

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

DOI: 10.7868/S0869190818020061

ПОНИМАНИЕ БУДДИЗМА В ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ
БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

© 2018

Т. Г. СКОРОХОДОВА

Пензенский государственный университет, г. Пенза, Россия
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6481-2567>
skorokhod71@mail.ru

Резюме: На основе источников по истории мысли в статье описано понимание буддизма мыслителями Бенгальского Возрождения XIX – начала XX в. Понимание буддизма было частью открытия и понимания индийской религиозной традиции через выстраивание в сознании мыслителей диалога с другими религиями, в том числе исламом и христианством. На фоне интенсивного диалога с христианством и исламом обращение бенгальских интеллектуалов к буддизму представляет собой исключение из общих тенденций, так как чем ближе другая религия к интеллектуалу-субъекту понимания, тем меньше он проявляет к ней интерес. Автор интерпретирует отношение бенгальских мыслителей к буддизму как герменевтическую проблему, включающую четыре условных вопроса: о личности Будды, смыслах его вероучения, взаимоотношениях между буддизмом и индуизмом и о роли буддизма в индийской истории. Интерпретации буддизма у Кришномохана Банерджи, Сурендронахта Банерджи, Ромеичондро Дотто, Бонкимчондро Чоттопаддхья, Свами Вивекананды и Рабиндраната Тагора были попытками решить эту проблему. В итоге решения герменевтической проблемы бенгальские интеллектуалы создали свой образ буддизма, вписанный в общее представление о духовной традиции Индии. Общий результат их понимания – включение буддизма в духовную традицию Индии и открытие социального, этического и политического значения этой религии для современной Индии и мира. Положительный образ буддизма, созданный бенгальскими интеллектуалами, рисует его как религию сострадания, милости и любви, а также как одно из духовных посланий Индии миру, значимых для решения современных проблем.

Ключевые слова: Бенгальское Возрождение, понимание Другого, общественная мысль, диалог религий, индуизм, буддизм.

Для цитирования: Скороходова Т.Г. Понимание буддизма в общественной мысли Бенгальского Возрождения. *Восток (Oriens)*. 2018. № 2. С. 71–82. DOI: 10.7868/S0869190818020061.

Благодарность: Исследование поддержано грантом Российского научного фонда “Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов”, проект № 16-18-10427.

BUDDHISM IN SOCIAL THOUGHT OF THE BENGAL RENAISSANCE

TATIANA G. SKOROKHODOVA

Penza State University, Penza, Russia
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6481-2567>
skorokhod71@mail.ru

Abstract: The paper examines the sources on history of the Bengal Renaissance thought dated from the nineteenth–early twentieth century, to understand Buddhism by the Bengal thinkers. The understand-

ing of Buddhism was a part of a discovery and understanding of Indian religious tradition by Bengal thinkers through arranging in their own consciousness a dialogue with others religions, first of all Christianity and Islam. In the dialogue background, Bengal intellectual's appeal to Buddhism is exclusion from the general trends, because the closer the other religion to intellectual-subject of understanding, the less his interest to it. The author interprets Bengal thinkers' relation to Buddhism as the hermeneutical problem. The problem includes conventional questions on Buddha's personality, meanings of his creed, the relations of Buddhism and Hinduism, and the role of Buddhism in Indian history. The interpretations of Buddhism by Krishnamohan Banerjea, Surendranath Banerjea, Romeshchandra Dutt, Bankimchandra Chattopadhyay, Swami Vivekananda and Rabindranath Tagore were the attempts to solve these problems. Bengal intellectuals have created their own general image of Buddhism, inscribed in their general understanding on India. General result of their understanding are the inclusion of Buddhism into intellectual tradition of India and a discovery of social, ethical and political meanings of the religion for Modern India and the world. A positive image of Buddhism created by Bengal thinkers describes it as a religion of compassion, charity, and love, as well as one of spiritual messages if India to the world for a solution of Modern problems.

Keywords: the Bengal Renaissance, understanding of the other, social thought, dialogue of religions, Hinduism, Buddhism.

For citation: Skorokhodova T.G. Buddhism in Social Thought of the Bengal Renaissance. *Vostok (Oriens)*. No. 2. Pp. 71–82. DOI: 10.7868/S0869190818020061.

Acknowledgements: The study is supported by Russian Science Foundation grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project No 16-18-10427.

БУДДИЗМ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ДЛЯ МЫСЛИТЕЛЕЙ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Эпоха национально-культурного ренессанса в наиболее развитой из провинций Британской Индии, Бенгалии, XIX – начала XX в. стала временем интенсивного осмысления собственной религии, традиций, истории, цивилизации, социальности и культуры под влиянием встречи с Западом. В поисках ответа на его вызов всем сферам жизни традиционного общества “творческое меньшинство” (А. Бергсон) Бенгальского Возрождения, с одной стороны, включилось в диалог с Западом, с другой – начало открывать и переосмысливать Индию. В истории эпохи особым фактором развития и направлением, стимулирующим осмысление духовных и социальных проблем общества, стало понимание других религий интеллектуалами-индуистами.

Другие по отношению к индуизму религии условно можно разделить на два вида – другие-дальние и другие-ближние. Осмысление другой-дальней религии христианства стимулировала активность европейских миссионеров, и понимание христианства в бенгальской мысли было императивом, порожденным силой и глубиной общего диалога Индии и Запада. Ислам был дальней религией по происхождению, но в Индии в течение ряда веков присутствовал как другая-ближняя вера, порождающая местные формы духовного синтеза с индуистским мистицизмом. Понимание ислама было для бенгальских интеллектуалов новым открытием Другого в собственном окружении.

В самом индуизме как системе религий, объединенных *дхармой*, время от времени возникали свои другие-ближние религии, выросшие на основе противопоставления их основателями своих вероучений брахманизму – джайнизм и буддизм в древности, сикхизм – в XV в. Другой-ближний буддизм возник на Индийском субконтиненте и стал мировой религией (на что традиционный индуизм никогда не претендовал). Традиционно другие религии встраивались в социокультурное пространство Индии через специфические технологии, применяемые брахманами в случае появления конкурентов. В случае с буддизмом включился механизм “инклюзивизма” (П. Хакер) – поглощения религии с противоречащими брахманистской доктрине вероисповедными основаниями через признание ее частичной правоты. Брахманы увидели в буддизме слишком сильного конкурента – прежде всего из-за посягательств на кастовую систему (хотя Будда не призывал

ее разрушать). Но, поскольку в буддизме, как и в брахманизме, присутствовало ключевое представление о дхарме, оно и стало основанием для постепенного поглощения: Будда был объявлен девятым воплощением (*аватара*) бога Вишну, приходившим в мир, чтобы увести грешников и еретиков с праведного пути, предписанного Ведами (другой вариант – проповедать ненасилие и сострадание). После разрушения в период мусульманского завоевания буддийских монастырей буддизм фактически превратился для Индии в другую-дальнюю веру, и только в XIX в. благодаря деятельности шриланкийского монаха Анагарики Дхармапалы началось его возвращение в Индию.

Выстроенный в сознании интеллектуалов диалог индуизма с другими религиями стал мощным стимулом развития религиозной мысли. По большому счету, мыслители вели триалог (индуизм–ислам–христианство) и даже полилог религий, однако не каждую из них включали в эти виды диалога с достаточной полнотой. Если понимание христианства в полилоге явно доминирует, а понимание ислама – важное, но не столь масштабное по сравнению с первым, то на этом фоне обращение бенгальских интеллектуалов к буддизму представляет собой исключение из общих тенденций, так как чем ближе Другой к интеллектуалу – субъекту понимания, тем меньше он к нему проявляет интерес. Комплекс источников по истории бенгальской общественной мысли свидетельствует, что в них немного трудов, специально посвященных Будде, его учению и философии, а обращение к буддизму в анализе различных тем – даже в иллюстративных целях – довольно редко.

Контекстом понимания буддизма была социокультурная специфика Бенгалии, исторически входившей в ареал распространения этой религии. Здесь в VIII в. правила династии буддистов Палов, большинство населения составляли буддисты, а позиции брахманизма были серьезно поколеблены. После смены династии влияние брахманизма восстановилось, а буддизм с подачи брахманов воспринимался как нечто вписанное в общую религиозную традицию (Будда как девятая *аватара* Вишну). В этом плане для бенгальцев буддизм – не столько другая-ближняя, сколько “почти своя” религия.

Занимаясь осмыслением индуизма в диалоге с другими религиями, религиозные мыслители и представители светской социальной мысли Бенгальского Возрождения так или иначе постигали и интерпретировали буддизм. Являясь исторической оппозицией брахманизму, буддизм предстал перед интеллектуалами в виде некоторой герменевтической проблемы из четырех условных вопросов: 1) о Будде как личности и основателе религии; 2) о смыслах учения Будды; 3) о соотношении буддизма и индуизма; 4) о роли буддизма в истории Индии.

ПЕРВАЯ ПОПЫТКА ПОНИМАНИЯ БУДДИЗМА: КРИШНОМОХАН БАНЕРДЖИ

В первый период Бенгальского Возрождения буддизм практически проигнорирован. Философ и реформатор Раммохан Рой (1772–1833), стоявший у истоков мысли и реформаторской и культурной практики эпохи, интенсивно постигает ислам и христианство, но его труды не подтверждают влияния на него буддизма. Есть данные, что в юности он странствовал по Тибету и вызвал гнев буддийского ламы “своим отрицанием доктрины о том, что живой человек претендует на божественность и является творцом и хранителем мира” [Carpenter, 1875, p. 2]. Ламаизм для Раммохана был, по-видимому, слишком похож на индуское идолопоклонство, которое он критиковал и желал его преодоления, и потому попыток изучить буддизм он не предпринимал. В этом, вероятно, скрыта причина отсутствия интереса к буддизму у лидеров и членов основанного Р. Роем в 1828 г. религиозного общества “Брахмо Самадж”.

Только во второй половине XIX в. у бенгальских интеллектуалов появились оценки личности Будды, его учения и влияния буддизма на религиозность, философию, и культуру Индии. Первая попытка интерпретации буддизма в виде истолкования буддийской философии в сопоставлении с шестью брахманистскими *даршанами* предпринята Кришномоханом Банерджи (1813–1885) – младшим современником Раммохана Роя, учеником поэта-просветителя Г.В.Л. Дерозио, брахманом, принявшим христианство и ставшим священником и теологом. В лекции “Об отношении между индуистской и буддийской системами философии и том свете, который история первой проливает на другую” (1861) Кришномохан подходит к пониманию буддизма как ученый, основываясь на критике источников (санскритских непальских текстов (“Лалитависта-

ры” и др.), сингальских и тибетских легенд) и доктрин, применении исторических методов интерпретации и гипотетико-дедуктивного доказательства связи буддизма с ортодоксальными *даршанами*.

Кришномохан ставит вопрос о происхождении в “брахманическом сознании” и философии идеи о том, что “разумное и активное существование – сущностное зло и что настоящее счастье содержится в состоянии освобождения от тела и сознания, когда невозможно ни думать, ни действовать” [Banerjea, 1982, p. 137]. В этом убеждении единодушны и *ньяя*, и *санкхья*, и *веданта*; последняя идет дальше и провозглашает вселенную призрачной, т.е. *майей*, “тенью без сущности”. Кришномохан убежден, что явления внешнего мира не могут “внушить” такие доктрины, и обращается к истории идеи.

Признаков существования подобных убеждений ни в Ведах (*самхитах*), ни в брахманах Кришномохан не обнаруживает. В гимнах воспето стремление к земному благополучию и чувственному наслаждению, богов просят о ниспослании благ – потомства, скота, земель и т.п. В брахманах появляются этические и ритуальные доктрины, тенденция к отождествлению вселенной с верховным Брахмой, но никто не осуждает мир из-за болезни и смерти, которые в нем есть. Теории нереальности мира (*майявада*) и рассмотрение рождения и земной жизни как зла отсутствуют и в Упанишадах, где появляются трансцендентальные понятия и теории [Banerjea, 1982, p. 150–154]. Кришномохан подчеркивает, что индусский философ не способен дать вразумительного ответа об условиях и происхождении «“любовно лелеемой им доктрины” отрицания материального мира – эта трудность возникает уже в “Бхагавадгите”» [Banerjea, 1982, p. 148–149]. Происхождение идей о мире – юдоли страданий, о майе и о путях спасения – достижения высшего счастья (*felicity*) как прекращения рождений, избавления от тела и сознания (*mind*) связано с именем и учением Будды и последующим появлением буддийской философии.

Будду Кришномохан назвал “великим врачом душ”, предложившим лечение от мучений жизни; именно он открыл прежде неизвестную доктрину о том, что “мир является скоплением сущностных и неискоренимых зол”. После встречи со стариком, больным, умершим и “нищим *брахмачарином*” принц Сиддхартха испытал *стыд* за свою жизнь и молодость, и отсюда, по мысли теолога, появилось отвращение к жизни и миру. Описание жизни Будды служит Кришномохану для выявления “элементов буддийской философии, с которыми – невзирая на разнообразие школ – согласна вся эта община – от Центральной Азии на Севере до крайних границ Китая и Цейлона” [Banerjea, 1982, p. 144, 145].

Базовые философские идеи Будды Кришномохан представляет вполне простыми: “мир есть абсолютное ничто, – просто майя, или иллюзия – мираж, обманчивое явление – тень без субстанции – просто пена или вспышка молнии”. И далее: “На этом учении основаны *три-лакишана*, или три признака – ...*анитья*, *духкха*, *анатма* – или быстротечность, страдание, нереальность” [Banerjea, 1982, p. 146]. Единственный способ избежать всех зол мира – достичь *нирваны*, или *мукти*. Последние категории Кришномохан характеризует как “необходимо негативные”, обозначающие освобождение от чувственного существования, и говорит, что буддисты отстаивают идею непредставимости *нирваны* сознанию и ее решающей роли в спасении [Banerjea, 1982, p. 146]. Здесь становится ясно, что теолог не стремился понять буддизм как вероучение – его интересует только философская как источник ряда категорий брахманических школ. От этого историко-философского понимания Кришномохан пришел к двум обобщениям.

Обобщение первое: поразительное сходство между брахманистскими и буддийскими философскими системами объясняется заимствованием. “Мы находим одно и то же описание зол жизни в обеих – то же осуждение мира и чувственного существования, то же отвращение к переселению души, то же стремление к освобождению от чувственной жизни – и те же невыразимые идеи *нирваны* и *мукти*”. Кришномохан неоднократно повторяет, что “индус – заимствует, а буддист – дает” [Banerjea, 1982, p. 147, 148, 156], и разъясняет, что переход к трансцендентным теориям в брахманизме произошел благодаря распространению буддизма. Буддийские доктрины противостоят учению жреческого сословия, которое, с одной стороны, их не признает, третирует и осуждает, а с другой – присваивает их таким образом, чтобы обратить себе на пользу. Именно после прихода буддизма брахманистская философия активно встраивает их в свои системы; яркий пример тому – философия ведантиста Шанкарачарьи, назвавшего рождение злом, жизнь –

вместилищем сует, старости, болезни, смерти и *авидьи* (незнания), и единственный путь избежать всех зол – *нирвана*, *мукти*, *апаварга*, “состояние высшего счастья”.

Столь же доступным для усвоения брахманизмом было представление о кастах как результате действия в прежних рождениях. По мысли Кришномохана, ошибочно считается, что буддизм имел целью преодолеть кастовую систему, но он “не сказал ничего значительного против касты” [Banerjea, 1982, p. 154], не нанес ей ущерба и даже усилил брахманистскую социальную доктрину. Последующая история брахманизма показывает, что теория переселения душ прекрасно обосновывает превосходство кшатриев и брахманов. Если учесть, что позже интеллектуалы говорили о Будде как проповеднике социального равенства, позиция Кришномохана представляется более взвешенной.

Обобщение второе: буддизм воздействовал на изменение религиозно-социального климата в Индии – после вытеснения за ее пределы он “впоследствии привел к установлению терпимости к *сектам* и школам в сердце индусской системы”, – до этого Кришномохан не обнаруживает в индуизме сект. Именно Будда, по его мнению, подал пример разрыва с традицией Вед, правилами и ритуалами, проповеди учения и создания общины. Первое начинание такого рода было встречено обществом в штыки, но с самого момента изгнания буддистов “общество стало более терпимым” [Banerjea, 1982, p. 157]. Буддийские принципы отвержения касты и дома ради трансцендентной доктрины освобождения души и объединения в общины вокруг учителя лежат в основе любой индийской секты и школы. И всех аскетов и учителей в Индии почитают благодаря буддизму, способствовавшему развитию терпимости.

Понимание буддизма как философии у Кришномохана Банерджи показывает соотечественникам глубокую интеграцию буддийских идей и принципов в индусскую философию и – шире – религиозную жизнь Индии. Буддизм предстает одним из конституирующих принципов, лежащих в основе индуизма, наряду с идеями и принципами Вед и других священных текстов. В этом смысле буддизм – своя-другая философия и религия, свершившая интеллектуальную революцию, но вытесненная усилиями брахманского священства и философов за пределы Индии. Буддизм понят как фактор истории религиозной жизни с далеко идущими теологическими и социальными последствиями – отрицанием мира и изменением отношения к инакомыслию и сектам внутри самого индуизма.

Кришномохан наметил контур образа буддизма – его отрицание мира и главные принципы учения, обращаящие верующего к избавлению от страданий в состоянии *нирваны*. Личность Будды интересна только с позиций его учения, а смыслы учения обозначены лишь в общем контексте выяснения его связи с учением *даршан*. Роль буддизма в истории Индии обозначена кратко, как фактор создания атмосферы толерантности в отношении неортодоксальных вероучителей и школ. Имплицитно у Кришномохана Банерджи просматривается мысль об альтернативе вытеснению буддизма – возможно, он мог стать частью индуизма или преобразовать его, если бы не посягнул на Веды и брахманскую власть.

ОЦЕНКИ РОЛИ БУДДЫ И БУДДИЗМА В ИСТОРИИ ИНДИИ

После этого опыта герменевтики в выступлениях интеллектуалов, обращающихся к анализу истории Индии, появились положительные оценки Будды, его учения и влияния буддизма. Эти мыслители отдалены от религиозной мысли и диалога религий, но их привлекали личность и этико-социальное учение Будды.

В лекции политика и общественного деятеля Сурендронатха Банерджи “Исследование индийской истории” (1876) само появление Будды на свет оценивается очень высоко – как доказательство величия древних индусов в нравственности. “Если бы наша страна не произвела бы на свет никакого другого великого человека, кроме Шакьямуни, думаю, что за него мы были бы удостоены благодарности потомков”, – говорит Сурендронатх. Задача, которую исполнял Будда, – “проповедовать погруженным во мрак народам земли спасительные уроки истины и религии” [Banerjea, 1970, p. 237, 238], распространившейся на огромных пространствах от Камчатки до степей Центральной Азии. Будда назван “апостолом человечности” и “великим индусом”. Самым выдающимся качеством его личности Сурендронатх считает сострадание ко всему живому – “сердце,

полное любви, обнимающей собою не только человека, но и всех живых существ, дышащих и чувствующих – от протоплазмы до человека – венца творения” [Banerjea, 1970, p. 238]. Сочетание любви к человечеству и пламенного патриотизма политик считает ориентиром для соотечественников в современной ситуации. Обращение к личности основателя религии здесь иллюстративное, но примечателен акцент на нравственной стороне учения Будды: любовь и сострадание к живому поданы как великое наследие всей цивилизации, хотя специальной цели понимания буддизма С. Банерджи не ставил; и трактовка его инструментальна – подчинена идее морального и социального возрождения Индии.

В “Истории цивилизации древней Индии”, написанной в просветительских целях экономистом, историком и писателем Ромешчондро Дотто, значительное место отведено личности, доктринам, моральным заповедям Будды, а также священной литературе буддизма и его истории (от царя Магадхи Бимбисары до конца буддийского периода, датированного историком 500 в. н.э.). Работа Р. Дотто основана на систематизации данных текстов санскритских источников, исследованиях британских ориенталистов и первых индийских историков [Dutt, 1893, p. xii], и это, безусловно, сказалось на его изложении. Во введении Дотто охарактеризовал Будду как преемника основателя *санкхьи* Капилы, но основатель буддизма “добавил к холодной логике философии санкхьи объемлющее весь мир сострадание и любовь к человечеству, которые стали его религией и религией третьей части человеческого рода” [Dutt 1893, p. 13]. Р. Дотто представил читателям развернутое описание истории буддийского периода в Индии, а причины упадка связал с усилением роли и увеличением численности священства, ростом собственности монастырей и концентрацией богатств. В сфере духовной “...буддийские церемонии и формы граничили все больше и больше с поклонением Будде как богу и идолопоклонством, – объясняет Р. Дотто. – Многие из этих форм и церемоний, которые были так дороги простому народу, были приспособлены индуизмом того времени, и таким образом, новые формы индуизма утвердились к VI веку христианской эры” [Dutt, 1893, p. 16]. Продолжая линию Кришномохана Банерджи, историк подчеркивал влияние буддизма на индуизм: первый оспорил святость Вед, и пуранический индуизм почитает Веды номинально, освободившись от их влияния.

ТРАКТОВКА БУДДИЗМА В НЕОИНДУИСТСКОЙ МЫСЛИ

Прорыв к пониманию смыслов и личности Будды произошел у мыслителей неиндуизма: буддизм они включили в полилог религий. Предельно положительное отношение неиндуистов к буддизму выражено в формуле, которой назван доклад Вивекананды в Чикаго на Всемирном конгрессе религий 1893 г., – “Буддизм – высшее осуществление индуизма”.

Между “светскими” и последующими религиозными трактовками буддизма есть связующий переход. Он виден в изменении истолкования Будды и буддизма у писателя и общественного деятеля Бонкимчондро Чоттопадххая (1838–1894).

В эссе “Равенство” (“Шаммо”, 1879) Бонкимчондро говорит о буддизме и его основателе как первом из трех “великих и чистых душ”, рожденных, чтобы распространять “великое и благое послание” – “Все люди равны” – вместе с Христом и Ж.-Ж. Руссо. Будда пришел в мир, когда Индия находилась в упадке из-за усиления кастовой дифференциации, основанной на верховенстве брахманов, угнетения шудр и неприкасаемости. Ситуация разрешилась “революцией в религии”: “Когда Индия была больна от преувеличенного расслоения, выведенного из Ведийской Дхармы, он появился и спас Индию” [Chatterpadhyay, 1977, p. 152]. Суть послания Будды о равенстве Бонкимчондро пересказывает лаконично и выразительно:

“Я пришел освободить тебя. Я говорю тебе о сути послания о спасении, а ты исполняй это послание. Все вы равны. Все грешны, но каждый может обрести спасение в добрых деяниях. Кастовые различия ложны. Священство и богослужение – ложно. Веды – ложны, сутры – ложны, земное счастье – ложно. Кто царь, а кто подданный – все это ложь. Истина только дхарма. Откажитесь от ложных стремлений, следуйте истинной дхарме” [Chatterpadhyay, 1977, с. 154–155].

На этой трактовке учения и личности Будды сказывается, несомненно, и увлечение Бонкимчондро европейскими идеями социального равенства, и стойкое внимание к этике, поэтому Будда выглядит религиозным реформатором, дающим истинную трактовку религиозно-этического закона. В этом русле Бонкимчондро оценивает историю буддизма как “период настоящей славы Индии”, взлет культуры, философии, наук и искусств. Вполне светское понимание укладывается в контекст современных Бонкимчондро социально-реформаторских движений.

В одном из очерков 1877 г. Бонкимчондро говорил о неоднозначности последствий учения Будды для Индии – проповедь аскетизма в противовес стяжанию материальных богатств, по мнению писателя, “уводит от истинных целей человеческой жизни и тормотит прогресс” [*Bankim's Hinduism...*, 2011, p. 172]. В контексте размышлений Бонкимчондро об индуизме в 1880-х гг. отношение к буддизму изменилось. Он теперь говорил о нем как об одной из трех мировых религий, безуспешно пытавшейся разрушить индуизм, и “отдельной интегральной религии” [*ibid.*, p. 138, 302]. Буддизм и Будда появляются в трудах писателя с иллюстративными целями, для демонстрации того, что все, что есть хорошего в буддизме, есть и в индуизме. Так, Будда – религиозный идеал для буддистов, но в индуизме таких идеалов больше [*ibid.*, p. 160]. Подобно индуизму, буддизм не является религией откровения, а “установлен на естественном основании” [*ibid.*, p. 179]. Столь же иллюстративно Бонкимчондро и критикует буддизм – “религию без Бога”, результат атеизма, который поколебал веру индусов, и для возрождения *санатана дхармы* (“вечного закона”, т.е. индуизма. – Т.С.) в мир пришел Кришна [*ibid.*, p. 150, 346, 321].

Акцент на социальной стороне учения Будды, а затем на его отдельных религиозных аспектах – без попытки развернутого постижения смыслов – показывает, что Бонкимчондро постигает буддизм поверхностно. Для него это – религия в ряду других-далних религий, выступающих скорее фоном для понимания индуизма, т.е. инструментально.

Развернутое и глубокое вхождение в смыслы буддизма встречается у философа и общественного деятеля Свами Вивекананды (1863–1902) – не без влияния его учителя Рамакришны Парамахамсы. Рамакришна пояснял, что Будда не был ни атеистом, ни религиозным нигилистом: “Он был просто превыше речи и сознания. Знаете ли вы, что такое состояние Будды (Buddhahood)? Это значит осознать истинную природу каждого как *бодхи* – полное пробуждение, выраженное через самоотверженное сострадание” [Nixon, 2011, p. 235]. В том, что Будда поднялся над всеми подходами к единой реальности, Рамакришна видел достоинство его учения, поскольку, по его словам, “наша истинная природа, или полное пробуждение, не выражено в умственных понятиях Сущего или не-сущего” [Nixon, 2011, p. 235]. И Рамакришна, и молодой Вивекананда отождествляли *нирвану* и *нирвикальпа самадхи* – состояние экстаза от созерцания Абсолюта. По-видимому, именно с Рамакришны начинается в неоиндуизме тенденция истолкования буддизма как неотъемлемой части индуизма. Условно эту позицию можно обозначить как “наш буддизм”, и она прекрасно соотносится с ортодоксальным включением Будды в пантеон аватар Вишну.

“Я не буддист, как вы слышали, и все-таки я им являюсь. Если Китай, Япония и Цейлон следуют поучениям Великого Учителя, то Индия почитает его как воплощение Бога на земле” [Vivekananda, 1998, vol. I, p. 21], – так начал свое выступление на Всемирном парламенте религий в Чикаго 1893 г. Свами Вивекананда. От имени индуистов (!) он заявил, что Будду неправильно поняли его ученики, и потому современное отношение между буддизмом и индуизмом похоже на отношение иудаизма и христианства, так как Будда не проповедовал нового и “как Иисус, пришел исполнить, а не нарушить”, но его последователи “не осознали истинного смысла учения”. Приход Будды был “именно исполнением, логическим заключением и логическим развитием религии индусов” [Vivekananda, 1998, vol. I, p. 21]. Вивекананда видел смысл учения Будды в “великодушном обнаружении истин, скрытых в Ведах, и распространении их по всему миру”, и потому он, сочувствуя всем людям, особенно непросвещенным и бедным, проповедовал не на санскрите, а на языке народа и нес им сострадание и веру в Бога. К тому же он “первым в мире сделал практикой миссионерство, более того, он первым придумал саму идею обращения в веру” [Vivekananda, 1998, vol. I, p. 22; vol. III, p. 527].

Причиной того, что в Индии буддизм “умер естественной смертью”, стали действия учеников и последователей Будды – они попытались сокрушить Веда и “отняли у нации

того вечного Бога”, в котором нуждается каждый [Vivekananda, 1998, vol. I, p. 22]. Из-за ухода буддизма за пределы Индии проиграли все: “буддисты не могут обойтись без мозгов и философии брахманов, а брахманы – без сердечности буддистов”, без их реформаторского духа, сочувствия и любви к каждому [Vivekananda, 1998, vol. I, p. 23]. Разобращенность двух религий стала, по мысли Вивекананды, одной из причин упадка Индии: она утратила благородство и гуманизм Будды, столь необходимые ей в настоящее время. Вивекананда наиболее последователен в решении герменевтической проблемы: в его выступлениях и трудах есть ответы на все четыре условных вопроса о буддизме.

Личность Будды как основателя религии понята Вивеканандой в ракурсе, заданном его концепцией великих учителей – “пророков мира, вестников жизни, воплощений Бога”, которые “простирают свою потрясающую силу на общество, а общество делает их тем, что они есть” [Vivekananda, 1998, vol. IV, p. 120]. Вивекананда говорит о своем восприятии Великим Учителем, чьим посланием миру стало отречение от эгоизма: “Этот человек привел в движение высочайшие моральные идеи, которые только могут быть у любой нации. Где бы ни был свод моральных правил – он является лучом света от этого человека” [Vivekananda, 1998, vol. II, p. 143]. Будда – не атеист, не агностик, но самый здравомыслящий философ мира, пророк этики любви и сострадания, достигший состояния бесконечного знания. Иногда Вивекананда называет Будду богочеловеком [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 529; vol. IV, p. 443], что вполне объяснимо буддийским представлением о том, что положение Просветленного выше позиции богов, а также сравнением с другими мировыми религиями, в первую очередь христианством.

Учение Будды Вивекананда понимал в контексте вызова брахманской ортодоксии, кастовой системе и противостояния разделению, в том числе расовому (арии и неарии на Индостане). Ключевыми доктринами философ считал идею братства человечества (каждый имеет право на Бога, религию и свободу), милосердие (существовавшее уже в идее *ахимсы* (ненасилия), но обновленное), игнорирование касты (особенно неприкасаемости), а также отречение от эгоизма [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 525–527; vol. IV, p. 131–132]. Будда не создал в области метафизики “никаких хитросплетений” – напротив, отрицание богов, ангелов, демонов способствовало переключению внимания на мораль и созидание добра ближним. Вместе с богами и жертвоприношениями пало превосходство брахманов в обществе. В этом смысле Вивекананда вывел на первый план социальную (этическую) сторону учения, а о духовной стороне говорил, что “философия веданты – это основание буддизма и всего остального в Индии” [Vivekananda, 1998, vol. V, p. 279].

Вивекананда заявил о своих затруднениях в понимании буддизма – учения и философии – с позиций ведантизма, который “намного более содержателен в мысли и является более возвышенной философией жизни” [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 527]. Во-первых, философ не согласен с отрицанием души человека, равно как и постоянства Абсолюта:

“Он (Будда. – Т.С.) отрицает обоих. Он сказал, что нет доказательства для чего бы то ни было постоянного. Все это – поток изменений, масса мысли в постоянных изменениях – то, что Вы называете сознанием”.

И хотя “индусы никогда не поймут этого”, сам Вивекананда *может понять мотивы, стоящие за этим утверждением*, и “гигантский” мотив, побудивший Будду отрицать душу:

“Учитель говорит, что эгоизм (selfishness) – это великое проклятие этого мира; мы эгоистичны и потому пребываем в проклятии. Не должно быть никаких мотивов для эгоизма... Не имейте никакого Бога, но и никакой души, стойте на собственных ногах и делайте добро ради самого добра – а не ради страха наказания или ухода куда-то” [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 529]. Вивекананда заключает, что ему несимпатична такая метафизика, но он потрясен *моральной силой* идеи: делать добро ради добра, не задавая вопросов, – это уже особый характер человека, который остается от него “для всех эпох”.

Трактовка учения Будды больше как социально-этического, чем метафизического и религиозного у Вивекананды объясняется общим для интеллектуалов Бенгалии мотивом изменить традиционное сознание за счет распространения социального сострадания, ми-

лосердия, преодоления кастовых и общинных установок. Бенгальские интеллектуалы в ходе постижения других религий живо откликались именно на те их аспекты, которые недостаточно глубоко артикулированы в индуизме, касаются социальных и этических измерений жизни и соотносятся с потребностями трансформации традиционного общества в Новое время. Это хорошо прослеживается в восприятии буддизма неоиндустами – метафизика индуизма представляется им более глубокой и величественной, но они с готовностью принимают и понимают этико-социальные смыслы учения и жизни Будды. Недаром Вивекананда говорил, что буддизм в политическом и социальном аспектах более интересен, чем его доктрины и догмы, и поэтому для него самый интересный аспект – воздействие буддизма на Индию [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 512].

Роль буддизма в индийской истории Вивекананда трактует неоднозначно. Его позицию можно описать фразой: “Будда не был буддистом”. С одной стороны, буддийский период философ называет “буддийской революцией”, которая “освободила страдающие миллионы низших классов от насильственной тирании влиятельных высших каст” [Vivekananda, 1998, vol. IV, p. 462]. Благодаря возвышению над властью брахманов царской власти, поддерживавшей буддизм, его принципы стали утверждаться в социальной жизни. Особенно преуспел император Ашока, который развивал институты общественной помощи нуждающимся. “Так буддизм стал великой политической силой в Индии”, и именно с приходом буддизма появился “особый феномен религии, смело начинающей с завоевания мира” – через миссионерскую работу. По сравнению с миссионерами других религий буддисты всегда обрабали в свою веру только с помощью убеждения, а не силой оружия [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 511, 532].

С другой стороны, “вся Индия никогда не была буддийской, и буддизм остался в стороне от индуизма”. Новый подъем индуизма и упадок буддизма в Индии философ объяснял смещением акцентов в его содержании. Община, созданная Буддой и объединившимися вокруг его учения монахами, стала, по мнению Вивекананды, настоящей причиной упадка буддизма. Три аспекта в деятельности общины обусловили его: 1) рассогласованность между великой идеей и практикой ее воплощения (почитание образов Будды и святых и ритуалы), 2) обогащение монастырей – несмотря на проповедь аскетизма и отречения от мира, и угроза того, что раса придет в упадок из-за того, что лучшие ее представители стали монахами [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 534]. 3) социальный аспект: “индийское общество содрогалось от адского танца различных варварских рас, принятых в лоно буддизма благодаря его всеобщему всеобъемлющему духу равенства” [Vivekananda, 1998, vol. IV, p. 462]. Вивекананда имел в виду столкновение “цивилизованного” и “просвещенного” общества с нравами первобытных варваров (не-ариев). Это объяснение странным образом воспроизводит традиционные аргументы брахманов о разделении земель на священные/цивилизованные и нецивилизованные (земли *млеччха* – “варваров”) и о значении варновой структуры. В результате в Индии включились механизмы брахманской реакции, и буддизм – ее “гигантское дитя на протяжении большого периода было поглощено матерью, которая родила его, и сегодня само имя буддизма почти неизвестно по всей Индии” [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 512].

Для Вивекананды огромна роль буддизма в истории Индии: эта религия вернула ей способность сострадания и милосердия, высокую этику, расшатала всевластие ортодоксии и кастовой системы над человеком и снова вернула страну к идее единства и доктринам *адвайта-веданты*, которая “всегда была в Индии”. Именно благодаря буддизму Индия стала такой, какова она есть, а индуизм – тем всеобъемлющим учением, основанным на веданте, – она “учит, что нет иного существования и другой реальной вещи, кроме Бога” [Vivekananda, 1998, vol. III, p. 536]. Для философа *нирвана* буддистов является тем же самым, что и *Брахман* ведантистов, и “вся система буддизма основана на идее возвращения утраченного состояния нирваны” [Vivekananda, 1998, vol. II, p. 194–195].

Герменевтика буддизма у Вивекананды – наиболее глубокая и продуманная попытка проникновения в его метафизический и духовный смысл, хотя он, подобно другим современникам, делал акцент на социальном и этическом измерениях этой религии. Именно Вивекананда считал Будду вестником высших истин, высоко оценивал его учение и называл распространение буддизма духовной революцией. В результате подобного понимания индуизм в интерпретации Вивекананды присваивает и усваивает буддийские смыслы, но и индуизм получается иным: если буддизм – его “высшее осуществление”,

то и индуизм всем лучшим в себе обязан его воздействию, включая ответ философов-ведантистов на порожденный буддизмом духовный кризис. В таком индуизме расшатаны позиции ортодоксии, а личности дана большая духовная свобода.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БУДДИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ РАБИНДРАНАТА ТАГОРА

В творчестве и публицистике писателя и общественного деятеля Рабиндраната Тагора (1861–1941) понимание буддизма вышло в социально-философскую и политическую плоскость. Он заполнил пробел в виде отсутствия интереса к буддизму в Брахмо Самадже, лидером которого был его отец Дебендранатх (1818–1905). Понимание буддизма Тагором глубоко лично и отмечено постоянным соотношением смыслов учения Будды с современностью.

В обращении “Буддадева” (1935) в день рождения вероучителя на собрании Общества Махабодхи Тагор говорил о нем как о “величайшем человеке, когда-либо жившем на земле” и “совершенном человеке”, снискавшем всеобщее почитание не властью или богатством, но тем, что “стремился к совершенству человеческого духа” и этому учил, невзирая на непонимание окружающих и даже учеников [Tagore, 195–, p. 3–4]. Именно в Будде людям открылось истинное человеческое “я”, так как он “принял все человечество в свое сердце”, и благодаря его явлению “была открыта истинная Индия” [Tagore, 195–, p. 5–6]. Ранее Тагор говорил о нем как об исторической личности, принесшей всем – как право человека – спасение от страдания и рабской зависимости от своего “я” [Tagore 195–, p. 22]. Будда не только постиг прошлое, но и смотрел в будущее, и поэтому его личность и учение современны в любую эпоху для всех, кто ищет утешения и спасения.

Тагор трактовал учение Будды с позиций универсализма и собственных религиозно-философских воззрений, где ключевыми категориями являются свобода, любовь и творчество. В универсальном контексте общей истины буддизм является одним из величайших достижений человека, поскольку в нем воплотилась не только духовная мысль древней Индии, но и глубинная суть других великих религий. Тагор убежден, что главное содержание буддизма – положительное, так как ни одна религия “не может ни минуты устоять на основе отрицания. В ней должна быть некоторая великая истина в самом сердце, – позитивная и вечная, ради которой человек может отдать все, что имеет, и остаться радостным” [Tagore, 195–, p. 14, 15]. Буддизм положителен, поскольку, по мысли Тагора, ведет адептов к поиску полного осуществления своих жизней, оставив материальные блага.

Учение Будды для Тагора – развитие практической стороны учения Упанишад в их отношении ко всему в мире с безграничной любовью, без оттенка враждебности. И это означает жизнь и радость в духе Брахмо – Абсолюта, Бога. В то же время принципы буддийской дхармы на глубинном уровне совпадают с дхармой индуизма. Дхарма в буддизме – идеал совершенства, “реальность, которой нужно достичь”, “реальность, мудрость и бесконечность”, что соотносено у Тагора с Брахманом Упанишад – истиной, мудростью и вечностью (*Сатьям, Джнана, Анантам Брахмо*) [Tagore, 195–, p. 15–16]. Поэт видит суть проповеди освобождения у Будды в освобождении от невежества (*авидьи*) и всех действий, порождающих зло в словах, мыслях и поступках, в уничтожении гордости, похоти, злых мыслей ради прощения, любви, милосердия и истины.

В духовно-этическом ключе Тагор истолковал и нирвану, которую и христианские теологи, и индуисты критиковали за “отрицательный” смысл – угасание и небытие. «Освобождение нашей физической природы заключается в достижении здоровья, нашего социального существа – в достижении доброты, а нашего “я” – в достижении любви. Последнее Будда описывает как угасание эгоизма. Это – функция любви, она не ведет к мраку, но к свету», – говорил Тагор [Tagore 1914, p. 83–84]. Он уподоблял любовь свету, который поддерживается благодаря тому, что “я” отдает себя другим, чтобы исполнить свое назначение. Поэтому истинный смысл проповеди Будды в том, что “состояние нирваны... достигается любовью, тогда для нас несомненно, что нирвана есть высшая степень любви” [Tagore 1914, p. 77]. Благодаря этому буддизм в понимании Тагора оказывается религией любви.

Тагор отдавал должное социально-этической стороне буддизма, но мораль – лишь отправной пункт в духовном росте. “Будда проповедовал дисциплину самообладания и

нравственной жизни. Это равняется полному признанию закона. Но узы закона не могут быть целью сами по себе; вполне овладев им, мы приобретем возможность выйти за его пределы” [Tagore, 1914, p. 106]. Милосердие, даяние, уважение к людям, победа над злом и гневом через сострадание и спокойствие – вот вечные этические принципы буддизма, столь необходимые, по мысли Тагора, современному обществу.

Буддизм – религия не просто родная по духу, плоть от плоти индийской культуры, но и глубоко необходимая, по мысли Тагора, всему современному миру. В древности благодаря буддизму “люди из других земель были связаны с нею (Индией. – Т.С.) узами родства, так как через слово Будды Индия приняла всех людей как родных”, были устранены барьеры расы, языка, обычая, культуры, пространства, и послание Индии достигло всех стран [Tagore, 195–, p. 6]. Тагор убежден, что буддизм махаяны, исшедший из положительного содержания учения Будды, сыграл в буддийский период Индии положительную роль: доктрина освобождения “освободила внутренние силы человека от пренебрежения и оскорбления самого себя” [Tagore, 195–, p. 22, 24].

Любовь, сострадание и милосердие Будды как никогда необходимы, по убеждению Тагора, в современном мире, где “жестокая глупость безнравственной расовой дискриминации и касты, притеснений по цвету кожи и крови, взаимная ненависть, более смертоносная, чем взаимное насилие, грубое попрание человечности – на каждом шагу” [Tagore, 195–, p. 7]. Поэтому он придавал учению Будды социально-политический смысл: Разобщенность внутри общества, включающая неприкасаемость и кастовые барьеры, – корень зла. В художественных произведениях Тагор поднимал те же проблемы. В пьесе “Чандалка” на буддийский сюжет неприкасаемая девушка Пракрити возвращает себе человеческое достоинство и свободу, полюбив Ананду – ученика Будды. В стихотворениях поэт говорит о необходимости восстановления смысла учения Будды в мире (“Боробудур”), обличает милитаризм, чьи адепты приходят за благословением в храм Будды (“Поклонение Будде”). Дух мести и насилия, возобладавший в современном Тагору мире, может быть побежден не насилием, но милостью – средством, предложенным Буддой и Христом [Tagore, 195–, p. 9].

“Вселенская” трактовка буддизма у Тагора свободна от установок интеграции буддизма в индуизм у неоиндуистских мыслителей и отчасти синтезирует предшествующие итоги понимания. Он истолковал свою-другую религию как особое ценное достояние духовной жизни, истории и культуры Индии, которое должно быть включено в арсенал этических средств решения острейших проблем Индии и всего мира.

ОБЩИЙ ИТОГ ГЕРМЕНЕВТИКИ: ОБРАЗ БУДДИЗМА В БЕНГАЛЬСКОЙ МЫСЛИ

В ходе решения герменевтической проблемы анализа учения Будды интеллектуалы Бенгальского Возрождения создали для соотечественников и всего мира образ буддизма, вписанный в общее представление о духовной традиции Индии. Это исторически первая мировая религия, основанная великим вероучителем Буддой, испытавшим невыразимый в позитивных категориях религиозный опыт. В его учении помимо собственно религиозного смысла (освобождение от страдания) подчеркнуты этическое (сострадание и любовь) и социальное (идея равенства и терпимости) содержание, благодаря чему буддизм представлен как религия милосердия и любви, оказавшая мощное воздействие на индуизм и его философию, на историю духа, мысли и культуры Индии. Истолкованный бенгальцами как одно из духовных посланий Индии миру, буддизм с его этическими ценностями предоставляет и индийскому обществу свой исторический опыт для решения современных духовных и социальных проблем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Banerjea K. M. On the Relation Between the Hindu and Buddhistic Systems of Philosophy And the Light Which the History of the One Throws on the Other. *Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist* / Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore, 1982. Pp. 131–158.

Banerjea S. The Study of Indian History. *Nationalism in Asia and Africa*. N.Y.: Cleavland, L.: Widenfield, 1970. Pp. 225–244.

- Bankim's Hinduism: An Anthology of Writing by Bankim Chandra Chattopadhyay* / Ed. by Amiya P. Sen. New Delhi: Permanent Black, 2011.
- Carpenter Mary. *The Last Days in England of the Rajah Rammohun Roy*. L.: E.T. Whitfield, 1875.
- Chattopadhyay Bankim Chandra. *Samya (Equality). Renaissance and Reaction in Nineteenth Century Bengal* / Ed. by M. K. Haldar. Calcutta: Minerva, 1977.
- Dutt, Romesh Chunder. *A History of Civilization of Ancient India Based on Sanskrit Literature*. In 2 Vols. Vol. I. L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1893.
- Hixon L. *Meetings with Ramakrishna*. Delhi: Motilal Banarasidass, 2011.
- Tagore, Rabindranath. *Buddhadeva*. Shantiniketan: Basu, 195—.
- Tagore, Rabindranath. *Sadhana: The Realization of Life*. L: Macmillan, 1914.
- Vivekananda, Swami. *Complete Works. Mayavati Memorial Edition*. 12th ed. In 9 vols. Mayavati – Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна – доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, профессор Пензенского государственного университета, Пенза, Россия.	Tatiana G. SKOROKHODOVA – Dr.Sc. (Philosophy), PhD (History), Professor of the Penza State University, Penza, Russia.
--	---