

УДК 1(091)

В.Б. Сокол

БХАГАВАД-ГИТА В СТАНОВЛЕНИИ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Историко-философское сопоставление основных идей древнеиндийской Бхагавад-Гиты с учениями выдающихся русских философов XVIII–XIX вв. приводит автора к интересным выводам о многовековой генетической философской преемственности современной русской ментальности, восходящей к единому транскультурному знанию абсолютных законов мира, выходящего за пределы обусловленности национальными, религиозными и прочими внешними, «телесными» в социально-культурном контексте отождествлениями.

Ключевые слова: универсальное знание, две тенденции гитоведения, ведизм Толстого, «иллюзия контроля» Чаадаева и Параматма, разум Хомякова и буддхи.

Бхагавад-гита на русском языке впервые была издана в 1788 г. в типографии известного русского просветителя Н.И. Новикова спустя всего три года после опубликования ее первого европейского перевода, – факт, свидетельствующий о большом интересе русских мыслителей XVIII в. к индийской культуре, философии и религии. Известно также, что еще до Н.И. Новикова большой интерес к Индии проявлял А.Н. Радищев. Примечательно, что искренний энтузиазм Новикова в изучении и популяризации Гиты вызвал в среде русской интеллигенции многочисленные кривотолки с обвинениями в опасном увлечении неправославными формами духовности, после чего императрица поручила рассмотрение дела предполагаемого еретика московскому митрополиту Платону. В результате продолжительных бесед с обвиняемым митрополит выразил «пожелание, чтобы таких христиан, как Новиков, было больше» [1. С. 69]. Этот реально имевший место исторический эпизод весьма символичен, так как выразительно демонстрирует две сложившиеся точки зрения в отношении русской мысли к ведическому знанию в целом и к Бхагавад-гите в частности. Размежевание возникает в *вопросе о степени приложимости истин Бхагавад-гиты к русскому менталитету и традиционной русской культуре в целом*. В соответствии с первой точкой зрения, Бхагавад-гита – одно из основных священных писаний индуизма, «самая священная часть Махабхараты» [2. С. 34], учение, имеющее «особенную значимость для различных направлений вишнуизма (поскольку собеседник Арджуны отождествляется с Вишну)» [2. С. 35]. Сторонники подобного мнения могут согласиться, что ведическое знание Гиты о природе материи и духа поражает своей метафизической глубиной, способно обогатить внутренний мир любого человека, «до сих пор потрясает воображение читателя» [2. С. 33]. Тем не менее для них

«Махабхарата» – это, прежде всего, «масштабный свод сказок, легенд, преданий, религиозно-философских текстов», отражающий «важнейший этап формирования собственно индуистской мифологии, выросшей на древней ведийской почве» [2. С. 33].

Соответственно, по отношению к человеку русской культуры Бхагавад-гита приобретает значение «чуждого» памятника мировой культуры, вызывающего особое внимание разве что в сфере специфического научного интереса или, в лучшем случае, имеющего пользу для расширения кругозора. Вывод последователей этой точки зрения чаще всего в том, что русский человек должен с осторожностью приближаться к постижению «тайны тайн» Бхагавад-гиты, не погружаясь в нее «слишком», дабы не раствориться в чуждой культуре, не «ассимилировать», не потерять культурную идентичность, навсегда оторвавшись от «корней».

Другая точка зрения связана с отношением к Бхагавад-гите как к универсальному знанию, выходящему за рамки любой социально-культурной обусловленности, в том числе национальной, религиозной и т.д., а потому не терпящему низведения себя до уровня «локального мировосприятия», свойственного тому или иному культурному ландшафту. В соответствии с этим подходом Бхагавад-гита описывает общие законы, присущие природе человека любой культуры во всех ее аспектах и проявлениях, а потому имеет непреходящую ценность для каждого, в том числе и для русского человека. Например, современный российский культуролог П.С. Гуревич считает, что «Кришна в тексте традиционной культуры, то есть в настоящей символической реальности традиционной культуры, существует как человек. Одновременно посредством своей божественной сущности *прирацивает к себе весь мир* (выделено мной. – В.С.)» [3. С. 228]. Гуревич предостерегает

от ошибки современного западного менталитета воспринимать традиционную культуру как «странную, эксцентричную, наивную». Культура в действительности «отражает глубинные процессы бытия, а не сводится к перечню «памятников культуры» и их прочтению» [3. С. 229]. Русский культуролог в итоге делает вывод, прямо противоположный рекомендациям в «осторожности увлечением Бхагавад-гитой», выдвигаемым «защитниками» национальной русской идентичности: «Нас интересует глубокий человеческий смысл, который заключает в себе индуизм. Природно-биологические процессы и человеческие поступки связаны между собой, причем последние имеют регулятивный характер. Традиционная культура вполне обоснованно требует: если вы хотите получить благо, истину, красоту, гармонический порядок, *вы должны следовать* (выделено мной. – В.С.) религиозно-этическим советам. Индийская традиционная культура в своем цивилизованном аспекте дает нам пример этических ограничений, которые вели к сохранению величайшего из всех достижений – духовной культуры» [3. С. 229].

В.В. Меликов также считает, что «текст традиционной культуры «невозможен» и «неуместен» только в сравнении со специфическими коммуникативными тактиками современного (техногенного) общества» [4. С. 279], в русле которых способ прочтения традиционного текста кажется «перемешанным» и вообще не поддается общепринятому истолкованию. На самом же деле «традиционная культура живет по *единому цивилизационно-космическому закону* (выделено мной. – В.С.), согласно которому этическая ценность человеческих поступков эквивалентна ценности природных процессов... Традиционная культура никогда не стремилась идти против естественного порядка вещей, в этом заключалась справедливость ее социальной модели» [4. С. 279].

Некоторые русские культурологи даже утверждают, что «в настоящее время культура Древнего Востока переживает как бы второе рождение. К ней возник большой и устойчивый интерес во всем мире, многие считают, что она станет основой... которая объединит всех людей» [5. С. 229]. В этом смысле Бхагавад-гита предоставляет философскую антропологию общечеловеческой значимости. С высоты глобального разума (*буддхи*) Бхагавад-гиты любой человек получает возможность успешно преодолеть все описанные современной западной социологией и культурологией трудности противоречий инкультурации и аккультурации, и, таким образом, наиболее гармонично вой-

ти в том числе и в родную культуру, став ее достойным преемником, носителем и продолжателем. В этом смысле упомянутый эпизод с Новиковым приобретает символически более насыщенный смысл, задавая достаточно определенный вектор совершенствования русского национального самосознания, – в согласии с пожеланием митрополита Платона «видеть больше истинных христиан, «слишком погружающихся» в популяризацию Бхагавад-Гиты» [1. С. 69].

В истории русской философии вторую позицию воззрения на сущность учения Бхагавад-гиты как на исток всякого феномена культуры сумел разглядеть и наиболее могущественно выразить, конечно же, Лев Николаевич Толстой (1828–1910). В 1907 г. в письме Баба Премананда Бхарати он смело утверждает, что «метафизическая религиозная идея Кришны – вечная и универсальная основа всех истинных философских систем и всех религий» [6. Т. 77. С. 36]. Д.П. Маковицкий в «Яснополянских записках» зафиксировал слова, сказанные Толстым в последний год жизни (12.03.1910): «Если бы не было Кришны, не было бы нашего понятия о Боге» [7]. Многие высказывания Толстого, выражающие его личные философские убеждения напрямую согласуются с текстами Бхагавад-гиты. В завершающем фундаментальном труде «Путь жизни», произведении, по праву считающимся венцом философского гения Толстого, мыслитель делится глубоким метафизическим прозрением о взаимоотношении души и тела: «Человек, если прожил долгий век, то прожил много перемен, – был сначала младенцем, потом дитей, потом взрослым, потом старым. Но как ни переменялся человек, он всегда говорил про себя «я». И этот «я» был и в младенце, и в взрослом, и в старике. Вот это-то непеременимое «я» и есть то, что мы называем душой» [8. С. 20]. Здесь чуть ли не дословно Толстой повторяет слова Гиты, которыми Кришна начинает описание ключевого положения трансцендентной науки о материи и духе, осознание которого позволяет постичь принципиальную разницу души и тела, без чего дальнейшее продвижение в духовном знании невозможно: «Воплотившаяся в теле душа постепенно меняет тело ребенка на тело юноши, а затем на тело старика, и точно так же после смерти она переходит в другое тело. Трезвомыслящего человека такая перемена не смущает» [9. С. 97]. Уже в онтологическом «корне» своего мировоззрения Толстой очень близок к метафизике Кришны. Закономерно поэтому, что в «деталях» своей этики и антропологии русский философ дублирует многие постулаты Гиты, особенно в описании законов

нравственной природы человека¹. Удивительно также чуть ли не совпадение «методологии» философского познания Толстого и гносеологии «откровений» Гиты (тексты 5.16, 9.2, 10.11, 13.8–12). По Толстому, субъект познания, действительно постигающий истинное знание, переживает глубокую трансформацию качеств собственной личности: «С ним делается то же, что с человеком, засветившим свет в темной горнице. Все становится ясно и на душе весело» [8. С. 10]. Аналогично, Кришна не раз приводит образ «света знания» (тексты 5.16, 10.11), которым освещается разум постигающего истину. Процесс познания при этом выражается не в приобретении какой-либо информации, а в изменении качеств человеческой личности («скромность, смирение... Я называю знанием, все прочее – невежество» – 13.8–12.) и в ощущении особого состояния блаженства («су-сукхам» – счастье чрезвычайной силы – 9.2).

Интерес Толстого к ведическим текстам – факт известный, задокументированный обильной живой перепиской русского философа с индийскими мыслителями. Поэтому может показаться, что связь личного мировоззрения Толстого с учением Бхагавад-гиты естественна и очевидна в силу случайного стечения обстоятельств судьбы «ищущего гения», указывая скорее на «частный интерес» независимого «самодостаточного философа», чем на некоторую историческую закономерность. На наш взгляд, серьезная приверженность Толстого Упанишадам и Бхагавад-гите требует более глубокого историко-философского обоснования. Объяснить весьма неординарную судьбу Толстого (с ее прямым выходом на Веды, казалось бы, перешагивающим через всю многовековую традицию русской философской мысли) «случайностью», некоторым «увлечением», «отклонением от общего пути» пусть великого, но все же в редкой степени независимого русского мыслителя, – значит «упростить» историзм живой динамики русской философской мысли. Скорее всего, верно обратное: найденное Толстым прибежище в вечной истине Бхагавад-гиты вовсе не случайное событие, а, напротив, есть демонстрация результата уникального (в сравнении с остальными философскими системами западной культуры) пути развития русской философии, тенденции которого зарождаются намного раньше непосред-

ственной «встречи» русской философской мысли и универсальной метафизики Бхагавад-гиты в творчестве Толстого. Тому подтверждение последующий небольшой исторический обзор предпосылок историко-культурного феномена «встречи», ставшей своего рода преодолением «непреодолимого» барьера Востока и Запада, случившегося именно в русской философии.

Уже у П.Я. Чаадаева (1794–1856) прогремели на всю Россию, «как выстрел, раздавшийся в темную ночь» (А.И. Герцен), слишком космогонические для традиционного русско-национального менталитета «Философические письма». По словам А.И. Тургенева, «вся Москва от мала до велика, от глупца до умного... опрокинулась на Чаадаева» [10. С. 7]. Личным приказом самого Николая I Чаадаев был объявлен сумасшедшим и в течение полутора лет находился под медицинским и полицейским надзором. Что такого «страшного» сказал Чаадаев? По словам известного исследователя творчества Чаадаева М.О. Гершензона, русский мыслитель просто высказал свое суждение о России и ее месте в истории Европы с точки зрения так называемой «внешней силы», составляющей сущность «религиозно-философского догмата» Чаадаева [11].

Действительно, Чаадаев решился резко противопоставить себя интеллектуальной элите России начала XIX в., возведя свой анализ российской культуры на уровень универсальных общечеловеческих законов бытия, с высоты которых Россия может выглядеть еще, говоря мягко, не достигшей высшего философско-нравственного совершенства. Большинство соотечественников (единственный, кто поддержал Петра Яковлевича, был Пушкин, все остальные, даже друзья, его осудили) увидели «пасквиль» на Отечество там, где с беспристрастностью истинного философа и честностью истинного мудреца Чаадаев описал русский менталитет как частное феноменальное проявление действующей на всякого человека (любой культуры, нации и т.д.) непостижимой (ноуменальной) «внешней силы». Второе «Философическое письмо» Чаадаев начинает с утверждения, что отнюдь не все наши мысли и поступки контролируются нашим сознанием и что направляет нас стоящая над нами непонятная сила. «До определенного момента мы, безусловно, действуем сообразно всеобщему закону, в противном случае мы заключали бы в себе самих основу нашего бытия, а это нелепость; но мы действуем именно так, сами не зная почему: движимые невидимой силой, мы можем улавливать ее действие, изучать ее в ее проявлениях, подчас отождествляться с нею, но

¹ Здесь мы отсылаем читателя к замечательной книге Д. Бурбы «Толстой и Индия» ([1]), где автор подробно исследует текстовые параллели трудов Толстого с ведическими литературными произведениями, в том числе с Бхагавад-гитой. Это снимает с нас обязанность приводить длинный список цитат в доказательство вышесказанному.

вывести из всего этого положительный закон нашего духовного бытия – вот это нам недоступно» [10. С. 11]. Чаадаев убежден, что нелепо считать, будто человек является причиной того, как он поступает и, главное, как он оценивает собственные поступки. Это последнее, весьма радикальное для европейской философской антропологии, утверждение прямо согласуется с одним из основополагающих философских положений карма-йоги, объясняемой Кришной в 3-й главе Бхагавад-гиты. «Введенная в заблуждение ложным эго, обусловленная душа считает себя совершающей действия, которые на самом деле совершают три гуны материальной природы» (БГ 3.27) [9. С. 188]. Эту же иллюзию «действующего» и «контролирующего» Кришна еще с большей силой разоблачает в последней главе Гиты: «Верховный Господь, О Арджуна, пребывает в сердце каждого и направляет скитания всех живых существ, которые словно находятся в машине, созданной материальной энергией» (БГ 18.61) [9. С. 766]. Просто поразительны прозрения Чаадаева по поводу природы человеческого разума: «Неверно, что человек рождается в свет с «готовым» разумом, индивидуальный разум зависит от «всеобщего» разума» [10. С. 25]. Учение Бхагавад-гиты иногда называют буддхи-йогой («буддхи» как раз и означает «всеобщий» разум), так как без этого особого разума трансцендентное знание непостижимо. Более того, Кришна заявляет, что Он лично дает этот особый разум тому, кто искренен и бескорыстен в своем поиске Истины (текст 10.10): «Тех, кто постоянно служит Мне с любовью и преданностью, Я наделяю разумом, который помогает им прийти ко Мне» [9. С. 477]. Нет упоминаний, что Чаадаев был знаком с Гитой, но то, что он сказал в следующей цитате, просто поражает своим сходством с древним текстом: «В день создания человека Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, – таково истинное происхождение разума» [10. С. 25]. Нельзя не упомянуть об учении Чаадаева о «мировом сознании», которое прямо перекликается с аспектом Сверхсознания (Параматмы), «пребывающего в сердце каждого живого существа и дающего память, знание и забвение» (БГ 15.15) [9. С. 664]. Объем нашей статьи не позволяет документально обозначить многие и многие параллели философии Чаадаева и учения Бхагавад-гиты. Просто перечислим наиболее значимые: гениальная догадка русского философа о параллелизме

миров, о свободе человека, об источнике божественного энтузиазма и др.

Философия Чаадаева вошла в резкий контраст с общепринятым мировоззрением России, проявившись неожиданно, как «из-под земли» русской философии, без каких-либо предшественников с похожим или хотя бы отдаленно близким мировоззрением. Поэтому она решительно отвергается современниками. Тем не менее ей суждено было сыграть важную роль в сдвиге русской философской мысли к сближению с метафизикой Бхагавад-гиты, что особенно ярко проявилось в философских откровениях А. Хомякова и В. Соловьева, о весьма интересных подробностях которых не позволяю упомянуть опять-таки ограниченные возможности данной статьи.

В целом же мы можем сделать вывод о существовании достаточных оснований для того, чтобы *предположить оценку «ведизма» Толстого как закономерного результата генезиса русской философии в целом. При этом важно констатировать проявившуюся в отечественной мысли тенденцию поиска именно некоего Единого знания, «одной философии для всех культур» (М.К. Мамардашвили), подготовившую в итоге смещение русской философии к позиции осмысления наследия Бхагавад-гиты как абсолютного знания, выходящего за пределы обусловленности национальными, религиозными и прочими внешними, «телесными» в социально-культурном контексте отождествлениями.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурба Д. Толстой и Индия. Прикосновение к сокровенному. СПб.: Фэн шуй центр, 2000. 240 с.
2. Индуизм за 90 минут / сост. Е. Лаврентьева. М.: АСТ, 2006.
3. Гуревич П.С. Культурология. М.: Проект, 2003.
4. Меликов В.В. Введение в текстологию традиционных культур. М., 1999.
5. Столяренко Л.Д., Самыгин С.И., Сущенко Л.Г. Культурология: учеб. пособие. М.: ИКЦ «МарТ», 2006.
6. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.; Л.: Гослитиздат, 1928–1958.
7. Маковицкий Д.П. У Толстого. 1904–1910. Яснополянские записки. «Литературное наследство». М., 1979. Т. 90. Кн. 1–4.
8. Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993.
9. А.Ч. Бхактиведанта Свами. Бхагавад Гита как она есть. М.: ВВТ, 2005.
10. Спирин В. Петр Чаадаев. М.: АСТ, 2006.
11. Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.