

УДК 1(091)(4/9)

Т.Г. Скороходова

ОБРАЩЕНИЕ К «БХАГАВАДГИТЕ» МЫСЛИТЕЛЕЙ БЕНГАЛЬСКОГО РЕНЕССАНСА: МОТИВЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Рассматриваются основные векторы обращения мыслителей Бенгальского Ренессанса XIX – начала XX в. к философской поэме «Бхагавадгита». В ходе творческой интерпретации её идей философы Бенгалии создают новую неортодоксальную традицию её истолкования, расширяют спектр ситуаций обращения к тексту и обосновывают первостепенную значимость активного действия человека с опорой на этические ценности для развития Индии.

Ключевые слова: Бенгальское Возрождение, философская интерпретация «Бхагавадгиты».

Религиозно-философская поэма «Бхагавадгита» в Индии Нового времени стала одним из важнейших священных текстов, к которым апеллировали многие воспитанные в индуистской традиции мыслители и общественные деятели для обоснования своих религиозно-реформаторских, социально-реформаторских и политических идей. Прежде всего, это представители интеллектуального и культурного движения в разных регионах Британской Индии, получившего название Индийского Ренессанса XIX – первой трети XX в. «Тайна Гиты» (1910–1911) Б.Г. Тилака, «Очерки о Гите» (1922) Ауробиндо Гхоша, сборник «Гита Мата» М.К. Ганди – самые известные труды, интерпретирующие «Бхагавадгиту» в соответствии с вызовом современности (modernity) и в контексте размышлений их авторов. Но этим развёрнутым интерпретациям предшествует своеобразное «открытие» «Бхагавадгиты» мыслителями XIX в., прежде всего мыслителями Бенгальского Ренессанса. Оно происходит постепенно, поскольку на первых этапах развития индийской философской мысли Нового времени основным объектом внимания были тексты Вед [1. С. 163–167; 2. С. 74–103; 3].

Интерпретация священного текста как такового бенгальскими реформаторами играла одну из ведущих ролей в векторе переосмысления собственного наследия в ответ на «Вызов вестернизации» (А.Дж. Тойнби), происходившего вместе с восприятием и присвоением достижений мысли и культуры Запада. На этом пути они ломают брахманскую монополию на интерпретацию традиционных текстов и тем самым утверждают право на их адогматическое истолкование, стремясь сделать идеи и смыслы текстов доступными осмыслению каждого образованного индуиста и – шире – индийца. Вместе с тем на их интерпретациях сказывается желание предложить альтернативную трактовку идей и смыслов текста, отличную от трактовок, явленных

в индологических исследованиях британского ориентализма [4].

Общий подход бенгальских мыслителей я бы охарактеризовала как **философский** – благодаря тенденции к широкому обобщению идей и смыслов текста, касающихся всех изменений человеческой и общественной жизни; и **творческий** – благодаря порождению новых смыслов, в которых адекватно отражается изменяющаяся социокультурная реальность.

Ссылки на «Бхагавадгиту» как авторитетный священный текст наряду с Ведами впервые появляются в трудах философа и реформатора, родоначальника Бенгальского Ренессанса Раммохана Рая (1772–1833). Начав свой «крестовый поход против сати» (С.Д. Коллет) – обычая самосожжения индусских вдов высоких каст, – он публикует две «Беседы Защитника и Противника обычая сожжения вдов заживо» (1818, 1820), в которых аргументирует необходимость отказа от ритуальной смерти с помощью ссылок и цитат из законов Ману, Яджнавалкьи, упанишад и «Бхагавадгиты», которая названа «сущностью всех *смрити*, *пуран* и *итихас*» [5. Т. 2. С. 326]. В цитируемых Раммоханом *шлоках* основными идеями оказываются осуждение приверженности «букве Вед», ритуализма и желания воздаяния за жертву; поощрение действия без привязанности к результатам, ведущее к познанию Бога, и результативности незаинтересованного действия в сотериологическом плане [5. Т. 2. С. 327–328, 329, 341–342, 350]. Предписанным «Бхагавадгитой» трудом без стремления к воздаянию Раммохан признаёт аскетическую жизнь вдовы, а сати в этом контексте оказывается обрядом, главной целью которого оказывается стяжание некоей награды из эгоистических соображений. Только глупцы ищут наслаждений и для этого выбирают ритуал; мудрые же выбирают веру, и их задача – отговорить женщин от совершения кремации на погребальном костре мужа. «За чем же тогда вы постоянно вводите в заблуждение

женщин ... чтобы они следовали низким путём, искушая их будущим удовольствием ... и просто поощряете невежество?» – негодует Раммохан [5. Т. 2. С. 340]. В работе «Оправдание стремления к высшему блаженству вне зависимости от брахманских обязанностей» (1820) он обосновывает доступность знания о Боге и высшего блаженства представителю любой касты и ссылается на поэму: «... Любой человек с помощью изучения одной лишь Гиты достигает высшего блаженства» [5. Т. 1. С. 131].

Однако в своей религиозно-реформаторской деятельности, связанной с обоснованием монотеистического характера индуизма, высшим выражением которой стало создание общества «Брахмо самадж» (1828), Раммохан Рай наиболее интенсивно занят интерпретацией упанишад. Можно предположить, что «Бхагавадгита», в которой интегрированы многие их идеи (в том числе мистицизм и антиритуалистский пафос), именно поэтому и не стала для него специальным объектом интерпретации.

Эта позиция Раммохана Рая по отношению к «Бхагавадгите» воспроизводится у мыслителей-брахмоистов. Основной мотив обращения к этому тексту – подтвердить свою идею/мысль или позицию по некоторому вопросу, но не заняться экзегезой текста ради постижения смысла. Пример тому – обращение к поэме религиозного реформатора, главы «Брахмо самаджа» Дебендронатха Тагора (1817–1905). Создавая «Книгу Брахмо Дхармы» и вдохновляясь в первую очередь упанишадами, он при написании раздела о моральных заповедях читал Махабхарату, Гиту и Манусмрити и «отбирал стихи из них, чтобы составить собрание предписаний» [6. С. 83], которым должен следовать истинный почитатель Брахмо (Единого Бога); этические предписания «Бхагавадгиты» пересказаны в книге. Его сын Рабиндранат Тагор (1861–1941) похожим образом обращается к поэме для подтверждения своих идей, развивая философию человека. При этом между обращениями к упанишадам и «Бхагавадгите» пропорция соотношения примерно 50:1. Так, лекции «Садхана» пестрят ссылками на упанишад; из «Гиты» упомянуты совет «работать бескорыстно, без всякой мысли о выгоде», карма-йога как путь, указанный ею для достижения «единения с бесконечной деятельностью, поступаая бескорыстно ради блага» [7. С. 12, 30] и идея действия для проявления природы человека, которое позволяет найти «свободу нашего я»: «Что делается ради любви, делается свободно, как бы трудно ни было. Поэтому работа ради любви есть свобода в действии. Таков смысл учения Гиты о бесконечной работе» [7. С. 38].

Итак, у брахмоистов обращение к «Бхагавадгите» оказывается **инструментальным** по характеру – она служит средством обоснования согласованности реформ и философских идей с индуистской традицией, – тем более что брахмоистам это необходимо из-за того, что их движение и вера в Единого Бога-Творца *не признавались* ортодоксальными индуистами как индуистские¹. А общие векторы религиозной и социально-реформаторской деятельности уже заданы интерпретацией упанишад и сформированными у Раммохана Рая основами неоведантизма. Помимо этого, фактором меньшей и выборочной востребованности «Бхагавадгиты» в «Брахмо самадже» было неполное соответствие поэмы монотеистическому признанию Брахмана как Верховного Сущего. В поэме объединены, по словам Вс. С. Семенцова, «в одну систему прославление в качестве верховного космического принципа, с одной стороны, конкретного божества (Вишну-Кришны) с массой атрибутов, а с другой – абсолютно внемирного, бескачественного *Брахмана*» [8. С. 139]. Ведь хорошо известен протест Раммохана Рая против идолопоклонства и почитания множества богов в индуизме, а также отрицание доктрины об аватарах божества.

Однако представителей течения неоиндуизма – направления в религиозной мысли, целью которого было гуманистическое обоснование ценностей индуизма перед лицом иных религий и социокультурных ценностей – не смущало подобное сочетание двух, казалось бы, логически противоречащих друг другу принципов, равно как и других противоречий. Для этих носителей консервативных тенденций в индийской мысли, исходящих из «этнофильского» (Г.С. Померанц) уважения к традиции, «Бхагавадгита» выступает как её важнейший текст. Отсюда – **функциональное** обращение к ней, происходящее из мотива постижения смысла поэмы в контексте современности. Однако это иная функциональность, нежели в традиционной духовной культуре.

Вс. С. Семенцов, впервые предложивший изучать текст «Бхагавадгиты» с учётом её функции внутри культуры, неотделимой от смысла текста [8. С. 111–142], определил её функцию в традиционной культуре как ритуальную: «Текст, после заучивания (с голоса учителя) наизусть непрерывно рецитировался; такое рецитирование считалось ритуальным актом» [8. С. 147]; продолжением её можно считать и описанную в статье Семенцова функцию трансляции традиционной культуры [9. С. 139]. Но эти функции отходят на дальний план, если не исче-

¹ Этот момент хорошо показан у Р. Тагора в романе «Гора»: ортодоксальные индуисты отождествляют брахмоистов с христианами.

зают в интерпретациях бенгальских неоиндуистских мыслителей, и замещаются другими.

Писатель, учёный и общественный деятель Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838–1894) в поздний период творчества перешёл от социального либерализма к религиозному консерватизму и создал религиозно-философские сочинения «Истинная Дхарма» (1887), «Письма об индуизме» и «Жизнь Кришны», в которых явственно прослеживаются идеи и темы «Бхагавадгиты», не говоря о прямых цитатах и толкованиях. В его трактовке индуизма нет противоречия между безличным и личным Богом: в основе религии – Единый Бог (безличный), но плодотворно только поклонение личному Богу, наделённому атрибутами [10. С. 164–165]. В этом смысле идеалом для Бонкимчондро выступает Кришна, объединивший в себе все качества Бога, телесные и духовные достоинства; человек, объединивший Индию силой знания, объявивший о дхарме и достоинстве прощения, заявивший, что «религия – не в Ведах, но в благосостоянии народа», к тому же Кришна, независимо от того, Бог он или нет, есть «Будда, Иисус Христос, Мухаммад и Рамачандра в одном лице» [10. С. 165–166]. Поэтому хвала Арджуны (Бхг 11.39) совершенно справедлива, как и слова Кришны о его появлении в мире для восстановления *дхармы* (Бхг 4.8). Так «Бхагавадгита» позволяет Бонкимчондро объединить высокий принцип монотеизма, заявленный бенгальскими религиозными реформаторами как суть индуизма, с многообразными формами веры, существующими в реальности. Отсюда возникает функция *объяснения* смысла и содержания индуизма, которую в новых обстоятельствах начинает исполнять «Бхагавадгита». Отсюда и представление индуизма как религии любви: поэма предписывает видеть Бога во всех созданиях (Бхг 6.29–30), поэтому любовь к Богу подразумевает и любовь и к себе, и к людям, и к своей стране, и ко всему миру [10. С. 186].

Помимо этого, Бонкимчондро сохраняет и предшествующее инструментальное обращение к «Бхагавадгите»: трактуя содержание дхармы как «развитие и улучшение человеческих способностей», он говорит о предписанном обуздании чувств для обретения чистоты (Бхг 2.64) – «истинном развитии» [10. С. 161–162, 173].

Религиозный философ и общественный деятель Свами Вивекананда (1863–1902) также не избегает инструментального обращения к «Бхагавадгите». Это можно проследить по выступлениям во Всемирном парламенте религий (1893), где цитаты из поэмы он приводит (и пересказывает, нередко вольно) для подтверждения истинности ка-

ждой религии как своеобразного пути к Богу (Бхг 4.11) и в других случаях, когда ссылается на традицию [11. Т. 1. С. 4]. В этом смысле справедливо замечание Вс.С. Костюченко о том, что, «в сущности, во многом следуя именно «Гите», Вивекананда выдвигает в конце века свою теорию «универсальной религии»» [1. С. 167].

Однако преобладает у Вивекананды функциональное обращение к «Бхагавадгите». Функция *объяснения* присутствует, но это объяснение не только смысла и содержания индуизма, но и разных йог, или путей к постижению Бога (знаменитые лекции «Четыре йогии»), а по сути, разъяснение религиозно-философских положений, выдвинутых самим Вивеканандой, но восходящих к йогам, представленным в «Бхагавадгите», – джняна, карма и бхакти (знание, труд и любовь). Такая функциональность характерна для курса лекций «Джняна-йога». Так, шлоку 7.3 («Из тысяч людей лишь некоторые пробуждаются благодаря идее, что они будут свободны») он поясняет: «Обширные массы человечества довольствуются материальными благами, но есть некоторые пробудившиеся и желающие это преодолеть, которым достаточно этой игры. Они сознательно борются, тогда как остальные делают это неосознанно» [11. Т. 2. С. 259]. Такое объяснение работает на обоснование неоведантизма.

В продолжение предыдущей функции у Вивекананды появляется *аксиологическая* функция «Бхагавадгиты» – обоснование ценностей, которые выводятся им на первый план в религии (прежде всего в индуизме), в философии (неоведанта) и в общественной жизни (!). Так, «Бхагавадгита» даёт «прекрасные уроки долга и любви» [11. Т. 3. С. 50] и, опираясь во многом на её положения о пути любви, Вивекананда развивает свою концепцию бхакти. Другая ценность, которую он выдвигает на первый план, – труд-действие (карма-марга) как путь к Богу, доступный каждому. Это предлагаемый «Бхагавадгитой» труд без привязанности к результату (Бхг 2.47): «Даже самые низкие формы труда не следует презирать. Пусть человек, который не знает ничего лучшего, работает ради эгоистических целей, ради имени и славы, но каждый всегда должен стараться добиться все более и более высоких побуждений и понять их» [11. Т. 1. С. 33]. Отсюда философ выводит формулу «каждый велик на своём месте» и подробно разъясняет её как величие и значимость труда, исполнения своего социального долга каждым человеком [11. Т. 1. С. 36–51]. В непрестанном труде без привязанности Вивекананда видит *главную цель* «Бхагавадгиты», а труд-деятель-

ность – со ссылкой на слова Кришны о вселенской труде (Бхг 3.22–24) [11. Т. 2. С. 1].

Более того, Вивекананда первым предпринимает попытку *интерпретировать* «Бхагавадгиту» в целом в поздний период его жизни. В Калькутте он проводит посвящённые ей занятия (1897), а в Сан-Франциско (1900) читает три лекции «Гита», сохранившиеся в виде расшифровки стенографической записи. Подчеркну, что интерпретации Вивекананды, равно как и вышеперечисленные обращения к «Бхагавадгите», в большинстве своём содержатся в трудах, первоначально ориентированных на *западную* аудиторию, но после этого освоенных индийскими читателями. Благодаря этому «Бхагавадгита» начинает исполнять *просветительскую* функцию, причём не столько в индийской культуре (её смыслы благодаря открытости текста никогда не носили эзотерического характера [1. С. 167]), сколько в культуре мировой, т.е. выступает как концентрированное выражение духовных смыслов индуизма и индийской философии. Хотя «Бхагавадгита» свыше ста лет была известна на Западе [8. С. 131–136], все предшествующие интерпретации не принадлежали людям, воспитанным в индуистской традиции, и были внешними, тогда как внутренние традиционные комментарии, как указал Вс. С. Семенов, составляются в расчёте именно на носителей соответствующей традиции [8. С. 141]. В случае Вивекананды интерпретацию предлагает человек, воспитанный в индуистской традиции, но с ортодоксальной точки зрения не имеющий права (как небрахман) толковать текст, но видящий традицию изнутри и обращающий свои размышления не только к неортодоксально мыслящим соотечественникам, но и к людям, взращённым в иных культурах, к *инверсам*. Эта позиция обусловила экстраординарное положение Вивекананды среди индигенных (в т.ч. будущих) интерпретаторов «Бхагавадгиты», сравнимое только с аналогичным положением Раммохана Рая, который перевёл упанишады на английский язык. И тот, и другой несли весть о богатстве собственной культурной традиции.

В отличие от прежних интерпретаторов, Вивекананда говорит об историческом происхождении «Бхагавадгиты», исторической достоверности личностей Кришны и Арджуны, битвы на Курукшетре. Он приводит разные точки зрения на эти вопросы, но не выносит окончательных вердиктов, так как «нет связи между этими историческими исследованиями и нашей реальной целью – вести к обретению дхармы» [11. Т. 4. С. 105]. В «Мыслях о Гите» Вивекананда говорит о ней как о про-

изведении, в котором сделана попытка примирить конкурировавшие прежде пути йоги, джняны и бхакти и др., установить гармонию между ними и заповедать труд без привязанности [11. Т. 4. С. 106–107].

Вивекананда называет «Бхагавадгиту» комментарием к упанишадям («Библии Индии»), в которых идеи Единого Бога-Творца вселенной и путей выхода из ограничений кармы противостоят жреческому ритуализму и корысти. «...В «Гите» он (Кришна. – Т.С.) примиряет церемонии и философию жрецов и народа» [11. Т. 1. С. 446–451, 455–456] и тем самым открывает двери подлинной религии для всех. Не вдаваясь во все подробности комментариев Вивекананды ко 2–4 главам, обозначу основные идеи, или «уроки», которые, по его мнению, предлагает «Бхагавадгита».

1. За всеми преходящими явлениями мира скрыт Дух: «Вы бесконечны, бессмертны, не рождены. Потому что вы – бесконечный дух, он не позволяет вам быть рабом. ... Восстань! Пробудись! Встань и борись! Умри, если должен, – комментирует Вивекананда ответ Кришны Арджуне (Бхг 2.11–18). Никто не придёт помочь тебе. Ты сам – весь этот мир» [11. Т. 4. С. 461]. В этом первый урок поэмы; из него следует, что человек обязан действовать согласно своему долгу, не заботясь о результате.

2. В отвержении обрядов и привязанности к внешним результатам (Бхг 2.41–45) Вивекананда увидел второй урок поэмы: «Духовность никогда не может быть достигнута, если не будут отброшены все материалистические идеи. <...> Мы отождествляем себя со своими телами. <...> Разве вам не стыдно? Вы – религиозны! Вы – философы! Вы – святы! ... Живой ад, вот что мы есть». Но и аскетизма он также не приемлет: «Идея – в том, чтобы быть естественным, никакого аскетизма. Идите, трудитесь, только ум ваш не должен быть привязан» [11. Т. 1. С. 462–463, 465].

3. Проповедуемый Кришной путь бескорыстного действия (Бхг 3.3–8, 20–29) Вивекананда истолковывает как путь к реализации духа, что и является подлинной религией. Соответственно, и слово дхарма (религиозный долг) (Бхг 3.35) он заменяет словом путь (path), чтобы обосновать необходимость собственного пути для каждого человека и высказать критику «организованных религий», которые «сотни веков делали больше зла, чем добра, потому что они останавливают рост каждого в индивидуальном развитии» [11. Т. 1. С. 474]. И главное зло, происходящее от этих религий, философ видит в порождении ими ненависти к другим, не разделяющим их позиций. По-

этому «лучше умереть, осуществляя собственную естественную религию, чем следовать религии других» [11. Т. 1. С. 474].

4. Последний урок – урок опоры на собственные силы. Не только отдельные люди, но вся страна, погружённая в голод, дикость, лишения и зло, ждут, по мнению Вивекананды, помощи, которая не придёт извне. «Это чудовищная ошибка – ощущать себя беспомощным. Не ищите помощи извне. Мы сами есть наша помощь, и если мы не можем помочь себе сами – никто нам не поможет», – говорит философ и, цитируя «Бхагавадгиту» (Бхг 6.5–6), называет это «последним и величайшим уроком» [11. Т. 1. С. 478].

Все вместе эти уроки «Бхагавадгиты» служат, в конечном итоге, обоснованию активной жизненной позиции индийцев в колониальной ситуации и необходимости духовного возрождения для возрождения социокультурного.

Таким образом, и у брахмоистов, и у индуистов формируются истоки новой, неортодоксальной комментаторской традиции, которая в полной мере реализуется уже в трудах мыслителей XX века. В её основу легло открытие новых возможностей применения «Бхагавадгиты» – для подкрепления собственных философских идей и практических новаций, для объяснения смысла социокультурной традиции, для обретения и актуализации этических ценностей, для распространения знаний об индийской культуре и традиции, а также для общего пробуждения народа Индии. У обеих групп мыслителей, несмотря на различие мотивов обращения, обнаруживаются общие сквозные темы, происходящие из одних и тех же идей поэмы – почитание Единого Сущего и осуждение ритуализма, достоинство труда и непривязанность к результату.

Основы новой неортодоксальной традиции философского истолкования «Бхагавадгиты» стали первым общим результатом обращения к поэме.

Другим результатом стало расширение спектра ситуаций обращения к её тексту: не только для решения духовных и смысложизненных вопросов, но и для выбора линий поведения в социальных, культурных и – в перспективе – политических ситуациях, для опоры на неё как на непреходящую культурную традицию, позволяющую поддерживать культурную самобытность народа. Наконец, третьим результатом в контексте Бенгальского Ренессанса стало обоснование первостепенной значимости активного действия с опорой на этические ценности для человека и его развития, равно как для развития общества и возрождения страны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
2. Скороходова Т.Г. Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (Опыт аналитической биографии). СПб., 2008.
3. Скороходова Т.Г. Упанишады в интерпретации Раммохана Роя и Дебендронатха Тагора // *Asiatica*. Труды по истории и культурам Востока. СПб., 2008. Вып.2.
4. Скороходова Т.Г. Особенности интерпретации традиционного текста мыслителями Бенгальского Возрождения // Шабдапракаша. Зографский сборник I / под ред. Я.В. Василькова и С.В. Пахомова. СПб., 2011.
5. Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.
6. Tagore Devendranath. The Autobiography. Transl. from Original Bengali by Satyendranath Tagore and Indira Devi. Calcutta, 1909.
7. Тагор Рабиндранат. Садхана (Творчество жизни). Самара, 1993.
8. *Бхагавадгита* / пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М., 1999.
9. Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1988.
10. Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & Ed. by S.N. Mukherjee, M. Madder. Calcutta, 1986.
11. Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati – Almora, 1998–2002.