира и социализма», 1958, № 4.
14. Неру Дж., Открытие Индии, М., 1955.
15. Полонская Л. Р., Литман А. Д., Религия и общественная мысль народов Индостана, — «Современные идеологические проблемы стран Азии и Африки», М., 1970.
16. Радхакришнан С., Индийская философия, т. I, М., 1956.
17. Рейснер Л. И., Широков Г. К., Современная индийская буржуазия, М., 1966.
18. Сардесаи Ш. Г., Индия и революция в России, М., 1967.
19. Чаттопадхьяя Д., История индийской философии, М., 1966.
20. Anand M. R., Is There a Contemporary Indian Civilization? London, 1963.

21. Anti-Secular and Obscurantist Text Books in Uttar Pradesh — «New Age» (New Delhi), 18.IX.1966.
22. Aurobindo, Speeches, Pondicherry, 1952.
23. Bhatt L. N., Correct Thinking and Standard Ideology, New Delhi.
24. Bhawe A. V., Revolutionary Sarvodaya, Bombay, 1964.
25. Bhawe V., Talks on the Gita, Kashi, 1959.
26. Buch M. A., The Development of Contemporary Political Thought, vol. 3, Baroda, 1940.
27. Chaudhury P. Y., Science, Art and Religion,—«The Visva-bharat Quarterly», Santiniketan, vol. 23, № 2, Autumn 1957.
28. The Cultural Heritage of India, vol. III, Calcutta, 1953.
29. The Cultural Problems,—«Oxford Pamphlets on Indian Affairs», Oxford, 1943.
30. Desai A. R., Recent Trends in Indian Nationalism, Bombay, 1960.
31. Giri V. V., Need for Moral and Spiritual Values,—«Samaya Jothi», vol. I, № 6, June 1970.
32. Heimsath C. H., Indian Nationalism and Social Reform, Princeton, 1964.
33. Mahadevan T. M. P., The Basis of Social, Ethical and Spiritual Values in Indian Philosophy,—Essays in East-West Philosophy, Honolulu, 1951.
34. Mahadevan T. M. P., Indian Ethics and Social Practice,—«Philosophy East and West», Honolulu, vol. IX, № 1—2, April—July 1959.
35. Mahadevan T. M. P., Outlines of Hinduism, Bombay, 1956.
36. Mahadevan T. M. P., Religion in India,—«The March of India», Delhi, vol. XIV, № 1, January 1962.
37. Malkani G. R., Ultimate Reality,—«The Philosophical Quarterly», vol. XXXI, № 1, April 1959.
38. Naravane V. S., Modern Indian Thought, Bombay—London—New York etc., 1964.
39. Nargolkar V., The Creed of Saint Vinoba, Bombay, 1963.
40. Nehru J., Homage, Delhi, 1964.
41. «New Age» (New Delhi), 31.I.1971.
42. Nikhilananda Swami, Hinduism. Its Meaning for the Liberation of the Spirit, New York, 1958.
43. Radhakrishnan S., Occasional Speeches and Writings, 1st series, Delhi, 1957.
44. Raghuvanshi V.P.S., Indian Nationalist Movement and Thought, Agra, 1959.
45. Rajagopalachari C., Gandhiji's Teaching and Philosophy, Bombay, 1967.
46. Rajagopalachari C., Potentialities of Hindu Philosophy,—«The Divine Life», vol. XXXI, № 10, October 1969.
47. Raju P. T., Indian Idealism and Modern Challenges, Chandigarh, 1961.
48. Raju P. T., Influence of Industrialization and Technology on the Philosophies of India,—«Prabuddha Bharata», Calcutta, vol. LXII, № 7, July 1957.
49. Raju P. T., Introduction to Comparative Philosophy, Lincoln, 1962.
50. Raju P. T., Thought and Reality. Hegelianism and Advaita, London, 1937.
51. Ram S., Vinoba and His Mission, Varanasi, 1958.

52. Rao C. R., Ignominious Defeat of Pak Military Junta. Emergence of Friendly, Secular Bangladesh, — «New Age», 26.XII.1971.
53. Rao N. P., The Nature and Function of Philosophy, — «The Vedanta Kesari», Madras, vol. LI, № 3, July 1964.
54. Rao N. P., The Spirit and Substance of Indian Philosophy, — «The Aryan Path», Bombay, vol. XXVII, № 11, November 1956.
55. Ray L., Jung India, London, 1917.
56. Sampurnanand, Indian Socialism, London, 1961.
57. Sampurnanand, Memories and Reflections, Bombay, 1962.
58. Satchidanandamurty K., Evolution of Philosophy in India, Waltair, 1952.
59. Sethna K. D., The Indian Spirit and the World's Future, Pondicherry, 1953.
60. Tandon V., The Social and Political Philosophy of Sarvodaya after Gandhi, Varanasi, 1965.
61. Zamindar N. S., The Crisis in Indian Religious Thought, — «The Vedanta Kesari», vol. XLVI, № 6, October 1959.

Р. Б. Рыбаков

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ БУРЖУАЗНОЙ РЕФОРМАЦИИ ИНДУИЗМА

Религия в Индии вплоть до новейшего времени оказывала (а до некоторой степени и сейчас оказывает) большое воздействие на сознание всех общественных слоев населения страны. Конечно, нельзя согласиться с гипертрофированием спиритуальности Индии, так часто встречающимся (по диаметрально противоположным мотивам) в работах западноевропейских и американских ученых, с одной стороны, и индийских ученых — с другой; это гипертрофирование ведет к тому, что вся история Индии, по существу, превращается в историю религиозных идей, причем в первом случае подчеркивается их консерватизм и неподвижность, а во втором — преемственная традиционность. Но еще в меньшей степени можно согласиться с принижением роли религии в историческом процессе, с игнорированием значения традиционных форм мировоззрения, особенно когда речь идет об индуизме, представляющем сложный комплекс культурно-исторических традиций, философско-этических идей, богословских концепций и общественных институтов. Индуизм — религия очень гибкая, не раз трансформировавшаяся и приспособливавшаяся к изменявшимся условиям. Примером такой частичной трансформации индуизма может служить буржуазная реформация XIX—XX вв., которая, как и европейская Реформация, объективно имела цель «приспособить старое теологическое мировоззрение к изменившимся экономическим условиям» [2, 496].

Важнейшей причиной появления и развития реформаторских тенденций в индуизме было зарождение и

последующее развитие буржуазных отношений в Индии, сопровождавшееся развитием буржуазной идеологии, одним из проявлений которой и была религиозная реформация. Немалую роль сыграло при этом сопутствующее развитию капиталистических отношений складывание отдельных народностей Индии в нации. Те районы, в которых нации начали складываться раньше всего, — Бенгалия, Махараштра и Пенджаб — стали наиболее активными районами реформации.

Другой важной, хотя и не главной причиной появления реформаторских идей было влияние контактов с Европой. Несмотря на уродливый характер этих контактов, они дали толчок развитию в Индии буржуазных представлений. Это было сделано не только путем прямого проникновения в страну «заморского капитализма» со всеми вытекающими отсюда последствиями, но и путем знакомства индийцев с уже сложившейся буржуазной идеологией Запада, а также через постепенное распространение в стране европейского образования.

Определенное влияние на ход реформации индуизма оказала деятельность христианских миссионеров, и в частности их критика индуизма. Эта критика, заставившая реформаторов по-новому взглянуть на многие обветшавшие обычаи индуизма, одновременно побудила их выступить в защиту своей религии, которая стала рассматриваться как символ национальной самобытности.

Следует также упомянуть, что реформация индуизма аккумулировала существовавшие еще до английского завоевания и сохранившие свое значение на первом этапе реформации средневековые ереси, в которых отражались сокровенные народные чаяния справедливости; народные реформаторы, как и буржуазные, выступали против кастовой системы, многобожия, идолопоклонства, за равные права для женщин (в средневековых ересях последнее требование выступало в форме проповеди равенства перед богом).

Переходя к рассмотрению характерных особенностей буржуазной реформации индуизма в XIX—XX вв., отметим прежде всего, что под ней мы понимаем, во-первых, изменения концептуальной основы, теории и практики индуизма, во-вторых, изменение роли индуизма за счет придания ему функции носителя буржуазных идей

и, в-третьих, изменение положения индуизма в системе локальных и мировых религий. Рассмотрим отдельно эти три линии изменений, три линии реформации (при этом мы отдаем себе отчет, что подобный анализ столь сложного, противоречивого и подспудного процесса, как религиозная реформация, таит в себе опасность некоторой схематизации).

Изменения внутри религии. Если европейская Реформация была отделена от эпохи Просвещения несколькими веками, то в Индии элементы просветительства существовали с религиозной реформацией и оказывали на нее значительное влияние. По существу, в Индии XIX в. было налицо слияние реформации индуизма и просветительства, и одни и те же мыслители зачастую могут рассматриваться и как реформаторы религии, и как просветители. При этом возникало противоречивое и сложное сочетание, когда религиозная реформация, по сути, решала задачи просвещения, а просветительские идеи выступали в форме религиозных символов (как бы традиционных, но на самом деле переосмысливаемых, наполняющихся новым содержанием — в этом и состоит реформация), ибо, за редчайшим исключением (Г. Дерозо и «младобенгальцы»), просветители в Индии не переходили на позиции атеизма [14, 91]. Последнее объяснялось прежде всего тем, что религия, особенно на раннем этапе развития буржуазной идеологии, была основной формой мировоззрения не только крестьянских масс, но и всех остальных общественных слоев; кроме того, в условиях колониальной зависимости именно религия воспринималась в качестве национальной традиции, противостоявшей духовному гнету иноземцев.

Просветительские идеи прослеживаются на всем протяжении буржуазной реформации индуизма. Уже в работах Раммохана Рая критика религиозных традиций, авторитетов и практики велась с просветительских позиций. И именно на первом этапе реформации, продолжавшемся до конца 80-х годов XIX в. и характеризовавшемся стремлением реформаторов к изменениям внутри индуизма, просветительские тенденции проявились в особенно чистом виде.

Отправной точкой для перехода реформаторов XIX в. к проблеме модернизации индуизма было просветительское представление о разуме человека как наивысшем

критерии, о здравом смысле как методе критического подхода к религиозным догмам, обычаям и установлениям. Слепая вера начинает сменяться верой через рационалистическое рассуждение, мистика оказывается перед судом здравого смысла, религиозные постулаты как бы проходят проверку разумом, причем разумным объявляется то, что в конечном счете соответствует зарождающимся буржуазным отношениям (и в этом отличие буржуазной реформации индуизма от средневековых ересей, даже если и в том и в другом случае объекты критики совпадают). Иными словами, разумность (и, следовательно, приемлемость) или неразумность (и, следовательно, «устарелость») тех или иных положений индуизма выводилась из соответствия или несоответствия этих положений по-новому воспринимаемой роли личности в изменяющейся системе общественных связей, переосмыслимому пониманию мира и действительности, новому соотношению веры и знания и т. п. Религиозные догмы становятся, таким образом, объектом пересмотра и критики с просветительских позиций.

Изменения внутри индуизма, на которых настаивали реформаторы, можно сгруппировать следующим образом:

1. Изменение *объекта религиозной веры*. Общим для всех без исключения реформаторов была проповедь монотеизма и отрицание индуистского политеизма. Бесчисленные боги, богини и божки уступают место единому богу, «одному без второго». Вместо триады верховных богов, вместо сопутствующих им обожествленных животных, вместо, наконец, личного бога реформаторы индуизма выдвигают неопишуемый и непостижимый Абсолют, лишенный каких бы то ни было антропоморфных черт. Это — ключевое положение, ключевое не только потому, что оно характерно для всех реформаторов (правда, на позднем этапе реформаторское понимание бога как Абсолюта совместились с традиционным, однако при этом не утратило, как будет показано дальше, своей специфики), но и потому, что из него вытекают едва ли не все остальные аспекты реформации. Неопишуемость бога при этом была как бы предварительным условием реформаторской борьбы с идолопоклонством, а непостижимость низводила «познание бога» до задачи второстепенной важности и служила необходимой

предпосылкой для проповеди «внутреннего почитания бога» и «работы в миру».

Понятие о безличности Абсолюта ни в коей мере не было изобретением Р. Рая и его последователей; однако выдвижение этого понятия, особенно на первом этапе буржуазной реформации, в качестве *единственного* толкования идеи бога было знаменательным и имело свои причины. В проповеди монотеизма и бога как Абсолюта нашло свое отражение стремление к устранению противоречий и различий между последователями многочисленных сект и толков индуизма, являвшееся проекцией зарождавшегося чувства национального единства. Кроме того, в реформаторской идее безличного Абсолюта своеобразно преломлялись буржуазные идеи равенства: устранение сложной небесной иерархии было отражением необходимости устранения иерархии земной¹.

2. Пересмотр проблемы *религиозного авторитета*. Этот пересмотр, предпринятый реформаторами, означал, по существу, серьезную мировоззренческую ломку. Особенно важен был в этом плане отказ от непогрешимости вед; и чем бы ни замещались впоследствии в системах различных реформаторов эти священные книги — компиляцией ли индусских текстов (Д. Тагор) или компиляцией текстов мировых религий (К. Сен), — шаг от слепого поклонения букве к критическому восприятию был сделан, место высшего авторитета было отведено человеческому разуму. И даже формальный возврат к ведам в учении Даянанды Сарасвати отнюдь не означал отказа от разума как критерия; наоборот, в общем контексте проповеди Даянанды разум занимал ничуть не меньшее место, чем в учении, скажем, Д. Тагора. Разум, интуиция, здравый смысл были противопоставлены реформацией авторитету священного писания. Такая же судьба постигла и авторитет обычая, авторитет традиции, не подтверждаемой важнейшими и обязательными для ортодоксов текстами, но освященной временем, — здесь возможности реформаторской критики бы-

¹ Мы сознательно рассматриваем здесь идею бога, как и остальные кардинальные положения реформации, в статике; рассмотрение же динамики и диалектики развития реформации, к которому мы обратимся дальше, внесет некоторые (хотя и не отменяющие всего вышесказанного) коррективы в наш анализ.

ли еще шире (достаточно вспомнить борьбу Раммохана Рая против сати).

3. Пересмотр *роли, функций и задач посредников* между богом (богами) и верующими. К такого рода посредникам относились не только брахманы, хотя в их деятельности функция посредничества была наиболее очевидной (домашние духовники, жрецы при храмах, гуру) и их можно было назвать определенным, хотя и не организованным в европейском смысле слоем духовенства. Реформаторы индуизма считали посредническими инстанциями и сами храмы, и изображения богов — как в храмах, так и в домашних молельнях. Выступая против посредничества между верующими и богом, противопоставляя ему внутреннюю религиозность, внутреннюю духовность каждого человека, реформаторы вели борьбу и с брахманством, и с храмовым индуизмом, и с идолопоклонством.

Отрицание необходимости особых посредников между богом и людьми было, как известно, одной из важнейших черт и христианской Реформации (например, «всеобщее священство» Лютера); однако в Европе оно было направлено в основном против католической церкви. В силу особенностей индуизма, не имеющего церковной организации, это отрицание в Индии приняло традиционные формы антикастовой борьбы и борьбы за упрощение и «удешевление» религии. Этой же цели служили выступления против жертвоприношений, паломничества и исполнения обрядов.

Следует подчеркнуть, что, отрицая необходимость посредников между людьми и богом, реформаторы шли абсолютно вразрез со сложившимся пониманием взаимоотношений верующего и божества: в ортодоксальном индуизме без помощи профессионального жреца невозможно ни совершение обряда, ни принесение жертвы, причем жрец воспринимается как лицо, тождественное богу. Религия, проповедовавшаяся реформаторами, самым кардинальным образом отличалась от повседневного индуизма, так как становилась индивидуальным делом каждого верующего, а все люди уравнивались в своем праве на «контакт с богом». Буржуазный индивидуализм и буржуазное понимание равенства возможностей — вот что лежало в основе реформаторского отрицания посредничества.

Нельзя не упомянуть, что проповедь этого положения реформации была основана на том же просветительском понимании разумности как наивысшего критерия; так, несоответствие идолопоклонства доводам разума было отправной точкой для острой критики его Раммоханом Раем.

4. Пересмотр *методов воздействия* на бога. Выдвинув внутреннюю веру каждого человека в бога в качестве единственно возможной, реформаторы подвергли пересмотру многие характерные для ортодоксального индуизма методы воздействия на божество. Совершение обрядов, жертвоприношения, паломничество, магия действия и магия слова — все эти методы внешнего воздействия стали объектом критики; взамен реформаторы выдвигают методы внутреннего воздействия, как хорошо знакомые индуизму — самоусовершенствование (занявшее в их проповеди центральное место) и медитацию (игравшую в учении реформаторов значительно меньшую роль, чем в ортодоксальном индуизме), так отчасти и заимствованные из христианства (молитва, в особенности групповая). Это был процесс постепенного замещения религиозного ритуала индивидуальной внутренней верой, первобытной религии жертвователей утонченной религиозностью, средневекового обряда буржуазной этикой.

Иными словами, ведическое, по сути, понимание религии (множество богов, подвергавшихся через посредников целенаправленному воздействию со стороны верующего, ожидающего в результате удовлетворения богами его нужд) столкнулось с новым пониманием, рожденным просветительскими идеями. В то же время, как уже говорилось, отрицание необходимости жертвоприношений, дорогостоящих обрядов и паломничества было своеобразным аналогом проповеди «дешевой церкви» в Европе.

5. *Выделение этического начала* в религии в качестве самодовлеющего. Вопросы морали ставятся реформаторами на первое место в религии, приобретая при этом вневременной и надклассовой характер. Одновременно происходит пересмотр самого понятия моральности. То, что было моральным в предыдущую историческую эпоху и как таковое предписывалось религиозными авторитетами к выполнению, воспринимается теперь как амо-

ральное и объявляется реформаторами греховным с религиозной точки зрения. С отживших обычаев снимается флер традиционного авторитета, и сами эти обычаи становятся объектом суровой критики реформаторов. Перед нами, по сути дела, социальная реформация, но, поскольку критика обветшавших черт религии ведется с позиций религии же (вернее, при помощи религиозных доводов и доказательств), мы вправе включить эту критику в понятие религиозной реформации.

В качестве примера борьбы с освященным традицией обычаем, одновременно являющейся отражением пересмотра понятия моральности, можно привести кампанию за запрещение сати, так как применительно к этому обычаю особенно заметна и понятна смена отношения со знака плюс в традиции на знак минус в реформации. Были и более важные — в концептуальном смысле — переакцентировки добра и зла; так, аскетизм и уход от мирских дел в ортодоксальном индуизме воспринимались как одна из высших религиозных добродетелей, а в реформации стали рассматриваться, во всяком случае, значительно ниже, чем активная мирская деятельность.

6. *Сужение области запретного* в индуизме. Исходя из своего переосмысления религиозной морали, реформаторы последовательно выступали против различного рода запретов, разъединяющих и принижающих (как, например, все запреты, связанные с понятием ритуального осквернения) или изолирующих (например, запрет заморских поездок) индийцев. Сужение запретной области достигалось как выступлениями реформаторов, так и практическим нарушением этих запретов.

Оборотной стороной процесса сужения запретной области в индуизме, неразрывно с ним связанной, было *расширение понятия равенства*. Это постепенно расширявшееся понятие смыкалось с сознательным преобразованием общественных отношений (как раз к этой стороне учения реформаторов было привлечено наибольшее внимание их современников). Реформа существовавших общественных отношений представляла собой прежде всего ломку средневековых перегородок, в том числе и кастовых. Основой реформаторского подхода к этой проблеме было учение о равенстве всех людей перед богом. Другой, не менее важной преобразовательской стороной

реформаторства были попытки пересмотра традиционных семейно-брачных отношений и принятия таких мер, как повышение минимального возраста вступающих в брак, снятие запрета вторичного замужества вдов, разрешение браков людей, принадлежащих к разным кастам, запрещение детских браков и полигамии. Поскольку строгая регламентация семейно-брачных отношений входила в прерогативы религии, попытки сознательного пересмотра этой регламентации стали одной из составных частей религиозной реформации.

Идея равенства всех людей нашла свое отражение и в религиозном универсализме, характерном для большинства реформаторов. Представление о всех религиях как разных, но не противоречащих друг другу «путях к богу» было своеобразным отражением становления национального самосознания и понимания единства всех индийцев. Но поскольку в религиозном универсализме сложно переплетались самые противоположные воззрения, мы вернемся к подробному анализу его позднее, при рассмотрении третьей линии реформации, т. е. изменений в религиозной ситуации.

7. Признание *реальности мира* и связанное с этим *переосмысление веданты*. Признание реальности мира было важным философским выводом реформаторов. Не менее важным было и предпринятое ими переосмысление веданты, превратившейся в трактовке реформаторов из религиозно-философской системы, ставящей целью познание Брахмана и растворение в нем индивидуальной человеческой души, в идеалистическую философию, стремящуюся по-своему объяснить окружающий мир.

Так выглядит в самом общем виде тот круг религиозных представлений, который был объектом первой линии реформации — линии изменений внутри самой религии. Укажем тут же, что практически для всех реформаторов были характерны при этом следующие методы:

1. «Очищение» первоначального учения².

² Этот типичный и для Европы прием реформаторов на самом деле является чисто пропагандистским: обращаясь к традиции (чтобы придать в глазах верующих больше веса своим взглядам), они толкуют древние тексты в духе своего собственного учения, а нередко опираются при этом (как, кстати, делал и Лютер) на свои добавления и поправки, существенным образом меняющие смысл текста.

2. Выделение тех или иных тенденций в прошлом в качестве главных, магистральных (например, выделение веданты в работах Свами Вивекананды при одновременном игнорировании других философских систем).

3. Замалчивание тех или иных черт индуизма (являвшееся, по сути, замаскированной критикой).

4. Отказ от каких-то сторон ортодоксальной религии.

5. Переосмысление традиции в реформаторском духе. К последним двум методам мы еще вернемся, а пока перейдем к рассмотрению первой линии буржуазной реформации индуизма в ее развитии.

Итак, вместо множества сект и множества богов, вместо идолопоклонства, жертвоприношений, педантично разработанного ритуала, первобытных обычаев и непогрешимых боговдохновенных текстов реформация предложила монотеизм, разум в качестве критерия отношения к религии, традиции и миру, самоусовершенствование и внутреннюю духовность. Это означало победу более рационалистического мироощущения, отражавшего новое положение человека в обществе, соответствующее зарождавшимся более прогрессивным общественным отношениям, хотя само сохранение религии как формы массовой идеологии служило связующим звеном между двумя эксплуататорскими формациями.

Аналогичный процесс характерен на определенном этапе развития общества и для других религий. Но было бы неверно поставить на этом точку. Итоги, подведенные нами, оказываются при дальнейшем анализе преждевременными. В действительности реформация индуизма отнюдь не шла по прямой линии. Более того, перечисленные выше особенности буржуазной реформации индуизма наиболее отчетливо выражены только в учении Раммохана Рая (1772—1833), являвшегося, по существу, предтечей реформации. Если же мы обратимся к взглядам реформаторов, живших в конце XIX в. (например, к поучениям Рамакришны или работам Свами Вивекананды), то обнаружим, что многие черты и аспекты ортодоксального индуизма, в свое время резко раскритикованные и отброшенные Р. Раем, были как бы восстановлены в своих правах — антропоморфичность бога, политеизм, идолопоклонство и т. п. Значит ли это, что реформация шла, так сказать, в обратную сторону?

По внешней видимости так оно и было. Р. Рай под видом очищения первоначального учения вед подверг бескомпромиссной критике индуское многобожие, всю обрядовую сторону индуизма, идолопоклонство, выступил против самосожжения вдов (под давлением движения, возглавлявшегося Раем, этот обряд был в 1829 г. официально запрещен), полигамии и детских браков. В основанном Р. Раем в 1828 г. религиозно-реформаторском обществе «Брахмо Самадж»³ категорически запрещалось почитание бога под каким бы то ни было именем и в каком бы то ни было образе (т. е. иначе как безличного Абсолюта), а также все и всяческие жертвоприношения (цветами, фруктами, пищей, не говоря уже о принесении в жертву живых существ). Храм «Брахмо Самадж», созданный Р. Раем в 1830 г. как некое место объединения его единомышленников, рассматривался в качестве своего рода дискуссионного клуба «для публичных собраний всех и любых людей без какого-либо различия»⁴.

Несмотря на декларированную Р. Раем близость к раннему индуизму, его учение было резким разрывом с традицией. Единственной и очень тонкой ниточкой, соединявшей его деистическое учение с теорией индуизма, было признание вед в качестве священного авторитета (причем под ведами он понимал упанишады).

Эта тонкая ниточка была разорвана преемником Р. Рая на посту главы «Брахмо Самадж» Дебендранатом Тагором (1817—1905) — отцом великого поэта. После тщательного изучения древних текстов Д. Тагор публично заявил о своем отказе от представления об их непогрешимости и выдвинул интуицию и разум человека в качестве мировоззренческой основы. Казалось бы, до этих пор реформация развивалась вполне последовательно

³ «Брахмо Самадж» означает по-бенгальски «Общество (поклонения) Брахману» или «Общество (почитания) Высшего Духа». Утвердившийся в нашей литературе перевод «Брахмо Самадж» как «Общество Брахмы» неверен грамматически и абсолютно несовместим с характером самой организации.

⁴ Индийские религиозно-реформаторские общества на том этапе представляли в зародыше и социально-реформаторские организации, и даже организации политические; позднее, с появлением общественно-политических национальных организаций, многие функции религиозно-реформаторских обществ первого этапа развития по праву отошли к ним.

(если не считать отступления Р. Рая в вопросе о необходимости храмов); но именно с Д. Тагора реформация начинает свой путь в обратную сторону. Отказавшись от вед и упанишад в качестве священных текстов, Д. Тагор не отказывается от текстов вообще и создает специальный брахмосамаджистский требник, представляющий собой компиляцию различных индусских текстов; отказавшись вначале от некоторых традиционных обрядов, он постепенно воссоздает полный ритуал на все случаи жизни, лишь слегка видоизменяя древние обычаи и церемонии. Другой видный лидер брахмосамаджизма, Кешобчондро Сен (1838—1884), еще дальше отходит от протестантского вероучения Р. Рая, восстанавливая массовые религиозные процессии бхактийского толка (с музыкальными инструментами, хоровым пением гимнов и с культовыми плясками), идолопоклонство, магию слова, обряды (правда, в основном заимствованные из христианства), подношение богу цветов и фруктов. Еще ближе к ортодоксальному индуизму подходит, казалось бы, гуджаратский саньяси свами Даянанда Сарасвати (1824—1883), создатель другого реформаторского общества — «Арья Самадж»⁵, во главу угла всего своего учения поставивший тезис о непогрешимости вед (под которыми он понимал только самхиты). И наконец, в учении калькутского мистика Рамакришны Парамахансы (1836—1886) на равных соседствует понимание бога как безличного Абсолюта и как наводящей ужас многорукой богини Кали. Круг замкнулся.

Можно, таким образом, выделить два течения в реформации на этом ее этапе. Одно начинается с отказа от всех наиболее важных черт индуизма и развивается путем постепенного восстановления этих черт («Брахмо Самадж»); второе, более позднее («Арья Самадж»), основывается на апологетическом восхвалении первоначального индуизма. Это своего рода тезис и антитезис, находящие свой синтез (заметим мы, забегаая вперед) в учении Рамакришны.

Однако начерченная нами схема дает представление лишь о внешнем развитии реформации. Под этим внеш-

⁵ Название основанного в 1875 г. общества «Арья Самадж» обычно переводится как «Общество ариев»; однако в контексте всего учения Даянанды правильнее будет перевод «Общество просвещенных».

ним движением в обратную сторону, как мы называли его раньше, крылось другое, поступательное движение вперед. Вот это движение вперед и было, собственно, реформацией, или, иными словами, постепенным закреплением в индуизме реформаторских взглядов. Таким образом, процесс развития первой линии реформации имел как бы два слоя: внешний, своего рода лжеконтрреформацию, т. е. по видимости возвращение от реформаторского учения Р. Рая к ортодоксальному индуизму, и внутренний, объективно означавший развитие и укрепление взглядов Р. Рая. Причем это были не два противоположных процесса, каким-то образом соединившиеся в одно целое, а именно два слоя одного и того же процесса, и каждая ступень этого процесса обладала двусмысленностью, будучи по внешней видимости отступлением от реформации к традиции, а по внутренней сути — наступлением реформации на традицию. Эта сложная взаимосвязь складывалась следующим образом: любое реформаторское положение имело свое контрположение в ортодоксальном индуизме; в ходе реформации последователи Р. Рая возвращались от реформаторского положения к ортодоксальному контрположению, но при этом *переосмысливали* его так, что, будучи по форме ортодоксальным, оно, по существу, становилось реформаторским. Говоря иначе, реформаторство Р. Рая в проповеди других реформаторов напяливало на себя личину привычного, традиционного религиозного стереотипа, но внутренне продолжало быть реформаторством. Поэтому тот же круг реформаторских воззрений, который был нами очерчен вначале и который, как уже говорилось, в отчетливом виде был характерен только для Р. Рая, на самом деле был характерен и для всех других реформаторов, но уже в иной внешней форме; поэтому отступления поздних реформаторов были отступлением не в принципах, а в форме выражения этих принципов — отброшенное Р. Раем возвращалось ими не в ортодоксальном, а в переосмысленном виде.

Чем была обусловлена такая сложность развития реформации? Какие причины заставляли реформаторов делать внешние уступки традиционному индуизму?

Дело в том, что учение Р. Рая, в котором реформаторский подход к религии нашел свое концентрированное выражение, было слишком крутым поворотом от

традиции. Будучи в основном проекцией просветительских взглядов Р. Рая, это учение хотя и аккумулировало средневековые религиозные ереси, но все же оказалось как бы привнесенным в индуизм извне, ибо не выросло постепенно, шаг за шагом внутри самой религии. Религия, проповедовавшаяся Р. Раем, была явлением совершенно новым, и между ней и практическим индуизмом образовалась пропасть, несмотря на все оговорки самого Р. Рая, старавшегося создать видимость преемственности своего учения если не от индуизма его дней, который он отвергал, то от древнего, «первоначального» индуизма. Для того чтобы учение Р. Рая было воспринято возможно более широкими кругами [вначале число его сторонников составляло всего шесть (!) человек], надо было вернуться к привычным религиозным символам. Как уже отмечалось, учение Р. Рая не было последним словом реформации, она развивалась дальше (достаточно вспомнить отказ Д. Тагора от непогрешимости текстов), и это развитие все время чуть опережало возврат-переосмысление; само же переосмысление отражало бессознательное стремление реформаторов «навести мосты» между привычными верованиями и новыми взглядами.

Примерами переосмысления могут служить понимание позднейшими реформаторами множества богов как различных аспектов единого бога; паломничеств как внутреннего сосредоточения на учениях пророков и мудрецов; аватар как символического изложения теории эволюции; идолопоклонства как определенной формы почитания Абсолюта; или, если взять частный пример, ведический обряд сжигания масла на огне алтаря переосмысливался до такой степени, что даже рассматривался (Даянандой Сарасвати)... как средство очищения воздуха. Подобных примеров немало.

Возврат первоначально отброшенных черт индуизма не всегда был возвратом-переосмыслением; иногда в силу субъективных причин некоторые деятели в своей проповеди допускали действительное возвращение отдельных обрядов индуизма, т. е. возвращение обрядов в их ортодоксальном понимании (особенно К. Сен в последний период деятельности). Эти случаи, как не имеющие отношения к реформации, а лишь осложнявшие ее и без того сложное течение, мы здесь не рассматриваем.

Развитие реформации шло, таким образом, от учения Р. Рая, представлявшего собой решительный отказ от ортодоксального индуизма его дней, к постепенному внешнему сближению с последним через внутреннее переосмысление его догматов в духе идей, очерченных нами в начале статьи. При этом заметно преобладание критического начала у брахмосамаджистов и (как реакция на эту критику) апологетического у арьясамаджистов (правда, у деятелей «Арья Самадж» это восхваление-переосмысление касалось в основном не современного, а «первоначального» индуизма, что в чисто формальном плане соотносимо с позицией Раммохана Рая).

В учении жреца калькуттского храма Кали Рамакришны Парамахансы встретились и синтезировались не только все реформаторские взгляды (отказ, возврат-переосмысление и восхваление-переосмысление), но и вообще ортодоксальный индуизм и буржуазная реформация. В отличие от всех своих предшественников Рамакришна вместо отказа от одних догм религии и переосмысления других предпринял попытку примирить все, даже взаимоисключающие, положения индуизма. Он руководствовался при этом методом стадийности, т. е. брал определенный круг религиозных проблем, догм, соответствующие виды культа и объявлял их одной из стадий «познания» единого бога. Каждую стадию он рассматривал как необходимую в общей структуре религии и единственно возможную для людей, стоящих на соответствующей ступени развития. К низшей стадии Рамакришна относил скрупулезное следование обрядам, идолопоклонство, жертвоприношения, наделение бога антропоморфными чертами, т. е. как раз те аспекты индуизма, которые были объектом критики со стороны реформаторских обществ. Те же самые духовные идеи, которые вдохновляли людей, стоящих на низшей ступени развития, но в ином религиозном оформлении, более утонченном, соответствовали, по схеме Рамакришны, устремлениям людей более развитого интеллекта; наконец, в самом абстрактном и умозрительном виде представлялись те же самые духовные ценности для лиц, стоящих на вершине интеллектуальной лестницы. Комплекс религиозных идей оставался во всех случаях одним и тем же, менялись лишь формы выражения этого комплекса, которые из одной плоскости существования

переносились в плоскости параллельные. Таким образом, противоречивость этих форм друг другу снималась и они оказывались одинаково верными, но каждая на своей стадии. При этом Рамакришна уравнивал в правах все идеалистические школы классической индийской философии (также выстраивая их в один ряд по восходящей линии) и все секты индуизма — как различные формы подчинения единого бога.

Подобный подход к индуизму означал своеобразное устранение причин для враждебности ортодоксов к реформаторам и их взглядам и в равной степени примирял обновленческое и традиционное понимания индуизма; пропасть, разделявшая деистическое учение Раммохана Рая и практическую ортодоксальную религию, в свете толкования Рамакришны исчезала, ибо и тому и другому отводилось одинаково почетное место в различных плоскостях единой религиозной системы. По сути говоря, индуизм поглотил реформацию (вернее, первую ее линию, на Рамакришне заканчивающуюся), доказав свою удивительную гибкость и способность к самовоспроизведению через абсорбцию новых идеологических тенденций, даже таких, которые в своем логическом завершении противостоят коренным положениям этой религии.

Учение Рамакришны отразило еще один процесс — процесс консолидации индуизма. Отнесение взаимоисключающих положений к различным стадиям религии придало определенную внутреннюю логичность всей системе в целом. Правда, попытки создать законченное внутренне непротиворечивое вероучение, не порывая при этом с индуизмом, были характерны и для более ранних реформаторов, начиная еще с Раммохана Рая. Однако у них оказывались за бортом важнейшие концептуальные черты индуизма, и только в учении Рамакришны практически ничто характерное для этой религии не было отброшено, а лишь низведено на соответствующую ступень.

Столь подробное изложение здесь учения Рамакришны объясняется прежде всего той ролью, которую оно объективно сыграло в общем процессе реформации. Следует, однако, иметь в виду, что учение это не было систематизированным и излагалось проповедником в основном в форме притч. Поскольку такая форма всегда ориентирована на конкретного собеседника и тем самым

неминуемо сужена, то в отдельных случаях истолкование притч не вполне совпадает с общей направленностью учения. Кроме того, религиозная практика самого Рамакришны не всегда и не во всем соответствовала проповедовавшимся им принципам. Подлинный смысл учения Рамакришны выявляется лишь в связи с общим ходом буржуазной реформации индуизма, в которой оно сыграло весьма заметную роль.

Итак, первая линия реформации практически закончилась на Рамакришне. Можно выделить два основных процесса, характеризующих эту линию: процесс «обуржуазивания» индуизма и процесс его консолидации. Первый из этих процессов в той или иной степени неминует для любой религии при переходе общества от феодальной формации к капиталистической. Он состоит в приспособлении религии к требованиям нового общества, в специфическом отражении в ней новых, буржуазных идей. Упрощение культа, отказ от освященных традицией, но устаревших обычаев, пересмотр идеи бога, сущности веры, понятия религиозного авторитета, наполнение религии преимущественно нормами морали — все это были, как уже говорилось, составные части процесса «обуржуазивания» индуизма.

Все эти черты в той или иной степени характерны и для Реформации в Европе. Требование «дешевой церкви», отказ от «священного предания» в пользу «священного писания», проповедь спасения верой, требование свободы трактовать Библию, отказ от пышной обрядности и т. п. находили определенный аналог в Индии, несмотря на многие и многие различия, обусловленные временем, местом и, наконец, особенностями двух несхожих религиозных систем.

Однако два отличия необходимо отметить особо. Во-первых, реформация в Индии была не движением крестьянских масс, а скорее брожением мелкобуржуазной интеллигенции города. Крестьяне не использовали реформацию для своего социального протеста, реформация как бы прошла мимо них. При этом их религия оказалась практически не затронута, и это объясняет весь сложный ход «обуржуазивания» индуизма с описанным выше «движением в обратную сторону», которое было, по сути, движением реформации навстречу массам. Во-вторых, если Реформация в Европе породила, по

существованию, новые церкви, тем самым ослабив католицизм, то в Индии дело обстояло как раз наоборот: консолидировалась и обновлялась сама реформируемая религия, которая поглотила в ходе поступательного развития реформаторские учения. И это несмотря на то, что в одежде религиозной реформации в Индии выступили идеи просветительства, которые хотя и не имели в конкретных условиях атеистического характера, но все же несли в себе рационалистическое миропонимание. Объяснение постепенной консолидации индуизма в ходе реформации следует, нам кажется, искать в том, что в условиях колониальной зависимости религия (в данном случае индуизм, соединивший в себе религию, философию и определенный уклад жизни) рассматривалась как национальная традиция и как таковая противопоставлялась духовному гнету колонизаторов. В консолидации индуизма отразилось, таким образом, не вполне еще осознанное стремление к единству всех индийцев. Разъединяющая роль религии — вот что подверглось коренному пересмотру на этом этапе реформации, и именно под этим углом следует рассматривать антисектантство реформаторов, их борьбу со средневековыми религиозными и социальными перегородками, их религиозный универсализм.

Процессы «обуржуазивания» и консолидации индуизма были взаимосвязаны, и без них религия не могла бы сыграть на следующем историческом этапе ту роль, которую, как мы увидим, она сыграла.

Изменение роли религии. Прежде чем перейти к рассмотрению второй линии реформации, необходимо сделать одно замечание. Говоря о поглощении индуизмом реформации, мы отнюдь не хотим сказать, что победил индуизм ортодоксальный и что первая линия реформации окончилась ничем. Реформации всей религии в целом действительно не произошло. Но поглощение реформаторских учений отнюдь не было равнозначным их бесследному растворению. Как уже отмечалось, первая линия реформации привела к образованию определенной системы взглядов, отразивших новые буржуазные идеи; однако эта буржуазная разновидность индуизма, во-первых, мимикрировала, приняв во многом внешние формы традиционного индуизма, а во-вторых, была поглощена в учении Рамакришны на равных с первобыт-

ными и средневековыми верованиями и ритуалами. «Обуржуазенный» индуизм не исчез в ортодоксальном, а стал *существовать* с ним в рамках неиндуизма Рамакришны если и не в «чистом виде», как в учении Р. Рая, то, во всяком случае, в форме «внешне традиционной, внутренне переосмысленной». Любопытно отметить, что учение ближайшего ученика и последователя Рамакришны, Свами Вивекананды, несмотря на все его особенности, в той части, которая касается внутренней реформы индуизма, является точным слепком учения Р. Рая, но как бы с противоположным математическим знаком: где у Р. Рая минус, т. е. отказ от какой-то черты индуизма, там у Вивекананды плюс, т. е. сохранение (в соответствии с учением Рамакришны) этой черты и при этом ее переосмысление так, что ее содержание меняется на противоположное. В этом плане учения Р. Рая и Свами Вивекананды оказываются как бы на разных витках спирали, что не мешает им различаться в иных аспектах.

Существование буржуазной разновидности индуизма имело место одновременно в двух плоскостях: с одной стороны, она была, как мы только что сказали, одной из частей неиндуизма⁶, с другой — частью буржуазной идеологии в целом. Впрочем, и в первом своем качестве она служила своеобразным каналом для проникновения в массы буржуазных идей. Пройдя в соответствии с требованиями зарождавшегося нового общества определенный фильтр модернизации, религия была уже в состоянии по-своему служить этому новому обществу и ведущему его классу — национальной буржуазии.

Превращение религии в рупор буржуазных идей, т. е. изменение и расширение религиозной сферы за счет пропаганды нерелигиозных в своей основе принципов, и составляет, как нам кажется, вторую линию реформации.

Вторая линия реформации прошла два последовательных этапа. Первый этап, хронологически более или менее совпадающий с первой линией реформации, т. е.

⁶ Мы употребляем слово «неиндуизм», по-разному интерпретируемое исследователями, только в качестве термина, обозначающего «стадийный» индуизм Рамакришны в том его понимании, какое дано нами выше.

охватывающий период с начала XIX в. до конца 80-х годов, был очень сходен с первой линией и по своему внутреннему смыслу, ибо и там и здесь исходными являлись просветительские идеи. Разница заключалась только в том, что в первом случае эти идеи служили толчком для реформации, а во втором — были ее содержанием. Эти два процесса были весьма расплывчаты и временами почти сливались; однако вторая линия постепенно выходила на первый план, так что со временем просветительство перестало существовать отдельно и проявляло себя только через реформацию.

Второй этап — с конца 80-х годов и до завоевания Индией независимости — знаменовался тем, что религия стала проводником идей буржуазного национализма в массы угнетенного народа. Именно в религии идеологи буржуазного национализма увидели средство, способное вовлечь все слои индийского общества в массовое национальное движение, объективной целью которого были «капитализация» Индии и завоевание национальной буржуазией «места под солнцем» (последнее расшифровывалось по-разному на различных этапах национального движения и в зависимости от степени политической умеренности или радикальности самих идеологов). Религия, отчасти уже подчищенная и модернизированная в буржуазном духе, но одновременно сохранившая свое влияние и в самых широких массах, религия, в целом консолидировавшаяся в ходе первого этапа реформации, на втором этапе должна была способствовать проникновению в массы идей буржуазного национализма.

Таким образом, вторая линия реформации состояла в том, что в сферу религии сознательно включались сначала просветительские идеи, а затем идеи буржуазного национализма; они переводились на язык привычных религиозных символов и тем самым адаптировались для восприятия их всеми слоями индийского общества. Важным отличием второй линии реформации (на ее втором этапе) от первой было изменение подхода к индуизму: если в начале и середине XIX в. индуизм *исправлялся* реформаторами, то в последующее время индуизм *исправлял*, т. е. превращался в своеобразный метод построения нового общества, отвечающего интересам национальной буржуазии.

Конечно, такая гипертрофия роли религии неслась в себе глубокие противоречия, что не могло не отразиться на характере развития буржуазного национализма. Несмотря на все попытки модернизации религии (к тому же, как уже говорилось, модернизации частичной и со временем отошедшей на дальний план), тяжелый груз отживших представлений, предрассудков, обычаев играл, безусловно, тормозящую роль. Уместно вспомнить тут замечание Ф. Энгельса о том, что «традиция — это великий тормоз, это *vis inertiae* (сила инерции.— *Ред.*) в истории» [3, 318]. Кроме того, не следует забывать, что индуизм был не единственной религией Индии и какая бы то ни было опора на него (несмотря на все оговорки) оказывала плохую службу делу индусско-мусульманского единства (подробнее мы будем говорить об этом дальше, при рассмотрении третьей линии реформации).

Однако были в такой опоре и определенные преимущества для буржуазных националистов, умело использованные ими в ходе национально-освободительного движения.

Во-первых, поскольку практически был поставлен знак равенства между индуизмом и национальной традицией, движение, опиравшееся на индуизм, получило специфическую националистическую окраску, а сам индуизм стал своего рода национальным знаменем в борьбе, приобретшей тем самым оттенок священной войны против чужеземцев и иноверцев, «за свое, за азиатское» [5, 477]. Использование индуизма придало национально-освободительному движению ореол исполнения религиозного долга, а практической политической деятельности — характер религиозного самопожертвования. Идеи буржуазного национализма, пропущенные через индуизм, оказались средством революционизации масс — правда, очень постепенной, так как благодаря тому же использованию индуизма конечные цели борьбы нередко заслонялись средствами их достижения; к тому же упомянутая выше революционизация масс помимо своей постепенности была еще и относительной, так как национальная буржуазия сознательно старалась ограничить ее.

Во-вторых, индуизм, как уже говорилось, стал тем понятным для самых отсталых слоев языком, на кото-

рый были как бы переведены идеи буржуазного национализма.

В-третьих, опора на индуизм придала этому движению определенный надклассовый и наднациональный (во внутрииндийском смысле) характер. Это позволило буржуазии в течение долгого времени поддерживать единство движения и в то же время сохранять контроль над ним. Последнее означало прежде всего сдерживание классовой борьбы внутри индийского общества.

Таким образом, став в последней четверти прошлого века рупором буржуазного национализма, индуизм играл при этом двоякую роль: он и помогал национальной буржуазии осуществить ее историческую прогрессивную задачу, и препятствовал развитию классового самосознания масс; он и освящал антиколониальную борьбу, способствуя вовлечению в нее широких масс, и тормозил всяческий прогресс этих масс, оставляя их в плену религиозных представлений.

Вторая линия становится главной в реформации после Рамакришны, в учении которого нашла завершение первая линия. Реформаторская деятельность Свами Вивекананды, ближайшего ученика и последователя Рамакришны, была своего рода переходным этапом: с одной стороны, учение Свами Вивекананды являлось наивысшим достижением первого, просветительского этапа второй линии реформации; с другой стороны, именно с него начался второй этап, во время которого индуизм превратился в рупор буржуазного национализма.

Сам Вивекананда неустанно подчеркивал, что исходной точкой его идей послужили поучения Рамакришны; он настолько часто ссылался на авторитет учителя, сводя свою роль к простому ученичеству «у ног Рамакришны», что и в Индии, и за ее пределами их имена стали почти нераздельными. Между тем в их взглядах и проповедях гораздо больше различий, чем сходства, и верно, пожалуй, лишь то, что неоиндуизм Рамакришны подготовил почву для следующего этапа реформации, в частности для деятельности Свами Вивекананды, положившей начало этому новому этапу. Учитель и ученик по-разному понимали назначение религии, смысл религиозной деятельности и цель человеческого существования. Для Рамакришны религия была наивысшей ис-

тиной, а смысл человеческой жизни он, как и ортодоксальные проповедники, видел в индивидуальном просветлении, познании бога и в конце концов в слиянии с ним. Свами Вивекананда выше веры в бога ставил веру человека в свои собственные силы, целью религии считал духовное и материальное раскрепощение масс и отвергал во имя служения народу индивидуальное просветление. Идеалом Рамакришны был человек, внутренне оторвавшийся от мира, но продолжающий мирскую деятельность, устремив при этом все помыслы к богу; Вивекананда же даже странствующих саньяси хотел снабдить глобусами, чтобы они от деревни к деревне несли свет знаний (любопытно отметить, что через несколько лет после этого Ауробиндо Гхош попытался создать тайное террористическое общество саньяси для вооруженной борьбы с англичанами). Религия Рамакришны подвела итог прошлому; учение Вивекананды было обращено в будущее, хотя религиозная форма, в которую он облек свои передовые воззрения, породила неразрешимые противоречия этого учения.

Главной заслугой Вивекананды было его обращение к массам. Сама цель религии была им пересмотрена. Не утешение страждущих, не пассивное накопление добрых дел в надежде на воздаяние в будущей жизни, а активная практическая каждодневная помощь, имеющая целью духовный подъем нации и улучшение материального положения трудящихся,— вот в его понимании задача религии. Он писал: «Хлеба, хлеба! Я не верю в бога, дарующего вечное блаженство на небе, но не способного дать мне здесь кусок хлеба!» [15, т. 4, 368].

Однако, ратуя за раскрепощение масс и призывая к построению «царства шудр», Свами Вивекананда не ставил перед своими последователями конкретных целей, и бурное движение, вызванное его триумфальным возвращением на родину из США в 1898 г., в последние годы его жизни ослабло и измельчилось. Возможно, абстрактный гуманизм, свойственный воззрениям Свами Вивекананды в эти годы, был отражением его изменившегося отношения к буржуазному обществу вообще: критически относясь на этом этапе к капитализму, Свами Вивекананда, очевидно, понимал, что его деятельность объективно способствует установлению в Индии

именно капиталистических отношений. Поэтому он сознательно ограничивал свою проповедь и одновременно пытался отыскать какую-то альтернативу наметившемуся пути; эти поиски были прерваны ранней смертью мыслителя.

Каковы же особенности реформации, отразившиеся в учении и деятельности Свами Вивекананды?

Религия в его понимании была руководством к действию, специфической формой теории и, что особенно важно, практики, направленной на раскрепощение каждого отдельного человека (соотносимое с чеховским заветом «выдавливает по капле раба»), на подъем широких трудящихся масс (духовный и материальный прогресс, становление национального самосознания) и, наконец, на экономическое, политическое и национальное пробуждение Индии, на изменение ее роли в мире. Как и предшествующие ему реформаторы, Вивекананда противопоставляет индуизм современности; но если вплоть до Рамакришны все реформаторы противопоставляли настоящему индуизму в качестве вдохновляющего примера славного прошлого (сознательно идеализируя это прошлое), то Вивекананда видел в индуизме прежде всего славное будущее Индии. Главное же отличие реформации Вивекананды от реформации первого этапа заключалось в том, что основным в его деятельности было не приспособление религии к требованиям нового общества, а вовлечение широких масс (правда, при посредстве религии) в общественно-политическое движение за построение этого общества.

В еще более обнаженном виде вторая линия реформации предстает в воззрениях выдающегося политического деятеля и философа Ауробиндо Гхоша (1872—1950)⁷.

Для Ауробиндо особенно характерно наполнение религиозных символов мирским содержанием. Все выступления Ауробиндо, бывшего одним из вождей радикального крыла национальной буржуазии, вся его практическая агитация были облечены в форму индусской фра-

⁷ Мы не рассматриваем здесь эволюцию взглядов Ауробиндо на протяжении всей его жизни и ограничиваемся лишь тем периодом (1893—1910), когда он играл активную роль в национально-освободительном движении.

зеологии. Идеи буржуазного национализма выражались им на языке древних религиозных символов.

Чисто внешне это выглядело как переосмысление кардинальных понятий индуизма. Так, например, слово «майя» употреблялось А. Гхошем для обозначения либеральных иллюзий в отношении английского господства [24, 36—37], бойкот и движение свадеши рассматривались им как яджна или жертвоприношение [23, 77], и даже гимн национально-освободительного движения «Банде матарам» превращался у него в священную мантру» [23, 73]. Однако вряд ли можно при этом говорить о каком-либо переосмыслении; религиозные термины в этом контексте полностью «обмирщены», и, как ни показательна направленность подобного словоупотребления, реформаторский подход Ауробиндо Гхоша к религии состоит в другом.

Реформаторство А. Гхоша в том, что он не только пользовался языком религии для выражения своих националистических идей, не только ставил знак равенства между национальной традицией и религией, но и пытался в определенной степени подменить индуизм национализмом, возводя национализм в ранг религии. «Национализм,— говорил он в одной из своих речей,— это не просто политическая программа; национализм — это религия, ниспосланная богом... Если вы хотите быть националистами, если вы принимаете эту религию национализма, вы должны делать это в религиозном духе, вы должны помнить, что вы орудие бога» [24, 6]. При этом в трудах и в практической деятельности Ауробиндо получали религиозную санкцию весьма далекие от индуизма действия, например терроризм.

В это же время в Махараштре другой видный деятель радикального крыла националистов — Бал Гангадхар Тилак (1856—1920) — также обращается к индуизму как к средству революционизации масс и пробуждения их национального достоинства. При этом индуизм рассматривался им в такой тесной связи с национальной традицией, что даже административно санкционированное англичанами повышение брачного возраста для девочек (с 10 до 12 лет) было воспринято Б. Г. Тилаком как наступление на религиозные обычаи индусов и использовано как повод для политической антианглийской кампании. Как писал Н. М. Гольдберг, Тилак «стремил-

ся сделать религию индуизма действенным оружием народного сопротивления колониальному произволу» [7, 58]. Этой цели служили празднества в честь бога Ганеши, возрожденные по инициативе Тилака в 1893 г.

Рамки статьи не позволяют подробно рассмотреть все перипетии развития национально-освободительного движения и отражение его идей в религиозной форме. Отметим главное: индуизм на рубеже XIX и XX вв. был тем каналом, через который проникали в массы, постепенно революционизируя их, идеи буржуазного национализма. Положение религии по внешней видимости укрепляется, но при этом внутри религии происходят противоречивые процессы. С одной стороны, религия как бы меняет свое содержание, т. е. «обмирщается» («мирские идеи» становятся внутренним смыслом древних религиозных символов) и «заземляется» (усилия реформаторов направлены на устранение из религии элемента чудесного, на примирение ее с достижениями науки, на замалчивание необъяснимого). С другой стороны, внутри религии как бы костенеют средневековые религиозные представления, становятся прочнее позиции ортодоксии; ортодоксальная религия становится рупором феодальной реакции. Эти сложно взаимосвязанные процессы были источником тех противоречий, которые в полной мере проявились гораздо позднее.

Говоря о второй линии реформации, нельзя, хотя бы очень кратко, не сказать об учении Мохандаса Карамчанда Ганди (1869—1948), которое, будучи значительно шире религиозной реформации, тем не менее включало в себя и ее элементы и тем самым являлось определенным и очень специфическим этапом ее развития.

Важнейшей чертой реформаторского аспекта учения Ганди было религиозное истолкование массовых политических, антиколониальных и антиимпериалистических действий, носивших общеиндийский характер. Каждый политический шаг Ганди оправдывался им с религиозных позиций и получал определенную религиозную интерпретацию. Требование Свами Вивекананды обратить религию в область практических дел и характерное для экстремистских лидеров использование религиозной фразеологии для пропаганды в массах национально-освободительных *идей* превратились в выступлениях и в прак-

тической деятельности Ганди в религиозное обоснование *методов* антиколониальной борьбы широких масс Индии. В. И. Ленин писал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития» [4, 228]. Эти слова применимы и к движению, фактическим вождем которого был Ганди.

В гандистской программе национально-освободительного движения нашли свое отражение как постепенно возрастающая политическая активность масс, так и приверженность этих масс традиционным формам мировоззрения. Эта программа во многом соответствовала интересам национальной буржуазии и поэтому использовалась ею, с одной стороны, как средство революционизации масс, а с другой — как средство контроля над этой революционизацией, средство охраны интересов национальной буржуазии и сдерживания классовой борьбы.

Однако в ходе развития национально-освободительного движения в результате активизации антиколониальной борьбы и резкого обострения отношений между колонизаторами и всеми слоями индийского народа, в результате распространения в Индии пролетарской идеологии массы переросли религию. Это не означает, что широкие народные массы расстались с религиозным восприятием мира и отказались от религии в пользу атеизма; вышесказанное следует понимать в том смысле, что идеи национального освобождения стали восприниматься массами непосредственно, а не исключительно через религию.

Изменение положения индуизма. Рассматривая до сих пор реформацию индуизма в двух ее аспектах — изменения самой религии и изменения ее роли на разных этапах, мы сознательно абстрагировались от рассмотрения религиозной ситуации в Индии, ограничившись анализом только индуизма и не уделяя специально внимания тому, какое воздействие все эти изменения оказывали на другие религии Индии. Между тем реформация индуизма шла в сочетании с изменением относительного положения индуизма и других религий, прежде всего ислама и христианства. Мы не будем анализировать внутренние процессы в этих религиях и ограничимся рассмотрением тех изменений, которые были

вызваны в их взаимном соотношении реформацией индуизма.

Третья линия реформации, прослеживаемая с начала XIX в. и не утратившая своего значения по сей день, состоит в сознательном пересмотре положения индуизма сначала в системе различных религий Индии, а на более позднем этапе — и в общемировой системе религий. Хотя в действительности эта линия была теснейшим образом связана как с другими сторонами реформации, так и с изменениями общественно-политического характера, она заслуживает специального рассмотрения.

Завоевание Индии англичанами лишило ислам положения главенствующей религии, а привнесение в Индию христианства, усилившееся с 1813 г., поставило и ислам и индуизм в одинаковое по отношению к христианству положение: для христианских миссионеров последователи обеих религий были язычниками, нуждающимися в обращении в истинную веру. В этих условиях первые реформаторы индуизма пытались найти общую религиозную платформу с мусульманами, доказать концептуальную совместимость обеих религий. В конечном счете, разумеется, речь шла не о синтезе ислама и индуизма в противовес христианству, а о единстве индийцев перед лицом идеологической экспансии колонизаторов.

Была и иная точка зрения. Реформаторы начала XIX в., и в первую голову Раммохан Рай, несмотря на отдельные критические нотки, в целом расценивали английское господство как благо, видя в нем залог распространения в Индии буржуазных отношений; отсюда их поиски компромисса с англичанами и в области религии. Эти поиски нашли на раннем этапе выражение в книге Раммохана Рая «Принципы Иисуса» (1820), содержащей своеобразное изложение Евангелия, своего рода адаптацию христианства для индийцев.

Христианство привлекло Р. Рая прежде всего своей этической стороной; сыграло определенную роль и то, что христианство уже прошло через реформацию. Однако отношение Р. Рая к христианству было отнюдь не однозначным, и далеки от истины были те миссионеры, которые предсказывали, что Рай перейдет в христианство. Он действительно пытался найти какой-то компромисс между индуизмом и христианством, но при этом

сводил последнее исключительно к этическому учению, отбрасывая всю сюжетную сторону Евангелия, все чудеса и исцеления, а также такие важнейшие и характернейшие для христианства положения, как догмат троицы, божественность Христа и его единосущность богу-отцу, мотив искупления грехов человеческих, а также воскресение из мертвых и Страшный суд. При этом — что особенно важно — Р. Рай, сознательно адаптируя христианство, оставлял абсорбирующую роль за индуизмом.

И стремление к единству индусов и мусульман, и поиски компромисса между христианством и индуизмом нашли свое выражение в религиозном универсализме Раммохана Рая. Но если в чисто теоретическом плане этот религиозный универсализм предполагал, что все религии одинаково истинны, то на практике Р. Рай возвеличивал реформируемый им индуизм, видя именно в нем основу для объединения индуизма, ислама и христианства, причем последние две религии лишались в его системе своих главных черт. Это возвеличивание индуизма — хотя бы в качестве общего знаменателя других религий — не могло не ущемлять религиозных чувств мусульман.

У Кешобчондро Сена подобной же общей основой для создания некой «национальной религии» (впрочем, сам Сен считал возможным ее превращение в религию всемирную) выступал не индуизм, а слегка индуизированное христианство; ислам же хотя и включался, но на второстепенных ролях. Эклектическая религия К. Сена, названная «церковью нового божественного порядка» (1880), рассматривалась им как прямое продолжение линии Ветхого и Нового заветов: Ветхий завет — от бога-отца, Новый — от бога-сына, а церковь К. Сена — от духа святого. В повседневную деятельность своей организации Сен ввел несколько измененные христианские обряды: причастие, сопровождавшееся чтением Евангелия от Луки (кровь и тело «всех святых во Иисусе Христе» символизировались применительно к местным условиям рисом и водой на блюде с растительным орнаментом); крещение, представлявшее собой публичное омовение взрослых в бассейне, наименованном для этой цели «водами реки Иордан»; кроме этого в 1881 г. К. Сен назначил 12 апостолов своей новой религии. Идя

на дальнейшие уступки христианству, К. Сен признал божественность Христа, догмат троицы и учение о первородном грехе. Проанглийские настроения К. Сена нашли свое выражение в восприятии английской власти в Индии как божественной (и королевы Виктории — как дочери бога) и в возведении лояльности английской короне в ранг религиозного долга.

Церковь К. Сена стоит особняком среди попыток реформаторов индуизма так или иначе создать для Индии одну религиозную систему, в которой были бы на равных представлены черты главных религий Индии. Она была собрана К. Сенем из таких разнородных элементов и была настолько оторвана от национальной традиции, что, не получив большого распространения, ненадолго пережила своего создателя.

И Раммохан Рай и Кешобчондро Сен в своих попытках создания общеиндийской религии исходили из сформулированного еще в «Ригведе» положения об одинаковой истинности всех религий, хотя результаты их попыток были противоположными (индуизм, обогащенный элементами ислама и христианства, — у Р. Рая и христианство с определенными чертами индуизма и ислама — у К. Сена). Отправной точкой для воззрений Даянанды Сарасвати формально было то же самое признание истинности всех религий. «Основные истины являются общими для всех религий, — говорил он, — спор идет о несущественном» [20, 684]. Однако на деле его позиция была совершенно иной. Значительную часть его книги «Сатьяртха Пракаш» («Свет истины», 1874), ставшей библией арьясамаджистов, составляют главы, посвященные критическому разбору христианства, ислама, джайнизма, буддизма и сикхизма. Эта критика, по своей последовательности, непримиримости и точности попадания сравнимая с критикой научно-атеистической, ни в коей мере не перерастает в критику религии вообще, ограничиваясь лишь данной религией, ее догматами, ее культом. И за всем этим стоит гиперболическое прославление индуизма, якобы свободного от всех тех недостатков, которые так яростно обличаются Даянандой в других религиях. При этом следует особо отметить резко антимусульманскую направленность взглядов Даянанды, отразившуюся и в деятельности «Арья Самадж».

Даянанда не стремился к созданию общеиндийской религии на основе синтеза индуизма и других религий — для него индуизм *уже* был такой общеиндийской религией. Единственное, что он мог предложить исповедующим другую религию — будь то мусульмане или христиане, — это перейти в индуизм. «Слушайте, о христиане, — призывал он, — самое время вам отказаться от своей дикой религии и принять ведическую веру, чтобы обрести в ней радость!» [20, 717]. Даянанда не ограничился только призывами, он и на практике внес в индуизм новую, несвойственную тому ранее черту — прозелитизм. Прозелитическая деятельность арьясамаджистов нередко приводила к столкновению с мусульманами.

Обострение отношений с последователями ислама, конечно, не входило в намерения реформаторов индуизма. Даже если взять самый крайний пример — учение Даянанды, мы увидим, что антимусульманская направленность его была производной от прославления индуизма и вторичной по отношению к антианглийским тенденциям этого учения. Националист Даянанда искал в индуизме опору прежде всего для своих антианглийских взглядов, но чрезмерное подчеркивание роли индуизма задевало индийцев-мусульман. В той или иной степени это фактическое преуменьшение значения ислама было характерно для всех реформаторов индуизма, какими бы оговорками оно ни сопровождалось и какие бы планы синтеза двух религий при этом ни строились. Любое восхваление индуизма, а в особенности смешение понятий «индусский» и «индийский», могло вызвать и зачастую действительно вызывало обостренную реакцию со стороны индийских мусульман. Зарождавшийся буржуазный национализм независимо от субъективных намерений реформаторов приобретал, как мы уже говорили, отчетливую индусскую окраску из-за обращения к индуизму как национальной традиции.

Это объяснялось в конечном счете тем, что мусульманская община на полвека позднее вовлеклась в сферу развития капиталистических отношений; в свою очередь запаздывание развития буржуазных элементов в мусульманской среде по сравнению с индусской было обусловлено целым рядом причин. Не последнюю роль играла при этом политика англичан, не только разжигавших религиозную рознь, но и поддерживавших попеременно

то одну, то другую общину. На первых порах англичане занимали скорее антимусульманскую позицию, поскольку мусульмане воспринимались ими как оппозиция их режиму, мечтающая о восстановлении своей былой власти; в это время очень ограниченное число мусульман имело доступ к европейскому образованию. Позднее, когда буржуазный национализм, имевший, как мы говорили, индусскую окраску, стал превращаться в силу, с которой англичане не могли не считаться, они заняли решительно антииндусскую позицию.

Неравномерность капиталистического развития и политика колонизаторов усложнили осуществление единства всех индийцев. Во второй половине XIX в. к этому прибавилась буржуазная реформация ислама, одной из характерных черт которой стала проповедь мусульманского национализма.

Тем не менее поиски общей основы для объединения всех индийцев, какие бы религии они ни исповедовали, продолжались. Рамакришна вновь выдвинул идею одинаковой истинности и непротиворечивости различных религий; более того, он сделал эту идею центральной в своем учении. Рамакришна настойчиво подчеркивал толерантность индуизма, но при этом неодобрительно относился к людям, меняющим свою веру, и считал, что, дабы не отдалиться от цели, не следует пробовать различные пути постижения бога, а надо выполнять все предписания своей религии. Рамакришна иллюстрировал это положение (бывшее, вероятно, реакцией на усиление христианских элементов во взглядах К. Сена) следующим примером: человек шел в Калькутту и все время искал наикратчайшую дорогу, отчего вынужден был каждый раз начинать свой путь сначала, и в результате так и не дошел до Калькутты; точно так же не достигает результата человек, меняющий свою религию [21, № 148].

При всем том, что подход Рамакришны к устранению действительных и мнимых противоречий между последователями разных религий выглядит внутренне логичным, в нем есть тончайшие, трудно уловимые нюансы, позволяющие характеризовать его не просто как платформу для примирения различных религий, нередко враждебных друг другу в решении кардинальных мировоззренческих вопросов, а как своеобразную *индусскую*

платформу, где примирение религий происходит лишь в рамках индуистского религиозного восприятия. В самом деле, и Христос и Мухаммед могут получить и действительно получают своеобразное истолкование внутри индуизма; однако основные догматы индуизма оказываются концептуально неприемлемыми для христианина и особенно для ортодоксального мусульманина. Следовательно, истинность и непротиворечивость всех религий у Рамакришны — это истинность других религий с точки зрения индуизма. Отсюда всего один шаг до признания индуизма основой для объединения всех остальных религий.

Как раз этот шаг и сделал Свами Вивекананда, соединивший индуистский прозелитизм Даянанды и религиозный универсализм Рамакришны и придавший своей проповеди характер духовного мессианства Индии. Свами Вивекананда видел историческую миссию Индии в том, чтобы дать духовную пищу бездейному, бездуховному, «материалистическому Западу» как бы «в обмен» на научно-технические достижения: «Индия должна узнать от Европы, как покорять внешнюю природу, а Европа должна узнать от Индии, как покорять природу внутреннюю. Мы преуспели в развитии одной фазы человечества, они — другой. Соединение обеих — вот что необходимо» [15, т. 5, 216]. При этом Вивекананда резко критиковал современное ему американско-европейское общество: «Какой смысл говорить о силе ваших мускулов, о превосходстве ваших западных институтов, если вы не можете... построить общество, соответствующее высшим истинам?» [15, т. 2, 85]. Но ему было чуждо слепое преклонение перед пресловутой спиритуалистичностью Востока, отождествляемой с неприятием западной цивилизации в целом. «Чепуха! — восклицал он. — Нет ничего духовного в бедности, в болезнях и в грязи!» [22, 110].

Деятельность Свами Вивекананды в США и Европе носила наступательный прозелитический характер: он обращал в индуизм американцев, англичан, немцев, был среди обращенных им и один выходец из России (Свами Крипананда). Сам Свами Вивекананда говорил об этом так: «Время захватывать вражеские опорные пункты» [15, т. 4, 485]. Он верил, что активная пропаганда индуизма на Западе поможет взорвать Британскую империю

изнутри так, «как евреи взорвали Рим». Он писал: «Сотне тысяч ударов внутри Индии равен один удар вне ее!» [19, 419].

Но это была лишь одна сторона его деятельности. В то же время он пытался представить индуизм, а вернее, веданту, которую он отождествлял с индуизмом, как некую общую духовную основу для создания всемирной религии. В мечтах об этой всемирной религии Вивекананда даже представлял себе ее храмы, в которых бог почитался бы только в виде мистической формулы «ом». (Даже при таком абстрактном теоретизировании его всемирная религия сохраняла свой индусский оттенок!) Смысл всемирной религии Вивекананда видел не в упразднении существующих религий (хотя и говорил в отличие от Рамакришны, что человек не должен придерживаться какой-либо определенной религиозной системы) и не в синтезе их (хотя вслед за Рамакришной признавал непротиворечивость разных религий друг другу), а в выделении общей для всех религий единой духовной основы, под которой он понимал, как уже говорилось, веданту.

Каким бы утопичным ни был этот проект, появление идеи духовного мессианства Индии в учении Свами Вивекананды было выражением, с одной стороны, стремления пробудить национальную гордость индийцев, а с другой — разочарования Вивекананды в идеалах Запада. При этом мессианские настроения Вивекананды отражали тонко почувствованное изменение роли Индии в современном мире; ее постепенно растущее влияние своеобразно преломилось в попытке Вивекананды вывести индуизм за пределы Индии, изменить «международный статус» индуизма, подняв его до уровня мировой религии.

Хотя ни веданта не стала основой всемирной религии, ни индуизм не превратился в мировую религию, нельзя не признать успех пропагандистской деятельности Свами Вивекананды за пределами Индии, отразившийся, в частности, в широком распространении в США и Западной Европе отделений религиозно-общественной организации «Миссия Рамакришны», созданной Вивеканандой в 1898 г. Этот успех объясняется, вероятно, тем, что на рубеже XIX—XX вв. в результате распространения научных воззрений, материалистических и атеисти-

ческих идей религия в мировом масштабе вступила в кризис, равный которому еще не переживала; учение Рамакришны и преломление его Вивеканандой были в этих условиях восприняты как один из возможных вариантов преодоления кризиса религиозного мировоззрения. Были и чисто поверхностные причины: комплекс экзотических представлений («индийская духовность», «свет с Востока», обаяние и необычность личности Вивекананды) накладывался на содержание проповеди Вивекананды и придавал последней ореол новооткрытой истины в глазах американского и европейского обывателя. Надо отметить, что это учение, в Индии игравшее в целом прогрессивную роль, за пределами ее было объективно реакционно, так как помогало религии удерживать свои позиции.

Идея мессианства Индии была подхвачена и другими реформаторами индуизма. Ауробиндо Гхош, например, писал: «Индия должна быть возрождена, потому что это возрождение необходимо для будущего всего мира: Индия не может исчезнуть, наш народ не может раствориться, потому что из всех частей человечества именно Индии уготована самая высшая и самая прекрасная судьба, наиважнейшая для будущего человеческой расы. Именно ей предстоит дать всему миру будущую религию, Вечную религию, которая объединит в гармонии все религии, науки и философии, превратив человечество в единую душу» [23, 85]. Мессианские идеи не были чужды и М. К. Ганди, во взглядах которого слились практически все черты религиозной реформации: и универсализм, и просветительство, и религиозный национализм, и поиски индусско-мусульманского синтеза, и восхваление индуизма.

Таким образом, третья линия реформации заключалась прежде всего в изменении «удельного веса» индуизма среди других религий как в Индии, так и за ее пределами. Попытки подобных изменений, даже когда они были прямо направлены на достижение единства индусов и мусульман, неизбежно приобретали характер «индусского национализма»⁸. И хотя почти все рефор-

⁸ Предложение рассматривать индусов как отдельную нацию исходило, в частности, от одного из лидеров «Брахмо Самадж», Р. Бошу, еще в 1866 г.

Маторы вплоть до Ганди (а Ганди вплоть до последнего дня своей жизни, когда отношения двух крупнейших религиозных общин обострились до предела) выступали за индусско-мусульманское единство, добиться его не удалось. Среди множества факторов, предопределивших это отсутствие единства, отметим лишь один — гипертрофию роли религии вообще и роли определенной религии в частности, будь то индуизм для индусских реформаторов или ислам для мусульманских. Обращение к религии было закономерно и даже, как мы видели, имело в Индии свои преимущества — прежде всего для национальной буржуазии, но оно же имело оборотную сторону. Объединение на основе классовых интересов подменялось религиозной общностью, при которой для каждой религиозной общины имелся определенный предел допустимости иных взглядов, предел концептуальной и бытовой совместимости с другой общиной, причем в силу особенностей обеих религий у индусов эта совместимость была более широкой, чем у мусульман. Обращение к религии в качестве проводника передовых идей помогало цементировать различные слои общества в рамках последователей данной религии, но оно же вело к постепенному углублению противоречий между индийцами, исповедующими разные религии.

Одной из сторон третьей линии реформации было взаимовлияние индуизма и христианства. Отношение реформаторов индуизма к христианству было не однозначным для всех них и даже более того — многогранным в каждом отдельном случае. Христианство воспринималось как идеология «правлящей касты», и в таком виде отношение к нему практически совпадало с отношением к колониальному господству: оно бывало панегирическим (К. Сен), сдержанным (Р. Рай) и резко отрицательным (Даянанда) в зависимости от классовых интересов и от позиции, занимаемой каждым реформатором по отношению к колонизаторам, т. е. было проекцией общественно-политических взглядов. Христианство воспринималось также как религия, проповедуемая миссионерами, и как таковое с самого начала вызывало резкое неприятие и противодействие со стороны реформаторов индуизма, выступавших в защиту ущемленной национальной гордости. Наконец, христианство рассматривалось в свете конфронтации двух различных цивили-

заций, имеющих долгую историю и выработавших за тысячи лет свои собственные этические, философские и религиозные ценности,—при таком подходе имело место определенное взаимопроникновение, а также более или менее серьезные попытки взаимотолкования.

Важной чертой третьей линии реформации можно считать отмеченный выше процесс усиления индуизма во всей системе религий мира.

Следует еще раз оговориться, что произведенное нами выделение трех линий буржуазной реформации индуизма является в значительной степени условностью, необходимой для облегчения анализа рассматриваемого процесса. Проследить эти линии можно лишь в исторической ретроспективе, когда реформация уже прошла долгий путь (а во многих аспектах даже завершила его). Во взглядах каждого крупного реформатора индуизма линии, выделенные нами, сосуществовали и переплетались. Поэтому все сказанное следует рассматривать как своего рода «взгляд с высоты птичьего полета», при котором одинаково видны начала и концы реформации в целом; всесторонний же анализ взглядов каждого реформатора должен стать предметом отдельного исследования.

Переходя к поэтапной периодизации буржуазной реформации индуизма, следует прежде всего отметить, что она удовлетворительно накладывается на схему развития буржуазных отношений и буржуазной идеологии в стране.

Первый этап (1813—1885) можно охарактеризовать как этап зарождения и роста буржуазных элементов, зарождения и развития буржуазной идеологии. Представляется возможным разделить первый этап реформации на следующие периоды:

1. 1813—1833 гг. В начале XIX в. завершился промышленный переворот в Англии. Для Индии это означало наступление нового периода колониальной эксплуатации — эксплуатации методами промышленного капитализма. Этот исторический период характеризовался, как известно, резким увеличением ввоза в Индию английских промышленных товаров, вытеснением ими товаров индийских, разрушением местного производства и ростом вывоза сырья. В 1813 г. была отменена торговая монополия Ост-Индской компании. К. Маркс писал

впоследствии: «После устранения в 1813 г. препятствий для торговли, размеры торгового оборота с Индией в очень короткое время более чем утроились. Но это было еще не все. Весь характер этой торговли изменился. До 1813 г. Индия была преимущественно экспортирующей страной, между тем как теперь она стала страной импортирующей» [1, 157—158].

На этом этапе представители крупного индийского торгово-ростовщического капитала, тесно связанные с феодально-помещичьими кругами, приспособляются к сложившемуся положению и увеличивают свое состояние, занимаясь импортом английских товаров и оказывая содействие колонизаторам в вывозе сырья из страны; накопив значительный капитал, эти люди позднее стали часть его вкладывать в самостоятельные предприятия.

Именно эти «помещики, вышедшие из ростовщиков, торговцев и служащих колониального аппарата, крепкими узами связанные с новым режимом» [9, 18] и, добавим еще, изучившие самостоятельно английский язык и с его помощью познакомившиеся с достижениями европейской научной, политической, философской мысли, и составили ядро сторонников Раммохана Рая, деятельность которого протекала как раз в период между хартиями Ост-Индской компании 1813 и 1833 гг. (до 1814 г. Р. Рай находился на службе Ост-Индской компании). Сам Р. Рай после выхода в отставку стал заминдаром с ежегодным доходом 10 тыс. рупий [13, 72]. Один из ближайших его сподвижников, Дварканатх Тагор (отец Дебендранатха и дед Рабиндраната Тагора), был крупным заминдаром и горнопромышленником. Остальные соратники Р. Рая принадлежали к самым богатым и влиятельным семьям Бенгалии.

Все они считали установление в Индии буржуазных отношений явлением прогрессивным, а их тесная личная связь с колониальным аппаратом заставляла их рассматривать английское господство как благо. Они поддерживали реформаторскую проповедь Р. Рая, привлекающую внимание (зачастую враждебное) широких слоев бенгальского общества. Постепенно одиночные усилия Рая уступили место деятельности реформаторского общества («Брахмо Самадж»).

2. 1833—1858 гг. В 1833 г. умер Раммохан Рай, про-

ведший последние три года в Англии; в том же году английский парламент принял очередной закон о хартии Ост-Индской компании, согласно которому в Индии ликвидировались все торговые учреждения компании и проводились определенные административные реформы.

Период с 1833 по 1858 г. был временем завершения колониального завоевания Индии, периодом централизации власти, завершившимся 2 августа 1858 г. законом об упразднении Ост-Индской компании. В эти годы растут и постепенно усиливаются буржуазные элементы в стране; возникают многочисленные национальные общественно-политические организации («Общество землевладельцев» в 1837 г., «Бенгальское общество Британской Индии» в 1843 г., «Ассоциация Британской Индии» в 1851 г. и др.), а также мелкие, нередко тайные религиозно-реформаторские общества («Собрание ищущих истину» в 1839 г., «Тайное собрание», «Парамаханса Сабха» в 1849 г. и др.). Общество «Брахмо Самадж», захиревшее после отъезда в Англию Р. Рая, в 1842 г. слилось с основанным Дебендранатхом Тагором «Собранием ищущих истину»; Тагор возглавил объединенную организацию. При нем начинаются поиски иного, более близкого национальным традициям подхода к проблеме модернизации религии — реформация начинает свой путь «в обратную сторону».

3. 1858—1885 гг. Крайние точки этого периода — Великое восстание 1857—1859 гг. и создание Индийского национального конгресса. Весь период в целом характеризуется, с одной стороны, попытками колонизаторов укрепить свою власть, а с другой — ростом оппозиции колониальному режиму в отдельных областях Индии. В этот период Индия превращается в объект эксплуатации уже империалистическими методами. При этом «эксплуатация страны методами, присущими последней стадии капитализма, дала толчок процессу становления капитализма в Индии» [12, 138]. В то же время буржуазия метрополии пыталась всеми силами и средствами дискриминировать своего индийского конкурента; таким образом, налицо были усиливавшиеся противоречия между колонизаторами и становящейся на ноги индийской буржуазией. Как идеологическая проекция этих противоречий в Индии развивается буржуазный национализм.

Для реформации индуизма этот период является наиболее сложным и противоречивым. Реформаторские общества распространяются в Махараштре и Пенджабе; внутри «Брахмо Самадж» происходит конфликт между консервативной группой Дебендранатха Тагора и молодыми представителями мелкобуржуазной интеллигенции, возглавляемыми К. Сенем. Конфликт, вызванный главным образом радикальным подходом К. Сена к реформам, завершился расколом организации в 1866 г. Однако с годами К. Сен стал все больше склоняться в сторону христианства, что вызывало неудовольствие многих его последователей; к тому же он все меньше внимания уделял реформам, все дальше уходил в мистику. В 1878 г. произошел еще один раскол, в результате которого стали сосуществовать три общества: «Ади Брахмо Самадж» Д. Тагора, «Садхаран Брахмо Самадж» Ш. Шастри и «Индийское Брахмо Самадж» К. Сена, в 1880 г. переименованное, как уже говорилось, в «Церковь нового божественного порядка». Все эти расколы были следствием неоднородности движения, наличия в нем как консервативных, так и радикальных элементов, что в конечном счете явилось отражением различия экономических и политических интересов различных общественных слоев.

В этот же период начинает действовать общество «Арья Самадж» и ведет проповедническую деятельность Рамакришна Парамаханса.

На протяжении именно этого периода завершаются изменения внутри индуизма, т. е. подходит к концу первая линия буржуазной реформации.

Второй этап (1885—1920). На этом этапе национально-освободительное движение стало общеиндийским, «что явилось серьезным показателем экономического и политического формирования индийской буржуазии как класса» [11, 465]. Реформация заключалась в это время уже не в изменении или приспособлении религии к требованиям буржуазного общества, а в изменении роли религии, служившей своеобразным оформлением идей буржуазного национализма. В этом нашло свое отражение обострение противоречий между эксплуатировавшим Индию английским финансовым капиталом и развивающимся вширь и вглубь индийским национальным капиталом.

Важнейшей чертой реформаторского движения в это время был его численный рост: в орбиту движения религиозного по форме, но общественно-политического по содержанию начинают вовлекаться широкие массы. Интенсивное втягивание Индии в сферу мирового капитализма своеобразно преломилось в националистических попытках реформаторов вывести индуизм на широкую арену и представить его в качестве основы некоей наднациональной всемирной религии.

Третий этап (1920—1947). В этот период религиозная реформация играет сугубо подчиненную роль: религия сопутствует национально-освободительному движению, помогая вовлечь в него широкие крестьянские массы и в то же время сдерживая классовую борьбу и не давая массам выйти из-под контроля национальной буржуазии.

Таким образом, реформация индуизма, начинавшаяся в узком кружке заминдаров-ростовщиков, теснейшим образом связанных с аппаратом Ост-Индской компании, пройдя долгий путь, стала мощным фактором национально-освободительного движения. Следует еще раз отметить, что это имело не только позитивные, но и негативные последствия. Во-первых, выделение именно индуизма в качестве национальной традиции отнюдь не способствовало укреплению единства индийцев, исповедующих разные религии. Во-вторых, поскольку изменения внутри самой религии, касающиеся ее догматов, культа, ее концептуальной основы, были отодвинуты на втором и третьем этапах реформации изменениями *роли* религии, произошло определенное окостенение «дореформенного индуизма», т. е. индуизма ортодоксального. В-третьих, постоянное сознательное обращение к авторитету религии, возведение ее в ранг национальной традиции, придание религиозной формы самому буржуазному национализму в конце концов привели к объективному сохранению позиций религии.

Все эти негативные стороны особенно ярко проявились в индуизме на современном этапе его развития.

Несмотря на то что в Индии до сих пор существуют реформаторские общества «Брахмо Самадж» и «Арья Самадж», влияние их ничтожно. Они давно уже принадлежат прошлому. Из рассмотренных нами трех линий реформации сохраняет определенное значение для со-

временности только третья, и лишь тот ее аспект, который охарактеризован нами выше как идея духовного мессианства Индии. В независимой Индии эта идея, несмотря на светский характер государства, имеет несколько официозный оттенок, будучи своеобразной проекцией упрочившегося положения индийской буржуазии и возросшего влияния Индии на международной арене. Не случайно среди проповедовавших мессианскую роль Индии в «духовном возрождении» мира видное место принадлежало С. Радхакришнану.

Одной из причин сохранения до сих пор значения за мессианскими идеями является отмеченное нами выше стремление религиозных идеологов использовать индуизм, и в частности примыкающую к нему веданту, в качестве средства для преодоления того глубокого кризиса, в котором очутились все мировые религиозные системы в результате распространения научно-технических знаний, образования, идей научного атеизма. В этих условиях обновленцы (независимо от того, какую религию они исповедуют) выступают за устранение противоречий между различными религиями, за признание общей основы для всех религий, за своего рода «единый фронт» религий мира. Этот «единый фронт» замышляется еще и для того, «чтобы в условиях нарастающей классовой борьбы и приобщения к ней все новых слоев трудящихся иметь возможность совместно воздействовать на эту борьбу» [10, 95]. При этом особым успехом пользуются идеи Рамакришны и Вивекананды, воспринимаемые не в той роли, какую они играли на определенном этапе в Индии, а как система воззрений, отвечающая нуждам новой всемирной Реформации, проходящей в настоящее время. Это восторженное восприятие религиозного универсализма бенгальских мыслителей на Западе в свою очередь питает идеи духовного мессианства Индии.

В заключение необходимо отметить одну важную особенность современного индуизма. Из негативных сторон реформации, перечисленных выше, берет свое начало индусский коммунизм. Нам кажется, что коммунизм следует рассматривать как контрреформацию индуизма. В самом деле, коммуналисты поднимают на щит все то, что в свое время решительно отбрасывалось реформаторами: детские браки, кастовую систему, поня-

тие ритуального осквернения, всю древнюю систему брачных отношений и даже сати [см. 6]. Практически вся их проповедь направлена на восстановление религии как определенной, веками сложившейся системы, т. е. их конечная цель прямо противоположна цели реформаторов. Парадокс при этом состоит в том, что коммунализм есть в то же время порождение реформации. Свои реакционные идеалы коммунализм облачил в те же самые религиозные одежды, которые использовались реформаторами конца XIX — начала XX в. для национально-освободительной борьбы. Религия используется коммуналистами, по существу, точно так же, как и реформаторами; однако если она могла сыграть прогрессивную роль в национально-освободительном движении против колонизаторов, то как средство внутривнутриполитической борьбы правых партий она выступает лишь в присущей ей реакционной роли.

1. Маркс К., Ост-Индская компания, ее история и результаты ее деятельности,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 9.
2. Энгельс Ф., Юридический социализм,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 21.
3. Энгельс Ф., Введение к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке»,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 22.
4. Ленин В. И., Проект программы нашей партии,— Полное собрание сочинений, т. 4.
5. Ленин В. И., Тетради по империализму,— Полное собрание сочинений, т. 28.
6. Бельский А. Г., Некоторые проблемы идеологии индусского коммунализма,— «Идеологические проблемы современной Индии», М., 1970.
7. Гольдберг Н. М., Бал Гангадхар Тилак — вождь демократического крыла национального движения в Махараштре,— «Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака», М., 1958.
8. Комаров Э. Н., Зарождение критики буржуазного общества в Индии конца XIX в.,— «Идеологические течения современной Индии», М., 1965.
- 8а. Комаров Э. Н., Общественно-политическая мысль XIX—XX вв. и исторические предпосылки мировоззрения Ганди,— в кн.: Комаров Э. Н., Литман А. Д., Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди, М., 1969.
- 8б. Комаров Э. Н., Эгалитаристские концепции в Индии начала XX в.,— «Идеологические проблемы современной Индии», М., 1970.

9. Левковский А. И., Особенности развития капитализма в Индии, М., 1963.
10. Мчедлов М. П., Католицизм, М., 1970.
11. Новая история Индии, М., 1961.
12. Павлов В. И., Формирование индийской буржуазии, М., 1958.
13. Паевская Е. В., Рам Мохан Рой — предшественник буржуазно-национального движения в Бенгалии, — «Ученые записки Тихоокеанского института», т. 2. Индийский сборник, М.—Л., 1949.
14. Полонская Л. Р., Литман А. Д., Религия и общественная мысль народов Индостана, — «Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки», М., 1970.
15. The Complete Works of Swami Vivekananda in 8 vols, 6th Edition, Mayavati, 1964.
16. The English Works of Raja Rammohun Roy, Allahabad, 1906.
17. The Father of Modern India. Commemoration Volume of the Rammohun Roy Centenary Celebrations 1933, Calcutta, 1935, pt II.
18. The History and Culture of the Indian People, Bombay, 1965, vol. X, pt 2.
19. The Life of Swami Vivekananda, Calcutta, 1965.
20. The Light of Truth. English Translation of Swami Dayananda's Book Satyārtha Prakasha by G. P. Upadhyaya, pt XIII, [б. м., б. г.].
21. Müller M., Ramakrishna. His Life and Sayings, London—Bombay, 1900.
22. Naravane V. S., Modern Indian Thought, New York, 1964.
23. Singh Karan, Prophet of Indian Nationalism, Bombay, 1967.
24. Sri Aurobindo, Speeches, Pondicherry, 1952.

С. И. Потабенко

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ИСКУССТВЕ СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ

Важное место, которое занимает религия в общественной жизни Индии, находит отражение и в сфере искусства. Специфика воспроизведения религиозных сюжетов и образов в индийском искусстве состоит прежде всего в том, что в Индии существует несколько крупных религий. В искусстве (здесь и далее мы будем иметь в виду то искусство или, вернее, ту его часть, в которой разрабатывается религиозно-мифологическая тема) имеется поэтому как бы несколько направлений, каждое из которых определяется конкретной религией с присущими ей представлениями, образами, символикой. Среди этих религий есть и собственно индийские, как индуизм, джайнизм, сикхизм или буддизм, и принесенные чужеземцами, как ислам и христианство. Какую бы проблему в области «искусство и религия» мы ни взяли, она для Индии будет многообразнее, чем для любой страны с однородным религиозным составом населения.

Предметы искусства, в которых отражена религиозная тема, можно разделить на культовые, т. е. предметы религиозного почитания, и мирские, назначение которых может быть разнообразным. В Индии эту грань провести нелегко, так как «размытый» характер наиболее распространенной религии — индуизма (отсутствие четкой церковной организации, строгой регламентации поведения верующего в рамках религиозной догматики и многое другое) — накладывает неизбежный отпечаток на предметы искусства и на отношение к ним. Преимущественно нравственно-этический характер индуизма определяет и преимущественно эстетический подход

даже к тем предметам искусства, которые призваны служить культовым целям. В них, за редким исключением (таким исключением являются, например, изображения богинь в Бенгале), отсутствует настроение религиозного экстаза и мистической атмосферы, обязательное для изображений христианской церкви. В этой области также не подтверждается имеющее и по сей день хождение в западном мире мнение об особой духовности, непрременной мистичности индийского мышления и всего, в чем оно реализуется.

В Индии произведение религиозного содержания, выполненное народным мастером или профессиональным художником, может быть одновременно и культовым и декоративным. Одно и то же изображение устанавливается в храме, на домашнем алтаре, украшает жилые помещения, окружающий дом сад и т. д. В этих вещах нет такой функциональной ограниченности и исключительности, как в христианском искусстве; вместе с тем значительно сужается понятие святотатственного и кощунственного. Характерно, что раджпутская и пахарская миниатюра, в технике которой с XIV по XVIII в. писались рамаитско-кришнаитские сюжеты, носит неканонический характер в не меньшей степени, чем европейская ренессансная живопись, воплощавшая общечеловеческие идеалы в библейские сюжеты, хотя в Индии в указанное время не было ничего похожего на Ренессанс в общественно-историческом понимании этого явления.

Культовый или близкий к нему характер произведений религиозного содержания обнаруживается прежде всего в искусстве, обслуживающем христианскую общину в Индии. Это искусство настолько обособленно и настолько незначительно адаптировалось, что даже в наши дни произведения на евангельские темы создаются в трактовке, близкой по духу итало-испанскому католицизму. Этот дух частично утрачивается лишь тогда, когда подобная работа выполняется индийцем-нехристианином.

С незапамятных времен индийские мастера — ремесленники и профессиональные художники — производили огромное количество предметов искусства, воплощавших образы и сюжеты, заимствованные из мифов и эпоса. С возникновением новых религий и с приходом на ин-

дийскую почву других верований все шире становился круг сюжетов и образов, вовлекавшихся в художественную практику индийского народа. Многие традиционные виды этого искусства дошли до наших дней — отметим, например, резьбу по камню, кости и дереву, чеканку, литье, роспись по ткани, по обожженной глине, по лаку и т. д.

В этих материалах и в этой разнообразной технике выполнялись прежде всего изображения многочисленных богов индийского пантеона и священных животных. Почти в каждом районе есть местные, наиболее почитаемые боги, изображения которых предпочтительны и производятся в наибольшем количестве. Так, в Раджастане это бог-обезьяна Хануман, в Махараштре — бог со слоновьей головой Ганеша, в Бенгале — суровая богиня мести и справедливого суда Дурга, в Пенджабе — великие наставники и собиратели сикхов — десять учителей-гуру, на юге Индии, особенно в Мадрасе, — бог Шива и т. д. В каждом районе существует и своя излюбленная техника исполнения этих образов, и традиционные виды материала. Для юга это бронза, для района Ориссы — дерево, для Бенгала — глина, для Раджастана — кость и мрамор, для сикхского Пенджаба — литографические картинки с изображением десяти гуру и их деяний.

Особо следует отметить производство ритуальных изображений, приуроченных к определенному празднику и связанных с массовыми процессиями и мистериальными представлениями (дасера с ее рамлилой и театром масок, бенгальские праздники Дурга-пуджа и Калипуджа). Упомянутые бенгальские праздники, например, требуют огромного количества скульптурных изображений Дурги и Кали, многофигурных композиций круглой скульптуры большого размера, к тому же богато украшенных цветной фольгой, гирляндами из золотой и серебряной мишуры, тканями и т. д. Только для одной Калькутты изготавливается к данному дню несколько тысяч тщательно выполненных скульптур, которые заказывают специальной касте ремесленников на деньги, собранные с жилого квартала, с улицы. «Жизнь» этих красивых скульптур чрезвычайно коротка: через несколько дней после начала праздника их топят в Ганге. По местным верованиям, так богиня каждый год вновь

возвращается в небесную обитель после победы на земле над демонами зла.

В прошлом наибольшую художественную ценность представляли стенопись, монументальная храмовая скульптура, южноиндийская бронза и миниатюра. Из перечисленных видов искусства только камерная пластика в бронзе продолжает до известной степени традиции прошлого. Фресковая живопись давно прекратила существование, дольше держалась традиция круглой и рельефной каменной скульптуры, а миниатюрная живопись дала свои лучшие и последние образцы в конце XVIII в. Прошлый век был для профессионального индийского искусства временем постепенной утраты собственно индийских художественных традиций под напором новых тенденций, шедших с Запада. Усвоенная индийцами к 70-м годам XIX в. техника ксилографии и литографии, получившая и в сикхской и в индусской Индии массовое распространение, закрепила утрату собственной живописной традиции. Однако продолжали еще существовать многие индийские ремесла, хотя некоторые из них тоже теряли былые позиции в силу сложившейся новой конъюнктуры. В круге ремесленного искусства сохранилась даже стенопись — в Раджастхане и Бихаре. Осталась и мелкая гипсовая пластика, воспроизводившая образы индусского пантеона, а на юге — христианские сюжеты; по-прежнему из тикового и розового дерева резали небольшую скульптуру, воплощавшую героев мифов и преданий.

В творчество профессиональных художников нового и новейшего времени религиозные сюжеты перешли из художественной практики далекого прошлого и из современного им народного ремесла. Новыми стали трактовка этих сюжетов и техника исполнения. Знакомство с европейским искусством, с искусством Японии и Китая внесло новые изобразительные приемы. Рост национального самосознания, развитие антибританских настроений, консолидация национально-патриотических сил, особенно в среде буржуазной интеллигенции, вывели на арену исторической и политической аргументации образы славного прошлого, которое, как диктовали новая обстановка и время, естественно, приукрашивалось, идеализировалось, подгонялось под требования эпохи. Вот почему в творчестве художников начала XX в. из

так называемой группы «Бенгальское возрождение» часты (значительно чаще, чем это можно встретить позже) обращения к религиозно-мифологическим, эпическим сюжетам.

Обращение к традиционным темам, сюжетам, образам и т. д., естественно, приводило к стремлению глубже изучить традиционные формы искусства, издавна разрабатывавшие эти темы и образы. Изучение древнеиндийской фрески и миниатюры заставляло художников модифицировать старые, привычные художественные формы, а в какой-то степени также и изобразительные средства.

В 10—20-е годы XX в. появляется значительное количество произведений героико-романтического характера, созданных на традиционные религиозно-мифологические темы. Выполненные в линейном рисунке, в палитре локальных тонов, с застывшими фигурами, они действительно напоминают древние фрески Индии или же «остановленное» движение, характерное для индийской миниатюры. Монументально, пафосно воссоздаются образы Шивы и Вишну, Кришны и Рамы, а также Будды и его учеников, легендарных Пандавов и др. При этом воспеваются такие черты характера или поступки, которые должны служить как бы моделью для подражания,— беззаветная преданность и стойкость в выполнении долга, твердость и мужество, верность идеалам. Характерным примером такой живописи может служить работа Нондолала Бошу «Шива, выпивающий яд»: в образе, созданном художником, представлен высокий гражданский подвиг, когда всеобщее благо ставится выше и важнее личного интереса. Раме, Кришне, Дурге противопоставляются силы зла — Раван, Канса, Махисасур и их демоническое окружение. Глубокий текст этих иносказаний современник легко прочитывал, чему, конечно, способствовало хорошее знание мифов и преданий, канонических атрибутов и т. д.

В дальнейшем количество религиозно-мифологических сюжетов в произведениях профессионального искусства относительно уменьшается. Появляются новые жанры — портрет, пейзаж, натюрморт; многие художники испытывают все больший интерес к темам окружающей жизни, героико-романтическая и символическая живопись сменяется на многих палитрах реалистической. Та-

кие художники, как А. Ш. Гил, Д. П. Р. Чоудхури и многие другие, вообще не обращались в своем творчестве к религиозным сюжетам.

Но не только количественный корректив в искусстве религиозно-мифологической темы внесли 20—30-е годы: меняется и сам характер этой живописи. С одной стороны, она становится подчеркнута декоративной (поскольку этот принцип характеризует известное наметившееся направление в этот период), с другой — привязывается к общечеловеческим проблемам, как бы «обмирщается».

Декоративная линия развития индийской живописи включала, впрочем, и разработку религиозно-мифологических сюжетов. Подтверждение этому можно найти в работах Кшитендранатха Маджумдара и К. Д. Бэрмана, а несколько позже — в творчестве Джамини Роя, Шринивасулу, Р. Равала и многих других. В «Шакунтале» Маджумдара и «Радхе» Бэрмана еще много манерного и сентиментального, что идет от поверхностности и внешней красоты образа; вместе с тем здесь чувствуется стремление к созданию реалистического образа.

В творчестве Джамини Роя декоративизм проявляется в наибольшей степени, но стремление к ритмической композиции и ярко выраженной стилизации в манере народного лубка и глиняной игрушки делает его творчество достаточно цельным. В этой манере Дж. Рой решает также и композиции, разрабатывающие темы, почерпнутые в христианстве. Это часто многофигурные большие полотна, написанные темперой. Таковы его «Распятие», «Богородица», «Иосиф и Христос», «Тайная вечеря», где художник не изменяет своему стилю и пишет Христа, Марию и Иосифа так, как если бы он работал над расписной деревянной или глиняной бенгальской игрушкой. Большие многофигурные композиции «Тайная вечеря» и «Распятие» привлекают яркостью чистых тонов, их четкое ярусное построение напоминает декоративные фризы или многоцветные каймы на индийских сари.

К Дж. Рою близка Шейла Оден в таких картинах, как «Ганеша» и «Шива и Парвати». Здесь двухфигурная композиция тоже решена в духе деревенской глиняной примитивной статуэтки. (Правда, в работах такого типа порой проглядывает известное любование народным

примитивом, как бы подсмотренным со стороны; в этом есть что-то от снобистской рафинированности.) Религиозный сюжет и здесь лишь предлог, чтобы через хорошо известный, распространенный мотив выявить свое видение мира, свою творческую индивидуальность.

В картине Р. Равала «Нанди», названной по имени священного быка — символа созидательной мощи бога Шивы, запечатлена обыкновенная деревенская сценка — крестьяне стоят рядом с животным. В поведении людей нет ничего от религиозного почитания священного животного, а в самом животном нет ничего сверхъестественного. Так же декоративно выглядит и «Храмовый бык» Шринивасулу.

В дальнейшем, в 40—50-е годы, становится обычной обыденная, житейская трактовка религиозных сюжетов, зачастую подчеркнута лишенная религиозно-мистического отношения. Это было связано с широкой демократизацией и активизацией общественной жизни, вовлечением огромных масс индийского населения в национально-освободительную борьбу.

Рост общественно-политической активности народных масс не мог не вызвать качественных изменений в индийском искусстве, включая и ту его область, которая здесь рассматривается. При этом следует иметь в виду и тот «разрешающий» характер индуизма, о котором было сказано выше.

В этом отношении характерны работы К. Ч. С. Паникера («Христос в терновом венце», 1956; «Исцеление прокаженного», 1957) и А. К. Халдара («Кришна и Ясода», 1958; «Христос, несущий крест», 1958). Художники изображают страдания Христа, как страдания обыкновенного человека, как вечную земную тему, и трактуют их в общечеловеческом, общежитейском плане. Это выглядит убедительно еще и потому, что такие произведения создавались мастерами-нехристианами, далекими от отрешенного, экстатического отношения к изображаемому. А сценки, отражающие мифы о Кришне («Кришна и Ясода», например), передают обстановку, типичную для быта индийской деревни.

К 60-м годам в Индии формируется и элитарное искусство. Оно характеризуется разрывом с реализмом, занимавшим незадолго до того прочные позиции. Некоторые художники приходят к абстрактному искусству,

ломают форму ради крайне экспрессионистских экспериментов. Единственным положительным моментом этих формалистических исканий был ввод в практику новых материалов и новых изобразительных средств — моделирование в бетоне и цветном цементе, применение сварного железа, батика, сложные виды гравюры в смешанной технике и т. д.

Иной стала не только техническая и формальная интерпретация сюжетов, о которых идет речь. Говоря о новом направлении, новых тенденциях, следует подчеркнуть изменения, происшедшие в самом видении мира, в мировоззрении индийских художников. Художники, принадлежащие к этой группе, все больше замыкаются внутри своего субъективного мира, занимают воинственную позицию по отношению к миру реальных связей и ассоциаций. Так появляются метафизически представленные темы «духа», «пути», «пространства и времени», которые раскрываются либо в образах индийской и библейской мифологии, либо в абстрактных, как кажется художнику, «изначальных формах энергии» (Бирен Де).

Показателен в этом смысле путь такого художника, как Сатиш Гуджрал, который начинал как реалист, затем стал символистом, а после пришел к абстракционизму. Его «Тайная вечеря», «Иаков и ангел» демонстрируют лишь цветовые эксперименты, где конкретные образы приобретают значение иероглифов. Декоративная трактовка конкретного образа и сюжета, характерная для художников круга Джамини Роя, сменяется декоративностью картины как цветового пятна, ставшего самоцелью и итогом творческого поиска. Примером подобной живописи может служить и работа Мохана Саманта «Шива и Парвати» (1963). Построенная на контрасте пассивного палевого (Парвати) и активного, охватывающего красного цвета (Шива), картина прежде всего претендует на конкретное содержание — она должна дать представление о природе и взаимодействии полярных метафизических сил, представленных абстрактными цветовыми образами мужского и женского начал. Соотношение закрашенных пространств холста также призвано свидетельствовать о внутренней взаимовзвешенности этих противоположных энергий или масс. «Работа Саманта, — пишет индийская художница и

искусствовед Д. Аппасами,— исходит из стремления воссоздать блистательную мифологию... Воздействие его работ калейдоскопично, в них действительность и миф сдвинуты, чтобы создать новую реальность» [3]. Самант много лет провел в Европе и США, и это, несомненно, отразилось на его стремлении быть «на уровне века», творить в «новой реальности».

По-другому решает подобные темы Ф. Н. Суза. Его искусство предметно, но это не делает его творчество более доступным и эстетичным. Все свои способности художник направляет на разрушение человеческого идеала; его искусство воинственно дегуманистично. Увоенные и еще больше преувеличенные им приемы, извлеченные из уроков деформации, преподанных крайними экспрессионистскими и неокубистскими течениями, помогают ему строить свою эстетическую концепцию. Категорически отказавшись от следования каким бы то ни было индийским традициям, нигилистически отрицая их, он прочно утвердился в своих антигуманных позициях. «Я,— говорит Суза,— не сажаю косточку манго для того, чтобы вдруг обнаружить на другой день, что вырос банан» [1].

Выросший в католической среде, Суза много полотен посвятил изображению католических святых и сюжетов из писания. Казалось бы, по самой сути изображаемого эти произведения должны свидетельствовать о каких-то гуманных назначениях и целях (пусть в нормах и понятиях христианской морали), и это в свою очередь должно определять выбор творческого метода и изобразительных средств. Но Суза остается самим собой и здесь. Достаточно взглянуть на его «Трапезу в Эммаусе» (1958), «Голову святого» (1962) и другие работы, чтобы убедиться, что он не делает исключения для этих сюжетов. (Если вырвать эти две картины из общего ряда его работ, можно было бы даже заподозрить его в гельвецианстве.)

Дело, по-видимому, в том, что для Сузы трактовка христианского мифа и предания несколько не отличается от исполнения любой другой темы. Скорее наоборот — деформация человеческого образа в религиозном сюжете нужна ему для эпатажа общественных вкусов и эстетических норм, ради того, чтобы усилить степень скандального и обратить на себя внимание лю-

бым способом. В то же время такая живопись свидетельствует об объективных явлениях, которые знаменуют новый этап: художнику не грозят церковные репрессии, и он волен интерпретировать религиозный сюжет как ему угодно. Это могло произойти лишь в результате развития определенных социальных явлений, в результате известной демократизации общественной жизни, когда религия и церковь вынуждены поступиться своими позициями. Об этом же свидетельствует и весь процесс интерпретации религиозно-мифологических сюжетов как сюжетов общечеловеческих, переосмысленных в рамках современной реальной жизни.

Наряду с Самантом и Сузой можно назвать и других художников и скульпторов, работы которых отличается формальный поиск. Таковы, например, бомбейские скульпторы Давиервалла («Распятие», выполненное в технике сварного железа) и Нараян («Воскресение» — в той же технике).

Модернистское течение в современном искусстве Индии представлено целым рядом мастеров, чьи работы, хотя и носят экспрессионистский характер, вместе с тем не лишены человечности, и в них присутствуют типичные черты индийского характера, индийского пейзажа. Важно, что в некоторых своих работах эти художники близки социальной и даже политической теме. В таких случаях и решение традиционного мифологического сюжета, как правило, дается в глубоком и интересном раскрытии.

Примером такого искусства может служить живопись К. Хеббара. Он часто обращается к легендам о Кришне, которые полны тонкого лиризма, поэзии, наделены всем богатством народной фантазии. Такая работа Хеббара, как «Рождение Кришны», отражает стремление художника показать возникновение красивой легенды в реальных условиях земной жизни. В этой картине акцент сделан не на том, что происходит на первом плане, т. е. не на появлении самого Кришны, которое написано художником схематично и как бы мимоходом. Внимание художника сосредоточено на обрамлении сцены действия: на мощной Ямуне, которая катит свои волны позади Матхуры, на исполненном эпической силы ночном небе, подобном черно-фиолетовой чаше, опрокинутой над землей. В этой картине хорошо передано беспокой-

ное, мятежное настроение ночи, которое, как говорит легенда, сопутствовало рождению бога-пастуха.

Другим примером глубокого и поэтичного отношения к преданию могут служить работы бенгальской художницы и скульптора Миры Мукерджи, в частности ее лампа-светильник «Сита», выполненная в технике бронзового литья, изученной скульптором в поселениях племени бастара. Но Мира Мукерджи не повторяет знаменитое древнее ремесло, она вносит в свою работу красоту и изящество, увиденные ею в современном мире.

Художница из Бароды Найни Далал пишет Христа без обычных атрибутов, без всякого окружения и вне какой-либо евангельской ситуации. Это портрет человека, который мог быть и нашим современником. С представлением о конкретном образе связывают известные канонические черты лица и выражение почти физического страдания. Собственно, передача этих глубоких переживаний, создание психологического портрета и были творческой задачей художницы. Ее намеренное заключение образа Христа в рамки характера обычного, земного человека напоминает известный цикл картин и рисунков Ге, которые объединяются одним идейным замыслом — «се человек».

Высказанное в начале статьи положение об особой позиции, занимаемой в Индии католическим искусством, находит подтверждение и в наши дни, особенно в некоторых областях юга страны.

В связи с этим хочется указать на примеры таких скульпторов-индусов, как П. В. Джанакирам и С. Дханапал. Оба получили образование в Мадрасской школе искусств, оба с детских лет находились под большим влиянием южноиндийской индусской храмовой скульптуры. Но католицизм настолько влиятелен в этих краях Индии, настолько ощутимо его присутствие в общественной и культурной жизни, что это зачастую не могут игнорировать даже люди, исповедующие другую религию, воспитанные совсем в иных представлениях и традициях.

«Икона» Джанакирама, его же «Мадонна с младенцем», «Голова» (Христос) свидетельствуют о той дани, которую художник отдает библейским образам и сюжетам, причем выполняются эти произведения в строгой манере. Характерно, что изображения на темы индий-

ской мифологии тем же художником решаются более свободно, в широких рамках идеи в целом, понятия вообще. Так, барельеф «Богиня войны» и многофигурная композиция «Поклоняющиеся» выполнены приблизительно, и только отдельные детали вроде трезубца свидетельствуют о том, что изображен Шива.

На примере этого художника отчетливо видны два подхода к изображению мифологической темы: один — в индусском искусстве, другой — в христианском (хотя в наши дни церковь и допускает искусство Сузы).

Традиционно-канонический подход можно увидеть и в скульптурной группе Дханапала «Снятие с креста». В этой скульптуре, кстати, мало индивидуальных черт творчества этого талантливого мастера, почти ничего нет от той манеры, которая ставит его в ряд выдающихся скульпторов современной Индии [2, 18].

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что произведения на религиозно-мифологические темы занимают значительное место в современном искусстве Индии; что эти темы принадлежат не только ремесленному народному искусству, но служат также источником, питающим искусство профессиональное, включая и его модернистскую ветвь; что образы и сюжеты индусской мифологии трактуются шире, свободнее, чем библейские мифы и предания, которые даются более узко и канонично.

Последние 40—50 лет (особенно период подъема национально-освободительного движения) свидетельствуют об относительном снижении удельного веса религиозно-мифологической темы в общем объеме профессионального искусства (в живописи, скульптуре, монументальном искусстве): интересы художников смещались в сторону портрета, пейзажа, создания композиций на общественно-политические темы; сам характер этого искусства стал иным — оно получило общечеловеческое, жизненное звучание.

1. Catalogue to F. N. Souza's Exhibition, London, 1962.
2. «Lalit Kala Contemporary», New Delhi, 1965, № 3.
3. Portfolio of Contemporary Paintings, New Delhi, 1969.

Н. Р. Гусева

ТЕМЫ ВИШНУИТСКИХ МИФОВ В ИНДИЙСКОМ ИСКУССТВЕ

В течение огромного времени вишнуизм выступал как наиболее популярное и наиболее демократическое течение в индуизме. Вероучение складывалось постепенно на протяжении I тысячелетия до н. э.— эпохи создания большей части памятников ведической и эпической литературы. В I и II тысячелетиях н. э. вишнуизм распространяется по всей стране и проникает в той или иной форме во все религии, возникшие в Индии, включая и культы так называемых племен или малых народов.

Мощным толчком к росту популярности вишнуизма послужило позднесредневековое движение бхакти, имевшее антифеодалную направленность. В движение были втянуты широкие массы трудящегося населения, входившие в состав средних и низких каст, в силу чего именно на этой исторической ступени вишнуизм окончательно приобрел тот демократический характер, который до сих пор отличает его от других направлений и сектантских вероучений в пределах индуизма [3, 195—200, 299—300, 427—428, 594—600]. Истоки же процесса демократизации вишнуизма следует искать в глубокой древности; они могут быть отнесены к тому периоду развития индийского общества, когда складывался пантеон брахманизма — изначального индуизма, когда в этот пантеон включались божества и объекты культового поклонения доарийского населения Индии.

Вишну было приписано свойство воплощаться в разные существа и в таком виде появляться на земле в те эпохи, когда человечество, погрязшее в грехах и неправде, нуждается в поддержке изначальной силы света

и разума. По учению вишнуизма, бог Вишну появлялся среди людей не только в образе человека, но и в образах животных, в чем исследователи правильно усматривают следы включения в брахманизм тотемистических представлений. В преданиях и мифах говорится, что, возрождаясь на земле и живя среди смертных, Вишну во всех своих образах, именуемых аватарами, боролся с несправедливостью и злом, поражая бесчисленных демонов — носителей неправды, а также беспощадно карая грешников, которые своими нечестивыми деяниями поддерживали черную силу демонов.

С вишнуизмом и соответственно с разными аватарами Вишну слились извечные человеческие представления о борьбе светлого и темного начал; более того, именно в вишнуизме эти представления нашли наиболее четкое, выразительное и общедоступное воплощение. Огромно количество мифов, легенд, преданий, сказок, эпических сказаний, в которых отразилось отношение широких масс народа к божеству, воплощающему в себе мировой правопорядок и готовому в любой момент встать во всеоружии против темных сил.

Все люди, вместе взятые, и каждый отдельный человек могут всегда надеяться на поддержку этого бога в час, когда начинает торжествовать зло, — таков основной постулат вишнуизма. Свойственная людям психологическая жажда такой поддержки послужила тем стимулом, который побуждал их придавать образу Вишну разные черты — то мудрого и могучего животного, то близкого и дорогого человека, к помощи которых всегда можно прибегнуть. Это стимулировало безудержный размах народной фантазии, предписывавшей любимому божеству способность совершать неисчислимы в своем разнообразии подвиги и создававшей предания об этих подвигах. Все эти предания окрашены такой силой убедительности и наполнены таким множеством чисто человеческих характеристик, что в них почти полностью размыты грани, разделяющие в представлениях индусов мир людей от мира богов.

О преломлении фантастики через призму реализма во всем устном литературном творчестве индийцев, которое связано с именем Вишну, и об удивительной красочности и разнообразии этого творчества можно написать не одно специальное исследование. В данной же работе

автор ограничивает свою задачу рассказом о том, какое отражение нашли предания о Вишну в произведениях изобразительного и декоративно-прикладного (в первую очередь народного) искусства Индии.

Не все аватары Вишну, упоминаемые в мифах и преданиях, одинаково отразились в этих произведениях. Чаще всего описывается десять аватар: рыба, черепаха, кабан, человеко-лев, карлик Вамана, брахман Парашурама, царевич-воин Рама, пастух-герой-царевич Кришна, вероучитель Будда и Калки (по одной трактовке, это всадник на белом коне, по другой — Вишну в образе коня). Но в одной из пуран, «Бхагавата-пуране», в которой Вишну прославляется более ярко, чем в остальных древних книгах, описано 24 аватары. Там же говорится, что и это число не исчерпывает всех его воплощений, ибо все, что существует на земле, являет собой манифестации божественной силы Вишну.

Так или иначе, из всех аватар Вишну известны больше других две — Рама и Кришна.

Рама воспринимается только в одном образе — отважного воина и справедливого правителя, героя эпической поэмы «Рамаяна», которая оказала огромное влияние на становление нравственных идеалов индийцев. За время существования «Рамаяны», измеряемое по меньшей мере двумя тысячелетиями, ее неоднократно переводили с эпического санскрита, как полностью, так и в отрывках, на все основные языки Индии; на темы основного сюжета и различных эпизодов поэмы было создано много оригинальных новых произведений. Этот эпос, служащий своего рода евангелием вишнуизма, нашел отражение и во всех формах и жанрах народного театра как в Индии, так и в странах «круга индийской культуры».

Кришна, выступающий как один из центральных персонажей другого великого эпоса Индии, «Махабхараты», гораздо более многообразен. Он описывается в тысячах эпизодов этой поэмы и в неисчислимом множестве других произведений устной и письменной литературы Индии в самых различных образах: очаровательного ребенка, которого с нежной любовью воспитывает приемная мать-пастушка; озорного мальчишки-пастушонка; юного флейтиста, возлюбленного молодых пастушек; героя, совершающего многочисленные подвиги.

ги; принца — дипломата и философа; можно сказать, что в индусской мифологии нет более разноликого бога.

Если Рама призван вызывать в сердцах людей восторг и преклонение перед его возвышенной чистотой и благородством, то Кришна — объект беспредельной личной любви каждого верующего. С его именем тоже связано бесчисленное множество литературных (главным образом поэтических) произведений, и разные сюжеты кришнаитских мифов, как и сюжеты «Рамаяны», тоже находят свое воплощение в выступлениях трупп народных артистов. Но в отличие от возвышенного эпико-героического характера всех произведений на темы «Рамаяны» все, что связано с именем Кришны, выглядит гораздо более простым, теплым и близким душе каждого человека.

Рама с самого детства — чистый герой с высокими помыслами, и таким мы встречаем его на протяжении всей его земной жизни: никакие греховные мысли и побуждения не властны управлять его поступками. Даже эротика, которой насыщены литература и искусство древней и средневековой Индии, полностью исключена из всех произведений, связанных с рамаизмом. Кришнаизм же настолько насыщен плотским, чувственным мироощущением, что Кришна выступает перед верующими более человеком, чем сам человек. Ему прощаются все слабости, его грехи восхитительны, ему отдано право совершать все, что запретно для смертного человека.

Возможно, именно в силу этого различия оба основных воплощения бога Вишну по-разному отразились в произведениях традиционного изобразительного и декоративно-прикладного искусства Индии.

Начиная с глубокой древности Вишну изображался и отдельно — в камне, бронзе или кости — и был одним из персонажей многофигурных композиций на стенах буддийских и индусских храмов. Наиболее древними из дошедших до нас каменных изваяний Вишну, которые могут быть точно определены, являются его изображения в датированных IV—V вв. н. э. храмах эпохи Гупт, расположенных в Деогархе, Удаягири и других местах. В этих скульптурах и рельефах уже отражены и аватары Вишну, и разные персонажи вишнунитских мифов [6, 52—53].

Изображения самого Вишну всегда носили культовый характер и служили объектом поклонения как в храмах, так и в домах. Разные же аватары Вишну изображались художниками и скульпторами двояко: одни из них тоже были иконографическими и соответственно почитались как священные, другие встречаются на самых разных бытовых и декоративных предметах и явно выступают в качестве орнаментальных мотивов.

Роль тех и других изображений, внешне такая разная, сходится в одном (и основном) их назначении — они несут функцию повествовательную, служат ове- щественными сюжетами произведений фольклорно-эпического творчества, являются разнообразными иллюстрациями к не менее разнообразным писаным и неписаным мифам и преданиям. Сам Вишну выступает в качестве исходной формы — он есть бог, как таковой, воплощение божественного начала, олицетворенная идея правды и добра, некий покров защиты и милосердия, простирающийся на все живое. Он не может материализоваться на земле в своем первичном и основном качестве, это сама святость, сама идея любви. Но, как и каждая теза, вишнуизм дуалистически несет в себе и анти-тезу: не может существовать защита без того начала, от которого надо защищать, не к чему насаждать правду и добро в среде, где нет противоборствующего им зла. Поэтому Вишну выступает и как непримиримый, воинствующий и неодолимый враг темных сил.

Во всех иконографических изображениях Вишну присутствуют черты, характеризующие обе его стороны — благостное отношение к жизни и в то же время готовность побеждать зло во всех его проявлениях. Первое качество отражается в том, что у Вишну всегда доброе выражение лица, на губах играет улыбка, а одна из его четырех рук часто обращена в благословляющем жесте к молящимся или несет цветок лотоса. О втором качестве говорит воинское снаряжение, атрибутивно придаваемое каждому изображению этого бога: на голове Вишну можно видеть высокий шлем, а в одной из рук — только ему присущее оружие — чакру: остро отточенный по краям литой металлический диск, который воины древней Индии посылали во врагов, предварительно раскрутив его на двух пальцах, продетых в отверстие в центре [1, 133—140]. Обычно чакра упоминается в индологиче-

ской литературе как оружие, применявшееся в такие давние времена, что в активной памяти народа о ней не сохранилось никаких реальных представлений и ее лишь по традиции изображают в руке бога Вишну, копируя из века в век ее форму. На самом же деле чакра и в наши дни употребляется как оружие (правда, лишь для потешных боев) нихангами — одной из групп сикхов [2, 60—62]. Сейчас она менее массивна и более уплощена, чем в древних скульптурах и фризах, но тем не менее это чакра, и она по-прежнему носит то же самое традиционное название.

В третьей руке Вишну обычно держит раковину, именуемую панчаджанья — по имени демона Панчаджана, который якобы жил в океане в форме раковины (или, видимо, какого-то моллюска, скрытого в раковине). Воплотившись на земле в образе Кришны, Вишну убил этого демона и с тех пор использует раковину для того, чтобы трубить в нее, как в рог. В четвертой руке у Вишну часто изображают боевую палицу, называемую каумодаки, иногда — лук и меч. Вишнуиты узнают своего бога среди других иконографических фигур также и по таким приметам, как знак на груди в виде завитка и драгоценные украшения особой формы — нагрудное и поясное. Далеко не обязательно на всех изображениях Вишну встречаются все эти атрибуты, иногда можно видеть только чакру и раковину, иногда — еще два-три, но по канону они все являются отличительными признаками именно этого бога.

Часто Вишну изображается и в форме Нараяны («плавающего на водах»). В этом изображении отражены представления о нем как о персонификации доброго начала, существовавшего уже тогда, когда землю еще обволакивали воды первозданного океана. В качестве Нараяны Вишну покоится в глубоком сне на спине гигантского многоголового змея по имени Шеша, который поддерживает его на поверхности вод. Из пупка Вишну вырастает лотос, в раскрытом цветке которого сидит маленькая фигурка четырехликого бога Брахмы, — это означает, что и само это верховное божество, по убеждению вишнуитов, произошло от Вишну. Когда же на земле завершается очередной цикл развития жизни и все живое гибнет в огне и воде, Вишну, также завершив весь цикл своих аватар, снова погружается в сон

и в виде Нараяны пребывает в океане до того момента, пока вновь не возникнет жизнь на нашей планете.

В «Махабхарате» и некоторых вишнуитских пуранах говорится, что из лба Вишну-Нараяны возник Шива — создатель и разрушитель мира. Иконографические изображения такого рода чрезвычайно редки, но довольно часто Вишну изображается в форме одной из половин (обычно левой) божества, носящего имя Хари-Хара (или Харихара). Это божество является неким слиянием двух богов — Вишну и Шивы. В своем иконографическом воплощении оно имеет вид мужской фигуры, правой половине которой приданы атрибуты Шивы (т. е. шкура, прикрывающая чресла, браслеты из кобр на двух правых руках и на ноге, кобра, обвивающая волосы, собранные в высокий пучок на голове, ритуальные знаки в виде горизонтальных полос на груди, руках и на лбу), а левой — атрибуты Вишну, описанные выше.

В скульптурных или живописных композициях, изображающих Вишну, присутствует иногда его жена — богиня Лакшми (обычно сидящая у ног Вишну в молитвенной позе со сложенными ладонями), а также другие мифические персонажи.

Большую помощь богу Вишну в его борьбе со злом оказывала, по преданиям, огромная птица Гаруда, служившая ему «ваханой» — «повозкой, колесницей», т. е. средством передвижения в воздушных сферах. Иконографически Гаруда изображается или с Вишну, сидящим на ее спине (иногда вместе с богиней Лакшми), или в виде отдельной фигуры, самостоятельного объекта поклонения.

Гаруда выступает в индусской мифологии как потомок бога Дакши, отцом которого был сам бог Брахма — начало всех начал. По преданию, мать Гаруды, Вината, всегда ссорилась с другой женой своего мужа — Кадру, которая была матерью змей. Поэтому Гаруда считается беспощадной истребительницей змей, и народные художники часто воспроизводят момент схватки Гаруды с коброй. По канону Гаруду следует изображать с головой орла, с белым лицом, с красными крыльями, с золотым человеческим телом и руками и с птичьими когтистыми лапами; однако следует отметить, что красок, предписываемых канонической традицией, придерживаются лишь немногие художники.

В качестве сподвижника Вишну Гаруда, истребляя змей, тоже борется со злом. Но в «Махабхарате» говорится, что ее родители разрешили ей также истреблять и людей, ведущих неправедную жизнь (естественно, в их число никоим образом не должны входить брахманы, какой бы образ жизни они ни вели). Таким путем Гаруда частично принимает на себя основную функцию Вишну и выступает как бы в качестве его ипостаси. Она описывается и как защитник мудрецов и отшельников [5, 80].

В индусской иконографии образом Гаруды иногда подменяется сам Вишну, и эта птица воспринимается верующими как конкретная манифестация его божественной силы. И если Вишну изображают сравнительно редко, то изображения Гаруды бесчисленны — их можно видеть в храмах, в домах, на улицах городов и сел и в качестве главного мотива или детали орнамента на самых разных предметах бытового назначения.

Поскольку в Индии большие и сильные птицы (орлы, соколы, коршуны, павлины) действительно убивают и пожирают змей, такая почтительная привязанность к образу Гаруды вполне понятна и объяснима. Мифологизация всех этих птиц и придание им некоего обобщенного образа, т. е. персонификация их в лице Гаруды, были естественным путем выражения признательности за ограждение от той реальной опасности, которую испокон века представляют ядовитые змеи в Индии.

В народном искусстве Гаруда редко предстает перед нами в обществе разных аватар Вишну: только Вишну и богиня Лакшми ассоциируются в мифотворчестве с образом этой птицы, или, вернее, человеко-птицы.

Сама Лакшми вошла в индусскую мифологию — и соответственно в искусство — в роли супруги бога Вишну сравнительно поздно. В «Ригведе» ее имя синонимически обозначает счастье, везенье, удачу; в «Атхарваведе» это уже персонифицированное воплощение двух понятий — счастья и несчастья, и обе персонификации выступают в образе женщины. В «Тайттирийя-самхите» два имени — Лакшми и Шри — относятся к двум супругам Адитьи, т. е. Солнца, и только в более поздних памятниках древнеиндийской литературы ей отводится роль супруги Вишну.

Трудно определить с точностью, когда именно в

искусстве индийского народа появился образ этой богини. Общеизвестным является тот факт, что богини матриархального общества или общества, сохранившего вплоть до прихода в Индию ариев сильнейшие пережитки матриархальных отношений, включались в пантеон индуизма (брахманизма) путем создания мифов об их бракосочетаниях с ведическими богами. Возможно, Лакшми именно таким путем стала супругой бога Вишну, а поэтому мы можем предполагать, что ее образ еще будет прослежен искусствоведами в более ранних памятниках индийского искусства. Из числа известных науке изображений Лакшми самые ранние датируются II в. до н. э. («Шри Лакшми из Беснагара») и, возможно, II—I вв. до н. э. (из пещерных храмов в Кхандагири и Удаягири) [6, 27—28].

Мифы связывают происхождение Лакшми с океаном. По одному из них, она была рождена молочным океаном, в котором боги и демоны добывали амриту — напиток бессмертия; по другому — изначально плавала на цветке лотоса по мировому океану; по третьему — была дочерью ведического мудреца Бхригу [4, 161]. По преданиям, она возрождается на земле одновременно с каждым появлением Вишну в образе человека и становится его супругой. Поэтому есть целый ряд вариантов мифов, по которым ее происхождение связывается с легендарными и мифическими персонажами, игравшими ту или иную роль в жизни разных аватар этого бога. Так, по «Рамаяне», Лакшми — это Сита, жена Рамы, по «Махабхарате», она Рукмини, жена Кришны, и т. п. В качестве Ситы она, появившись из земли, стала приемной дочерью Джанаки, царя Митхилы, который впоследствии, выдав ее за Раму, породнился таким путем с самим Вишну. В качестве Рукмини она была рождена от Бхишмаки, правителя царства Видарбхи, который тоже стал благодаря ее браку с Кришной тестем Вишну.

Все эти сложные переплетения сюжетов вишнуитских мифов находят отражение в изобразительных композициях, где присутствует Лакшми. Количественно среди этих изображений преобладает одно — наиболее популярное в Индии и знакомое там каждому ребенку изображение богини Лакшми в виде прекрасной, нарядно одетой женщины с приветливым лицом, стоящей на цве-

тущем лотосе и держащей цветок лотоса в одной из своих четырех рук. Это изображение является, пожалуй, единственным, которое перешло в наши дни из эпохи создания каменных скульптур и фриз; такой образ Лакшми воспроизводится сейчас как в отдельных литографиях, так и в книжных иллюстрациях, в лубочных картинках и т. п.

В качестве Ситы, Рукмини и в других своих мифических воплощениях Лакшми выступает обычно как один из персонажей скульптурных или фресковых композиций, посвященных тем или иным сценам из жизни Рама или Кришны. Ее изображения в виде Ситы столь же бесчисленны, сколь бесчисленны воспроизводимые в любом материале сюжеты «Рамаяны».

В посвященных Вишну храмах центральное место на алтаре занимает чаще всего не сам Вишну, а Рама и Сита. Вместе с ними изображаются брат Рама, Лакшман, разделивший с ним все горести многолетнего изгнания, и советник царя обезьян Хануман, помогавший Рама в его битве с демонами.

В скальном храмовом комплексе Эллары (VIII в.), на нижней части стен храма Кайласанатха, сюжет «Рамаяны» воспроизведен в виде каменной летописи: кроме отдельных скульптурных групп имеется многофигурный фриз, композиционно разделенный на несколько горизонтальных полос, размещенных вплотную одна под другой, подобно строчкам книги. На этих полосах, тоже «читаемых» слева направо, нанесены в технике глубокого рельефа основные сцены из «Рамаяны»; главный герой, Рама, присутствует здесь почти в каждой сцене, тогда как Сита в соответствии с поэмой не выступает в сценах, где Рама и Лакшман ищут ее по лесам Южной Индии или бьются с демонами-ракшасами. Это — древнейшее из известных нам воспроизведений «Рамаяны» в камне, выполненное так детализированно и полно.

Невозможно даже приблизительно перечислить или описать рельефные и скульптурные произведения сюжетов этого великого эпоса, которые существуют в архитектурном убранстве вишнунитских (и не только вишнунитских) храмов в Индии. Эта поэма органически влилась и в литературу, и в искусство народов стран «индийского круга» культуры, и поэтому эпизоды из нее

высекались из камня в Камбодже, на Яве, на Бали, в Непале и в других местах.

Самостоятельное место в изобразительном искусстве занял Хануман. Его изображения встречаются не только в вишнуйских храмах, но и в храмах, посвященных только ему, а также в виде отдельно стоящих фигур на улицах городов и деревень, при дорогах или у прудов; очень часто его изображают и на предметах декоративно-прикладного искусства.

Весь культ почитания обезьян как священных животных, некогда бывший одним из тотемистических культов какого-нибудь племени (или, возможно, многих племен) древней Индии, унифицировавшись в течение длинного ряда столетий, превратился в почитание Ханумана как одного из ведущих героев «Рамаяны».

Хануман воспевается и в «Махабхарате». Согласно этому эпосу, его не мог одолеть в борьбе даже Бхимасена, самый сильный из пяти братьев Пандавов, и покорно склонился перед ним, после чего Хануман заключил с Пандавами союз против их врагов — Кауравов. Эпизод встречи Бхимасены в лесах Гималаев с Хануманом изображается и в храмовых рельефах, и на тканях или вазах. Если эти изображения выполняются в красках, то лицо Ханумана в соответствии с описанием его в «Махабхарате» делают цвета меди, а глаза и уши — красными.

Его часто изображают в виде гигантской обезьяны, рядом с которой люди кажутся не больше мышей, — это тоже отражает приписываемое ему в «Махабхарате» умение увеличиваться до размеров горы. Нередко Хануман изображается в полете, так как, по «Рамаяне», он мог летать быстрее мысли и считался сыном ветра. Чаще всего он показан на рисунках в тот момент, когда, стремительно пролетая над всей Индией, несет на ладони сорванную им в Гималаях вершину горы, на которой растет целебная трава, — это он спешит спасти Лакшмана, умирающего от раны, полученной в бою с войском ракшасов.

Таким образом, в искусстве Индии Хануман предстает перед нами в самых разных видах, но всегда как союзник почитателей Вишну или самого Вишну.

Особенно богат и разнообразен круг сюжетов, связанных в народном искусстве с восьмой аватарой бога

Вишну — с Кришной. Если представления об образе самого Вишну и о приписываемых ему божественных деяниях побуждали художников к созданию монументальной скульптуры и храмовых фриз, то из всех преданий о жизни и делах Кришны они предпочтительно отбирали те, которые отличались наиболее теплым и человеческим содержанием. Видимо, именно в силу такого «камерного» отношения к этому мифическому персонажу он в основном находил свое воплощение в произведениях малых форм: в мелкой бронзовой и глиняной пластике, в рисунках на бытовых и декоративных предметах и, главное, в миниатюрной живописи.

Эпоха подъема средневекового вишнуитского движения бхакти была временем расцвета поэтического творчества, насыщенного глубоким лиризмом и посвященного в значительной своей части Кришне. Если Вишну изображается и воспевается как бог, Рама — как человек-бог, то Кришна — как богочеловек, и именно таким его любят в Индии все: и дети, и старики, и мужчины, и, главное, женщины.

О роли женщин как главных заказчиков и покупателей изображений Кришны, в течение стольких столетий заставляющей мастеров изготавливать изображения Кришны именно такими, какими они наиболее милы женщинам, надо сказать особо. Кришна, спасенный своим отцом от готовящейся ему страшной казни, невинный ребенок, чудом избежавший смерти и воспитанный приемной матерью-пастушкой Яшодой, — такой Кришна воспринимается в Индии каждой женщиной как ее духовный сын. Всеобщее дитя, объект проявления самых высоких и горячих порывов материнской любви, балованный и ласковый сынок, красивый и веселый Кришна — это божок каждой женщины, ее фетиш, окруженный безграничным умилением и обожанием. Мечта каждой женщины о сыне сливается в ее представлении с образом Кришны; нежность к рожденному ею сыну заставляет ее вспоминать о любви Яшоды к Кришне; шалости подрастающего мальчика она уподобляет младенческим проказам Кришны; лаская сына, она сравнивает его с Кришной. И эта типично индийская органическая черта женской психологии передается от поколения к поколению в течение неизвестного нам периода времени, но, видимо, не меньше, чем в течение восьми

столетий, так как от XII в. до нас дошла поэма Джаядевы «Гитаговинда», насыщенная изъятиями любви к Кришне.

Почти в каждой индусской семье — как вишнуитской, так и шиваитской — имеются фигурки Кришны-ребенка, с которыми женщины обращаются так же, как девочки с куклами, — купают их, наряжают, укладывают спать и т. п. Предания об отроческих и ранних юношеских годах Кришны тоже широко отражены в народном искусстве. Изображаются и его многочисленные сражения с демонами, принимавшими разные формы, и его подвиги (подобные тому, когда он сорвал с земли гору и держал ее, как зонтик, над людьми и стадами, спасая их от страшного ливня, посланного богом Индрой), и его проказы (такие, как похищение одежд у купающихся пастушек), и многое, многое другое.

Заказчиков или, чаще всего, заказниц и покупательниц изделий с такими сюжетами всегда было много, и в любой отрасли художественного ремесла эти темы находили и продолжают находить свое отражение. Но поскольку в основу художественного воплощения этих сюжетов должен быть положен принцип многофигурной композиции, они реже были скульптурными и чаще использовались для росписи предметов быта, для рисунков на тканях и для лубочных картинок (особенно в Ориссе). Стенные завесы южноиндийских вишнуитских храмов часто сплошь покрыты мелкими рисунками, представляющими целые серии иллюстраций к преданиям о Кришне. Они, как и каменные фризы, строка за строкой повествуют о всех деяниях этого героя индийского эпоса.

Сюжеты различных эпизодов из легенд, преданий и песен о Кришне, а также о других аватарах Вишну отражены и в орнаментальных скульптурах из дерева, украшающих храмовые колесницы. В дни ежегодных праздников главное божество храма вывозят на этих колесницах за его пределы и в сопровождении огромной толпы молящихся торжественно провозят по улицам города. Изготовлением новых колесниц или подновлением старых занимаются люди из особых каст. Они хранят в течение многих веков и передают из поколения в поколение канонические приемы изготовления из дерева всех персонажей того или иного сюжета, так что все

эти фигурки выглядят почти такими, какими они изображались в камне на фризах древнейших храмов.

На таких храмовых колесницах иногда бывает до нескольких сот фигур, и каждая из них является произведением истинного искусства. Неудивительно, что в наше время любители индийской культуры, а также просто туристы платят большие деньги за такие деревянные изваяния, и все чаще в Индии можно слышать жалобы на то, что их похищают из храмов, спиливая или просто отламывая от колесниц.

Когда старая колесница становится непрочной, верующим разрешается разломать ее по окончании одного из праздников, и все фигурки, оси колес и даже щепки уносят с собой паломники в качестве священных реликвий (так что в домах индийцев хранятся иногда древнейшие образцы деревянной скульптуры, которые могли бы стать украшением любого музея).

Праздники колесниц проводятся главным образом в храмах Южной Индии. В других областях страны таким праздником славится город Пури в штате Орисса — центр вишнуизма. Здесь находится всемирно известный храм Кришны-Джаганнатха, где во внутреннем помещении, в главном святилище, хранятся огромные статуи самого Джаганнатха, его брата Баларамы и сестры Субхадры. Эти изображения носят совсем особый характер — они лишь отдаленно антропоморфны. Такого типа культовых изображений Кришны нет больше нигде в Индии. Научкой пока не выяснены истоки, к которым восходят такие изобразительные приемы и такой тип фигур. Автор данной статьи предполагает, что они связаны с культом священных змей, некогда широко распространенным у народов доарийской Индии и особенно у мундаязычных и дравидоязычных народов тех областей Восточной Индии, где и доньше почитают Кришну в форме Джаганнатха. Расположенный недалеко от Ориссы город Раджгир был в середине I тысячелетия до н. э. центром поклонения свяственным змеям, а пышные праздники, связанные с этим культом, справляются в Раджгире и в наше время.

Известны раннесредневековые изображения Баларамы в виде человека, стоящего под охранительно раскрытым над его головой капюшоном многоголовой кобры (например, в музее в Матхуре). Есть предание, что

Баларама появился на земле как воплощение извечного змея Шешы, а после смерти Баларамы Шеша изшел из его рта [4, 42]. Один из эпитетов Баларамы — «гуптачара» — «двигающийся скрытно». Баларама выступает в мифах как божество очень древнего происхождения — атрибутами его являются плуг и пест. Видимо, он первоначально вошел в индуизм как бог — покровитель земледельцев и охранитель полей и посевов. С этой точки зрения чрезвычайно интересна для нас скульптура эпохи Шунгов (II в. до н. э.), изображающая Балараму в виде Санкаршаны (т. е. пахаря) с плугом и пестом, укрывшегося под капюшоном многоголовой кобры. Последний изобразительный прием указывал обычно в индусской иконографии на связь данного божества с представлениями о культуре змей. В данном изображении специалисты тоже усматривают связь Санкаршаны со змеем Шешой или Анантой [6, 21].

О вероятной близости культа Кришны-Джаганнатха к культуре змей можно судить и по тому факту, что среди воспеваемых подвигов Кришны нет убийства змей-нагов, которое обязательно входит в число подвигов других героев «Махабхараты». Кришне приписывается только покорение пятиглавого змея по имени Калия, который отравлял огнем и дымом своего дыхания берега реки Ямуны (Джамны) и губил таким образом стада пастухов, воспитавших Кришну. (Вспомним о том, что Вишну-Нараяна спит на змее Шеше в океане.)

Если внимательно всмотреться в изображения Джаганнатха, Баларамы и Субхадры, находящиеся в Пури, можно увидеть в них видоизмененные черты змеиных голов, которым придано некоторое сходство с человеческими: не дифференцированы ни нос, ни скулы, ни губы, ни глазные впадины, а тела похожи на верхнюю часть раздутого капюшона кобры. Кобры же обычно прорисованы и на их головах надо лбом. Нет ни рук, ни ног, но сделана попытка антропоморфизации этих изображений путем придания им коротеньких култышек, долженствующих изображать конечности. Часто култышки, обозначающие руки, находятся на месте ушей, а иногда их и совсем не бывает.

Легенда говорит, что некий мастер-брахман вытесывал эти изображения из поленьев, выловленных в воде, но его работу прервали, и он навсегда оставил их неза-

конченными. Такая попытка объяснить странную внешность этих фигур явно позднего происхождения и является не чем иным, как известным в Индии приемом брахманизирования широко распространенного в доарийский период культа змеепочитания.

По нашему мнению, центральная фигура этой троицы, черный Джаганнатх, изображает черную кобру, его старший брат Баларама с белым лицом — светлую кобру, а желтолицая сестра Субхадра — желтоватую или коричневатую кобру. Таким образом, в этой композиции представлены все три основных вида кобр, среди которых самая опасная и сильная — черная кобра — и выступает в роли Кришны, т. е. «черного (бога)».

Это изображение (и всех трех фигур, и Джаганнатха отдельно) широко распространено в Ориссе в виде мелких деревянных фигурок. Оно часто является мотивом росписи разных предметов и лубочных картин на загрунтованной ткани. Оно вошло и во фресковую живопись храмов этой области, но почти неизвестно в камне — видимо потому, что каменные изваяния обычно монохромны и, таким образом, главные цветовые характеристики каждой из фигур воспроизведены быть не могут.

Особой формой объемного вишнуитского искусства является изготовление муляжей и фигур из необожженной глины, используемых в Индии во время шествий в дни праздников, посвященных Кришне (особенно в области Матхуры). Эти фигуры, как правило, велики по размерам и отличаются аляповатой, очень яркой и броской раскраской, так как предназначены для того, чтобы их могла видеть огромная толпа, через которую их торжественно проносят на красиво убранных носилках или провозят на повозках. Эти фигуры недолговечны — после праздника их обычно сбрасывают в реки.

Такую же роль проносимых сквозь толпу иллюстраций к легендам о жизни Кришны играют крупнофигурные картины-плакаты. В сопровождении музыкантов и певцов, исполняющих прославленные кришнаитские песнопения-бхаджаны, почитатели бога несут высоко над головами толпы эти картины, часто сделанные анилиновыми красками на больших кусках бумаги или картона, а по окончании праздника паломники уносят их домой.

Наиболее прославленной формой индийского искус-

ства, связанной с вишнуизмом, является кришнаитская миниатюра — обширная и самобытная область искусства, вошедшая в золотой фонд мировой культуры. Главными заказчиками и покупателями миниатюр были уже не женщины из народа, а люди с достатком, которые были в состоянии оплачивать работу художников-миниатюристов. Детальный разбор этих произведений, выполнявшихся главным образом придворными художниками-профессионалами, в задачи данной небольшой работы не входит, и нам остается только напомнить читателю о том, что наиболее известные кришнаитские миниатюры были созданы в XVI—XVIII вв. мастерами так называемой школы Кангры в горных раджпутских княжествах, лежащих к северу и северо-востоку от Панджаба.

О непревзойденной тонкости, удивительных сочетаниях красок, эмоциональной выразительности и жизненной правдивости этих миниатюр уже не раз писали и еще много будут писать искусствоведы.

Завершая краткий очерк отражения вишнуитских сюжетов в произведениях индийского изобразительного искусства, необходимо сказать, что эти сюжеты и в наши дни продолжают широко бытовать в творчестве художников Индии и воспроизводятся в предметах художественного ремесла.

1. Гусева Н. Р., Многоликая Индия, М., 1971.
2. Гусева Н. Р., О сектах в сикхизме, — «Страны и народы Востока», вып. V, М., 1967.
3. История Индии в средние века, М., 1968.
4. Dowson J., A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature, London, 1961.
5. Ions V., Indian Mythology, London, 1968.
6. Shivarathamurti C., Indian Sculpture, New Delhi, 1961.

И. Д. Серебряков

К ВОПРОСУ ОБ АТЕИЗМЕ В ИНДИИ

(в связи с выходом в свет

работы Д. Чаттопадхьяи «Индийский атеизм»)

Глубокие социальные и экономические преобразования, происходящие ныне в странах Азии и Африки, порождают в их идеологической жизни новые явления и тенденции, смысл которых состоит в первую очередь в стремлении осознать себя в современности и выявить перспективу исторического развития. Такие попытки чаще всего предпринимаются на основе уже существующих взглядов и концепций. Для них характерны три основных направления: 1) полный отказ от каких-либо европейских концепций, которые рассматриваются как чуждые и даже враждебные национальному духу; 2) понимание необходимости синтеза национальных концепций данного народа с национальными концепциями других народов и осознание их типологического единства; 3) нигилистическое отрицание национальных концепций. Столкновение взглядов, соответствующих этим направлениям, составляет существенную сторону идеологической борьбы, развернувшейся сегодня в странах Азии и Африки.

Двадцать пять лет независимого развития Индии привели к фундаментальным сдвигам в ее идеологической жизни. Традиционные взгляды на индийское культурное наследие и духовную жизнь, выработанные в европейской, да и вообще западной, науке, сводились обычно к представлению о всепоглощающем спиритуализме индийцев с древнейших времен до наших дней. Утверждению и распространению подобной точки зрения немало способствовало и то, что объективные усло-

вия развития идеологии национализма в колониальных и зависимых странах с почти абсолютным преобладанием крестьянских масс делали неизбежным восприятие этой идеологией религиозных форм. И Индия в этом смысле — пример исключительно ярких.

Конечно, ученые и прежде нередко обращали внимание на явления, выходящие за рамки религиозной идеологии, как таковой, на материалистические и атеистические учения, получившие в Индии значительное развитие уже с древнейших времен. Интерес к этим учениям за годы независимости значительно возрос и проявился не только в трудах таких индийских философов, как Д. Чаттопадхья и К. Дамодаран, но и в работах некоторых западных исследователей, как, например, А. Л. Бэшам, В. Д. О'Флаэрти, Д. Риепе и др. И все же господствующим остается представление о фундаментально спиритуалистическом характере индийской философии. Весьма большой интерес поэтому представляет исследование об индийском атеизме, принадлежащее перу Д. Чаттопадхья и вышедшее в свет в 1969 г. Не берясь пересказывать содержание книги, мы хотели бы обратить внимание на некоторые ее основные черты, в том числе и на отдельные существенные, на наш взгляд, просчеты.

Книга Д. Чаттопадхья полемична с первой до последней страницы и самым решительным образом направлена против провозглашения спиритуализма основой индийской идеологии. Основываясь на исследовании первоисточников, прочитывая их заново и освобождая от предвзятых интерпретаций, автор показывает, насколько глубоко атеистические идеи укоренились уже в классических системах индийской философии. Сильной стороной индийского атеизма была, как показано в исследовании Д. Чаттопадхья, его распространенность, слабой — его гносеологическая эклектичность, попытка выступать против идеи бога с позиций идеалистических, а не исключительно с материалистических, на которых только и возможно здоровое развитие атеизма. Нельзя не видеть в этой его слабости отражения полиморфизма индийского общества в древности и в средние века.

Определению своего подхода к атеизму Д. Чаттопадхья посвящает один из первых разделов книги. Отмечая, что индийские мыслители рассматривали теизм

и атеизм как две четко определенные позиции, он обращает внимание на то, что сами термины для этих понятий выражают их внутреннее, сущностное содержание: «ишвара-вада» есть утверждение идеи бога как «всемогущего и всеведущего творца и морального судьи мира», точно так же как «ниришвара-вада» «означает категорическое отрицание бога» [3, 18]. Нельзя не отметить, конечно, что здесь отсутствует такой важный элемент, как отрицание религии, как таковой, но это объясняется прежде всего исторической ограниченностью индийских атеистических учений и слабостью гносеологических позиций индийских материалистов древности и средневековья, для которых характерны недостаточная разработка теории материи и метафизический подход. Автор вполне осознает эту ограниченность и подчеркивает: «Было бы ошибкой для индийских социалистов сегодня преуменьшать важность атеистических аргументов древних и средневековых индийских философов. Помимо вопроса о культурном наследии, как таковом, одно соображение бесспорно, и мы даже рассмотрим его во всей полноте: исключительно важные философские соображения были действительно выдвинуты индийскими мыслителями против допущения существования Бога, и с точки зрения логики ценность этих соображений не потеряла значения, несмотря на то что с тех пор, как они были высказаны, прошло много столетий».

Автор последовательно рассматривает важнейшие школы индийской философской мысли и отмечает, что многим из анонимных и авторских памятников присуще отрицание идеи бога, связанное и с отрицанием авторитета вед. Касаясь взглядов санкхьи, Д. Чаттопадхья подчеркивает, что, как ни скудны сведения и материалы источников о действительной санкхье, атеистический дух этой школы выявляется достаточно убедительно даже в таком позднем произведении, как «Санкхья-сутра» [3, 41—94].

Центральное место в книге отведено проблематике атеизма в буддизме и связанных с ним философских учениях [3, 95—161]. Вопрос этот не нов, к нему обращались и прежде. Желая особо подчеркнуть философскую специфичность буддизма и противопоставить его таким религиям, например, как христианство, ислам или

иудайзм, многие исследователи обращали внимание на его атеистический характер. Вопрос этот остается предметом спора и по сей день, и в отношении данной проблемы высказываются мнения достаточно разнообразные, в чем можно убедиться, сопоставив, например, работы таких исследователей, как Э. Конзе [4], Х. Глазенапп [5] и Х. Г. А. Зейст [14]. Но именно здесь необходимо, на наш взгляд, сразу же поставить определенные терминологические рамки: имеем ли мы в виду, говоря о буддизме, и его почти безбрежную литературу на многих языках, и его культ, и его обрядность с момента зарождения и доныне, или же мы, ставя всякий раз проблему в строгие, насколько это возможно, исторические рамки, вычленим при этом и конкретный предмет рассмотрения, не смешивая его со всей областью буддизма в целом. Ведь в рамки буддизма вписываются крайне разнообразные и подчас противоречивые явления и авторы, никак не согласующиеся друг с другом. Не приходится говорить о том, что нам остаются недоступны сведения о раннем буддизме, о действительных взглядах основателя этой религии. Кроме того, следует подчеркнуть, что все известное нам о буддизме дошло в памятниках, относящихся ко времени, когда Будда уже был *обожествлен*, а это не могло не наложить своего отпечатка на все представления о буддизме. Нельзя также пройти и мимо того обстоятельства, что само зарождение буддизма было связано с господствовавшими в ту пору религиозными концепциями.

Вместе с тем естественно видеть в социальном протесте, породившем буддизм, отрицание традиционных богов и самой идеи бога, на что указывает Д. Чаттопадхья [3, 101—104], приводя в подтверждение отрывок из «Жизни Будды» Ашвагхоши. В дальнейшем развитии буддийской философии в соответствии со своей темой автор обращает особое внимание на учение Нагарджуны (квалифицируемое как крайняя форма философского нигилизма) и на то, что последователи махаяны вообще отвергали идею бога как предполагаемого творца мира и верховного судьи в вопросах морали [3, 107]. Интересно отметить, что Нагарджуна, отвергая саму идею бога-творца в философском плане, вместе с тем имел в виду и конкретный культ Вишну, хотя автор исследования и делает оговорку, что в работе

Нагарджуны нет ничего, специфически направленного против вишнуитов [3, 116]. Не менее, чем Нагарджуна, интересен Шантаракшита [3, 124—127, 137—161], которого идея бога занимала в первую очередь как объяснение причинности, логически несостоятельное и поэтому неприемлемое.

Атеистические взгляды были присущи и некоторым представителям джайнизма, в частности Харибхадре (VIII в.) и Гунаратне (XV в.). Особое внимание Д. Чаттопадхьяя уделил последнему, строго логически рассматривающему допущение ньяя-вайшешиками идеи бога и показывающему ложность их аргументов. Впрочем, как отмечено в книге далее, ньяя-вайшешика тоже не избежала атеистических идей.

Автор, конечно, прав, придавая особое значение рассмотрению атеизма мимансы, являющейся философским субстратом так называемого ведического спиритуализма. В современных условиях, когда критика религии и особенно ее использования силами реакции приобретает особо важное значение, выявление действительного характера воззрений различных философских школ, в том числе и мимансы, весьма существенно. Но здесь, как нам кажется, становится особенно необходимым выяснение социальных условий развития подобных взглядов и их социальной сути. В частности, анализируя материал мимансы, автор подчеркивает, что в соответствии с ней боги нереальны, что важны, собственно, звуки их имен, сами имена. Это, конечно, требует выяснения социальных причин, породивших подобное отношение к идее бога в концепциях одного из наиболее значительных представителей той философии, которая лежит в основе позднейшей ведической литературы. Необходимость выявления общественного детерминизма истории атеистических взглядов в Индии отмечалась и в индийской критике [8, 39—40]. Мы хотели бы обратить при этом внимание на одно обстоятельство, которое необходимо иметь в виду при обращении к явлениям философской и общественной мысли древней и средневековой Индии. Почти всякие неортодоксальные и непоследовательно материалистические и уж тем более идеалистические течения с ходом времени утрачивают свою первоначальную форму, абсорбируются господствующими движениями идеологического поля, обращаясь посте-

пенно в более или менее последовательные религиозные системы. В качестве примера можно привести учение Кабира, выступавшего против идеи бога, стоящего над человеком, но обращенного сектой кабирпантхи именно в такого бога. Сикхизм, направленный первоначально против культа и жречества, позднее, особенно в XIX в., вырабатывает свою систему культа и создает не только свое жречество, но и свою церковь. Подобные примеры можно было бы умножить, но и этих достаточно для того, чтобы подчеркнуть, что, чем дальше от нашего времени, тем сложнее вычлнить действительное конкретно-историческое содержание того или иного учения в его первоначальном виде. Тем острее ощущается необходимость в последовательном изучении истории атеизма в связи с историей общественной мысли и социально-экономических условий, порождающих ее различные направления. Но это задача самостоятельная, сложная, требующая изучения большого объема материала и усилий многих и многих исследователей.

Правомерно, что Д. Чаттопадхья подробно рассмотрел наиболее важный для избранной им темы вопрос — как относятся разные школы индийской философии к идее бога. Однако проблема атеизма в Индии не может быть ограничена только этим: она требует изучения различных атеистических концепций, не вошедших в рамки проанализированных систем, но связанных с теми или иными социальными движениями и с развитием материализма в Индии.

Мы позволим себе привести три примера подобных явлений, остающихся пока за пределами активного внимания исследователей. Первый из них — ожесточенная идеологическая борьба в Карнатаке в XI—XV вв., шедшая между джайнами и шайвами, с одной стороны, и локаятиками — с другой [2]. Эта борьба нашла отражение в эпиграфических памятниках данного района и касалась также вопросов о существовании бога-творца. Данные эпиграфики Карнатака представляют особый интерес в связи с широко известным сочинением Мадхавачарьи «Сарвадаршанасанграха», из которого уже на протяжении более 100 лет черпаются наиболее надежные тексты индийского материализма, относящиеся обычно к более древнему, чем XV в., периоду. Автор этого сочинения был главным министром Виджая-

нагара; его книга, в которой охарактеризовано 20 различных направлений философской мысли, может (а по нашему глубокому убеждению, и должна) рассматриваться как характеристика течений *современной* ему философской мысли, а не как последовательно-хронологический каталог философских школ. Такого рода подход к этому произведению тем более важен, что правители Виджаянагара вообще придавали особое значение идеологической деятельности [13]. Автор «Сарвадаршанасанграха» был братом Саяны, знаменитого комментатора вед, а другой его брат был главой матха в Шрингери, остающегося и по сей день одной из наиболее важных опор индусского обскурантизма.

Второй пример мы можем найти в произведении кальвинистского миссионера Абрахама Рогера, прожившего десять лет (с 1631 по 1641 г.) в Паликате и написавшего обширное сочинение «Открытая дверь в скрытое язычество» [11], содержащее богатую и разностороннюю информацию по различным вопросам духовной жизни Индии и Индонезии, особенно районов Южной Индии. Его произведение было издано трижды полностью — на голландском (1651), немецком (1663) и французском (1670) языках — и, кроме того, трижды публиковалось в сокращениях. Именно А. Рогер оказался первым европейским автором, у которого мы находим сведения о современных ему материалистических и атеистических воззрениях индийцев. Почерпнуты эти сведения были от брахмана Падманабхи, обладавшего значительным авторитетом. По непонятным обстоятельствам сведения, сообщаемые А. Рогером, все еще не получили должной оценки, хотя, видимо, его сочинение было в XVII в. наиболее важным источником для суждений о духовной жизни индийцев. Именно оно, как кажется, нашло отражение в атеистическом анонимном трактате «О трех обманщиках» [1].

Наряду с характеристиками таких сект, как вишнуиты, шиваиты, смерты и шакты, А. Рогер дает следующее описание взглядов чарваков и так называемых пашанда: «Четвертую секту именуют шарвака (чарваки). Они своего рода эпикурейцы и придерживаются мнения, что эта жизнь является конечной для человека и что после этой жизни никакой иной не последует. Всё же, что иные сообщают о будущей жизни, они отрицают и тол-

кую: пусть-де им докажут, а также покажут, чтобы они могли увидеть своими очами. Если же это невозможно, то они не желают в это верить. А что они в своем поведении на доброй основе общаются с людьми, то поступают они так,— говорил брамин Падманабха,— вовсе не потому, что надеются тем самым обрести себе какое-то благо в будущей жизни, а для того лишь, чтобы заслужить похвалу людей. Они в значительной мере кажутся из породы Плиния, который считает издевкой все то, что люди толкуют об обителях душ после смерти этой плоти; более того, он считает глупостью и бредом, когда говорят, что от человека после его телесной смерти ничего более нельзя увидеть, чем когда он был зачат и рожден. Он высмеивает тех, которые вот так верили в бессмертие души и утешали себя этим в свой смертный час. Пятую секту именуют пасенда (пашанда). Они толкуют, что закон (дхарма) — это учение, распространяемое среди язычников, и нет в нем истины. И они не принимают его во внимание, а заботятся лишь о чреве и предоставляют всему прочему идти как заблагорассудится, и [говорят], что в этой жизни человек имеет свой конец. Как же это может быть, говорят они, когда сожженный в пепел и ставший прахом вдруг снова оживет? Однако этими речами они возражают не против христианской веры в воскресение мертвых, о чем они ничего не знают, а противостоят скорее языческому мнению, ибо как раз язычники верят в обращение времен и весьма рьяно поучают, что настанет-де время, когда всё — как бы это ни было — опять будет таким же. Такого рода мнение они отвергают и не хотят его принимать. Они, как также говорил брамин Падманабха, злее и хуже, чем предыдущие [чарваки], и не только потому, что они привержены этому мнению и не обращают внимания на свой род, а также по той причине, что, как неразумный скот, не делают разницы между отцом и матерью, братом и сестрой, едят у кого угодно, спят с кем угодно и говорят, что они приспали свое собственное, в то время когда лежат с другой женщиной. Брамин Падманабха заверял, что эти безбожные существа получают только и только оттого, что эти люди не спрашивают у людей о добром имени и не ждут никакой иной жизни после этой. Однако они чураются [остерегаются] публично [открыто] исповедовать

свою веру перед предыдущими [т. е. чарваками], ибо опасаются за свою жизнь, так как чрезмерное рвение у других, которые не могут терпеть и переносить столь омерзительное безбожие, легко может привести к посягательству на их жизнь. Также в давние времена многие из них, из этой веры, были лишены жизни» [11, 39—44 (перевод Д. Е. Бертельса)].

В качестве третьего примера следует указать на проявления атеизма в Индии в начале XIX в. Одно из них — философская поэма Бахтавара «Сунесар» [6], находящаяся в известной связи с антианглийскими движениями северо-запада Индии, в частности Джамна-Гангского доаба. В какой-то мере она может рассматриваться как продолжение учения Нагарджуны о шунье («пустоте»), хотя эта категория в дальнейшем претерпела значительную эволюцию и у Бахтавара носит характер некоторой материальной субстанции. Материалистический и атеистический характер самой поэмы несомненен. Другое проявление атеизма в начале XIX в. — достаточно хорошо известное движение среди бенгальской молодежи, начатое Г. В. Дерозио [12, 108—132]. Его просветительские и нигилистические устремления были расценены как атеистические, и на него ополчились как местные ортодоксальные индуистские круги, так и английская администрация. Но дело не только и не столько в судьбе самого Дерозио, как бы трагична она ни была, а в том, что британский колониализм в столкновении нового со старым решительно и сознательно принял сторону старого, отжившего, утверждая и распространяя взгляд на индийскую идеологию как последовательно и искони спиритуалистическую. Такова одна из существенных черт английской политики в Индии в области идеологии, нашедшей свое выражение в известной речи Т. Б. Маколея по поводу просвещения в Индии [7].

Выдающийся труд современного индийского философа самым фактом своего появления ставит целый ряд проблем, важных не только для истории научной и общественной мысли этой страны. Здесь прежде всего встает вопрос об изучении истории развития в Индии естественных наук и техники, что крайне важно для понимания действительного развития производительных сил и необходимо для изучения производственных отно-

шений и способа производства в целом. Такого рода исследования должны носить не только общеиндийский характер, но и проводиться в рамках отдельных регионов и зон с учетом объективных природных и этнических условий.

Американский философ Д. Риепе, посвятивший интересную монографию развитию натурфилософских взглядов в Индии и коснувшийся в ней также и вопросов атеизма, обратил внимание на то, что в Индии после достижения независимости материалистические воззрения «снова начали подымать свое древнее и славное знамя» [10, 248]. Работа Д. Чаттопадхьяи «Индийский атеизм», на наш взгляд, открывает новый этап в этом процессе как по своему содержанию, так и по методологии, ибо является первым марксистским исследованием такого масштаба в данной области.

1. Анонимные атеистические трактаты, М., 1969.
2. Серебряков И. Д., К истории и хронологии индийского материализма, — «Индийская культура и буддизм», М., 1972.
3. Chattopadhyaya D., Indian Atheism, Calcutta, 1969.
4. Conze E., Buddhism, London, 1951.
5. Glasenapp H., Buddhism — a Non-Theistic Religion, London, 1970.
6. Growse F. S., Mathura: a District Memoir, 1883.
7. Macaulay T. B., Minute on Indian Education, — «Speeches by Lord Macaulay with his Minute on Indian Education», Oxford, 1952.
8. Mukherjee H., Vital Material on Indian Thought, — «Mainstream», 5.XII.1970.
9. Poussin L., Buddha, — «Hastings Encyclopedia of Religious and Ethics», vol. II, London, 1910.
10. Riepe D., The Naturalistic Tradition in Indian Thought, Delhi—Varanasi—Patna, 1964.
11. Roger A., Offne Thür zu dem verborgenen Heydenthum: oder wahrhaftige Vorweisung des Lebens und der Sitten (samst der Religion) und dem Gottesdienst der Bramines, auf der Cust Chormandel und deinen bruemliegenden Ländern. Mit kurzen Anmerkungen. Aus dem Niederländischen übersetzt samt Christoph Arnolds, Nürnberg, 1663.
12. Sarkar S., Bengal Renaissance and Other Essays, New Delhi—Ahmadabad—Bombay, 1970.
13. Sastri K. A. N., Development of Religion in South India, Bombay—Calcutta—Madras—New Delhi, 1963.
14. Zeyst H. G. A., Atheism, — «Encyclopedia of Buddhism», vol. II, Fasc. 2, Colombo, 1967.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| Предисловие | 3 |
| <i>А. В. Райков.</i> Индийские национальные революционеры и религия | 5 |
| <i>Л. В. Митрохин.</i> «Мадурайский эксперимент» иезуитов (из истории католического миссионерства в Индии) | 23 |
| <i>В. Д. Козловский.</i> Религиозно-философское учение сикхизма | 56 |
| <i>А. Д. Литман.</i> Отражение религии в мировоззрении общественных деятелей и философских учениях современной Индии | 86 |
| <i>Р. Б. Рыбаков.</i> Основные черты буржуазной реформации индуизма | 125 |
| <i>С. И. Потабенко.</i> Религиозно-мифологические мотивы в искусстве современной Индии | 169 |
| <i>Н. Р. Гусева.</i> Темы вишнуитских мифов в индийском искусстве | 181 |
| <i>И. Д. Серебряков.</i> К вопросу об атеизме в Индии (в связи с выходом в свет работы Д. Чаттопадхьяи «Индийский атеизм») | 198 |

РЕЛИГИИ И АТЕИЗМ В ИНДИИ

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Я. Б. Гейшерик*
Младший редактор *И. В. Бушueva*
Художник *А. Г. Кобрин*
Художественный редактор *Э. Л. Эрман*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *В. А. Захарова*

Сдано в набор 21/II—1973 г. Подписано к печати 17/V—1973 г. А-09139
Формат 84×108^{1/32} Бум. № 1 Печ. л. 6,5 Усл. п. л. 10,92. Уч.-изд. л. 11,2
Тираж 10 000 экз. Изд. № 3209 Зак. № 160 Цена 72 коп.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука», Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4

Цена 72 коп.