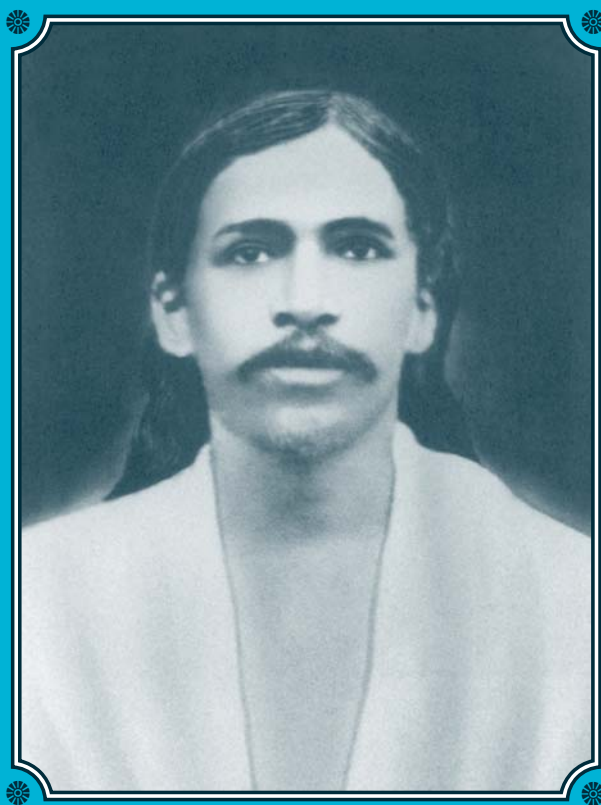


ШРИ АУРОБИНДО



Основы индийской
культуры

.....

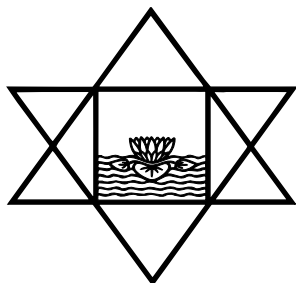
СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

ТОМ 8

.....

Д. И. Антонинелло

ШРИ АУРОБИНДО



Основы индийской культуры



АДИТИ

Санкт-Петербург
1998

Перевод с английского: М. Л. Салганик

Научный редактор: проф. В. С. Костюченко
Примечания: О. В. Мезенцева

ISBN 5-7938-0007-7

Издательство «Адити» осуществляет перевод на русский язык и публикацию трудов Шри Ауробиндо и Матери. Специальным меморандумом Ашрама Шри Ауробиндо от 10 июля 1995 года «Адити» передано исключительное право публикации на русском языке всех книг, когда-либо издававшихся или издающихся в Ашраме.



© Издательство «**АДИТИ**», 1998

ПРЕДИСЛОВИЕ

Очерки, вошедшие в данный сборник, обычно издаются как единая книга под общим названием «Основы индийской культуры», которое, однако, не было дано ей самим Шри Ауробиндо. Сборник под таким названием впервые вышел из печати в 1953 г. в Нью-Йорке.

Предлагаемый сборник очерков публиковался изначально в виде отдельных статей в ежемесячных выпусках журнала «Арья» в период с 1916 по 1921 г. В то время самобытные идеи и непреходящие ценности индийской культуры нередко подвергались нападкам со стороны западной критики, преследовавшей интересы сохранения европейского господства в Азии. В такой ситуации Шри Ауробиндо счел необходимым дать резкий отпор нападкам враждебных критиков, чтобы содействовать восстановлению доверия своих соотечественников к национальным культурным и духовным традициям и к историческому прошлому Индии. В ответ на оскорбительные заявления представителей западного рационализма Шри Ауробиндо утверждает, что духовная Истина, верность которой Индия сохраняла на протяжении многих веков, в конечном счете восторжествует и преобразит всю человеческую жизнь.

В своей книге Шри Ауробиндо раскрывает истинное значение и роль индийской культуры в судьбе народов мира, а также секрет ее удивительной жизнеспособности, предвидя выдающееся место, которое займет Индия в духовной эволюции земли. Шри Ауробиндо подвергает детальному исследованию основные направления развития индийской культуры: искусство и литературу, религию и философию, социально-политическую и общественную сферу. Анализируя причины временного упадка этой великой цивилизации на протяжении последних столетий, Шри Ауробиндо предрекает ее возрождение, провозвестием которого и является вся его жизнь и творчество.



Шри Ауробиндо. Пондичери, 1915—1918 г.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

ШРИ АУРОБИНДО — выдающийся мыслитель, общественный и политический деятель, поэт-провидец, йогин — родился в Калькутте 15 августа 1872 г. в семье доктора Гхоша, происходившего из знатного рода воинов-кшатриев. С семилетнего возраста обучался в Англии — сначала в школе Св. Павла в Лондоне, а затем в Королевском колледже в Кембридже, специализируясь в изучении классической и современной западной литературы. С ранних лет он проявил выдающиеся способности в латыни и греческом, а также в стихосложении.

В 1893 г. в возрасте 21 года Шри Ауробиндо возвращается в Индию. В течение последующих 13 лет он занимает различные посты в администрации города Бароды, преподает английскую и французскую литературу в местном университете, а в 1906 г. переезжает в Калькутту, где становится ректором Национального колледжа. Кроме того, в эти годы он включается в активную политическую борьбу за независимость Индии. Издававшийся им журнал «Банде Матарам» стал могучим голосом освободительного движения, впервые выдвинув идеал полной независимости страны, а также сформулировав конкретные методы его достижения. Одновременно он продолжает свое поэтическое творчество, а также погружается в изучение культурного и духовного наследия Индии, овладевает санскритом и другими ее языками и начинает постигать ее древние священные писания. Осознав подлинное могущество и ценность духовных открытий, давших жизнь всей ее богатейшей многовековой культуре, он в 1904 г. решает ступить на путь йоги, стремясь использовать духовную силу для освобождения своей родины.

В 1908 г. Шри Ауробиндо был арестован по подозрению в организации покушения на одного из чиновников британского колониального правительства и оказался в тюрьме по обвинению, грозившему ему смертной казнью, однако по окончании следствия, длившегося целый год, был полностью оправдан и освобожден.

Этот год стал для него «университетом йоги»: он достиг фундаментальных духовных реализаций и осознал, что его цель не ограничивается освобождением Индии от иноземного господства, но состоит в революционном преобразовании всей природы мироздания, в победе над неведением, ложью, страданием и смертью.

В 1910 г., повинуясь внутреннему голосу, он оставляет «внешнюю» революционную работу и удаляется в Пондичери, французскую

колонию на юге Индии, чтобы продолжить интенсивные занятия йогой. На собственном опыте реализовав высшие духовные достижения прошлого, Шри Ауробиндо смог превзойти их и осознал, что окончательной и закономерной целью духовных поисков является полная трансформация человека, вплоть до физического уровня, и воплощение на земле «жизни божественной». Достижению этой цели он и посвятил себя, разработав для этого свою Интегральную Йогу.

С 1914 по 1921 г. он издает ежемесячное философское обозрение «Арья», где публикует свои главные труды, в которых подробно рассматривает основные сферы человеческого бытия в свете высшего Знания, обретенного в результате практики йоги, раскрывает истинный смысл древних писаний — Вед, Упанишад, Бхагавадгиты, значение и роль индийской культуры, исследует проблемы развития общества, эволюцию поэзии и поэтического творчества.

Шри Ауробиндо оставил физическое тело 5 декабря 1950 г. Его литературное наследие насчитывает 35 томов, среди которых мировоззренческие труды, обширная переписка с учениками, множество стихов, пьес и грандиозная эпическая поэма «Савитри», которую он создавал в течение последних тридцати пяти лет жизни и которая явилась действенным воплощением его многогранного духовного опыта.

В центре уникального мировоззрения Шри Ауробиндо — утверждение о том, что мировая эволюция есть постепенное самопроявление, самообнаружение Божества, скрыто пребывающего в Природе в результате предшествующей инволюции. Поэтапно восходя от камня к растению, от растения к животному и от животного к человеку, эволюция не останавливается на человеке, но, реализуя свою внутреннюю истину, тайную Божественность, устремляется дальше, к созданию более совершенного, «божественного» вида, который будет превосходить человека в гораздо большей мере, чем тот превосходит животное. Человек — лишь переходное ментальное существо, чье призвание — достичь более высокого, «супраментального», уровня сознания, Сознания-Истины, и низвести его в мир, преобразив все свое существо и всю жизнь в непосредственное выражение Истины.

Всю свою жизнь Шри Ауробиндо посвятил утверждению в нашем мире этого супраментального сознания, реализация которого должна привести к созданию на земле мира истины, гармонии и справедливости, предвещенного пророками всех времен и народов.

СОДЕРЖАНИЕ

I.	
	Считать ли Индию цивилизованной страной?1
II.	
	Критик-рационалист об индийской культуре43
III.	
	В защиту индийской культуры
	Религия и духовность125
	Индийское искусство199
	Индийская литература.....256
	Устройство жизни в Индии320
IV.	
	Индийская культура и влияния извне379
	Примечания391

I

**СЧИТАТЬ ЛИ ИНДИЮ
ЦИВИЛИЗОВАННОЙ СТРАНОЙ?**

КНИГУ под таким весьма настораживающим названием опубликовал несколько лет назад сэр Джон Вудрофф¹, видный исследователь тантристской² философии и автор ряда соответствующих трудов, как ответ на экстравагантное *jeu d'esprit*³ Уильяма Арчера⁴. Этот известный театральный критик оставил привычную, естественную для него сферу деятельности ради другой, в которой проявил себя полным невеждой, обрушившись на жизнь и культуру Индии, скопом осудив величайшие достижения ее философии, религии, поэзии, живописи и скульптуры, Упанишады⁵, Махабхарату⁶, Рамаюну⁷, как проявление неслыханного варварства. Многие тогда сочли, что отвечать на критику такого рода все равно, что стрелять из пушки по воробьям (в настоящем случае, скорее, по осам). Сэр Джон Вудрофф, однако, счел невозможным игнорировать даже столь невежественные нападки, ибо усмотрел в них весьма поучительное обобщение, поскольку они, во-первых, основывались не на христианско-миссионерских, а на рационалистических позициях, а во-вторых, были характерными в своем роде и имели общую почву с такого рода аргументами и нападками. Важность книги сэра Джона Вудроффа заключается не столько в отповеди отдельному критику, сколько в том, что в ней с большой остротой и силой ставится вопрос о выживании индийской цивилизации вообще и о неизбежности войны культур.

Вопрос о том, была ли и существует ли сейчас цивилизация в Индии, давно снят с обсуждения, поскольку все, чье мнение заслуживает внимания, признают существование самобытной, единственной в своем роде великой цивилизации. Сэр Джон Вудрофф задался целью раскрыть сущность конфликта между европейской и азиатской культурами и в еще большей степени выявить особый смысл и ценность индийской цивилизации, показать опасность, которая ей угрожает, и катастрофичность ее утраты для всего мира. Он считал сохранение индийской цивилизации чрезвычайно важным для человечества, а угрозу ее исчезновения весьма серьезной. В головокружительном вихре перемен, охвативших человечество в результате нынешнего урагана смут, древняя культура Индии, подвергающаяся в особенности

на материальном уровне давлению со стороны европейского модернизма, преданная равнодушием своих сыновей, может исчезнуть навеки вместе с душой народа, дающей ей жизнь. Книга была настойчивым призывом к осознанию бесценности священного наследия Индии, к осознанию нависшей над ним угрозы и требовала твердости и верности в час испытаний. Приведем вкратце содержание этой книги, прежде чем перейти к обсуждению этой важнейшей темы.

Человек естественным и законным образом стремится к подлинному счастью в этом мире, которое заключается в создании и поддержании состояния гармонии между духом, умом и телом. Культуру следует оценивать в зависимости от того, насколько удачно она сумела подобрать ключ к этой гармонии и выразить ее своими средствами. О цивилизации же следует судить по тому, каким образом взаимодействуют все ее основополагающие принципы, идеи, формы и образ жизни, выражающие эту гармонию, ее ритмы и непрерывность ее поступательного развития. Преследуя эту цель, цивилизация может быть по преимуществу материалистической, как современная европейская культура, в ней может преобладать разум и интеллект, как в древней греко-римской, или духовное начало, как в поныне сохранившейся культуре Индии. Центральной в индийской культуре является концепция Вечного, согласно которой Дух заключен в материю и скрыто присутствует в ней; он эволюционирует на материальном уровне в ходе череды сменяющихся рождений и жизней индивида, двигаясь от низшего к высшему, пока в разумном человеке не достигнет мира понятий и сферы осознанной нравственности, *дхармы*. Это завоевание, эта победа над несознающей себя материей, развивается и совершенствуется, достигая все больших высот, пока все возрастающее проявление саттвической или духовной составляющей разума не позволит индивидуальному ментальному существу в человеке отождествить себя с чистым духовным сознанием за пределами Разума. На этой концепции построена вся система социального устройства Индии, ее философия и религия, обращенные к духовному сознанию и обретению его плодов, ее литература и искусство, устремленные к высшим идеалам, вся ее Дхарма, или закон бытия. Индия признает прогресс, но прогресс духовный и внутренний, в противовес внешнему процессу количественного накопления благ материальной цивилизации. Самобытная ценность индийской культуры как раз в том и заключается, что Индия строит свою жизнь на возвышенных идеалах, на устремленности к ду-

ховному и вечному. При всех несовершенствах человеческого характера приверженность Индии этому высшему идеалу ставит ее народ в исключительное положение по отношению к другим народам мира.

Однако существуют и другие культуры, в основе которых лежат другие принципы, зачастую совершенно противоположные. И по закону противоборства, главному закону жизни материальной вселенной, различающиеся культуры не могут не вступить в конфликт. Потребность экспансии, заложенная самой Природой, побуждает цивилизации к распространению и попутному разрушению и ассимиляции чуждых им элементов других культур. Конфликт, разумеется, не есть последняя или идеальная фаза развития, наступающая при свободном сосуществовании разных культур в обстановке мира и взаимоуважения, когда каждая культура сохраняет свою целостность и осознает себя частью единого мирового процесса. Однако, пока доминирует принцип противоборства, приходится подчиняться действию низшего закона: в разгар битвы гибельно складывать оружие. Культура, которая отказывается от своей живой самобытности, цивилизация, которая пренебрегает активной самозащитой, будут обязательно поглощены другими, и при этом народ, утратив свою душу, погибнет. Каждый народ представляет собой Шакти или силу эволюционирующего в человечестве духа, воплощая в себе определенный принцип. Индия есть Бхарата⁸ Шакти — живая энергия великой духовной идеи, верность которой составляет принцип ее существования. Только благодаря приверженности этой идее индийский народ обрел бессмертие, в этом заключается секрет поразительной устойчивости индийской национальной культуры, ее способности к выживанию и самовозрождению.

В историческом плане принцип противоборства проявился в многовековом конфликте между Азией и Европой. Этот конфликт и взаимопроникающие влияния двух культур имеют материальную, культурную и духовную стороны. Европа не раз пыталась навязать Азии свои материальные и духовные ценности, Азия, в свою очередь, также стремилась покорить, ассимилировать Европу и доминировать над ней. Две великие силы, Восток и Запад, всегда противостояли друг другу, с переменным успехом ведя наступление друг на друга. Азиатские культуры всегда в большей или меньшей степени проявляли тяготение к духовности; Индия в этом отношении является квинтэссенцией азиатской культуры и образа жизни. В европейской средневековой

культуре под влиянием христианства, которое зародилось в Азии, преобладали духовные мотивы; тогда в культурах Востока и Запада прослеживалось значительное сходство, хотя сохранялись и определенные различия. При этом различия в характере и выразительных средствах двух культур наблюдались постоянно. Вот уже несколько веков, как Европа превратилась в материалистическую, хищную, агрессивную цивилизацию, утратив гармонию между внутренним и внешним миром человека, что представляет истинную ценность всякой культуры и является эффективным средством, обеспечивающим истинный прогресс. Европа обрела новых богов в образах материального комфорта, материального прогресса, материальной продуктивности. Современная европейская цивилизация это как раз та самая материалистическая культура, которая вторглась в Азию и обрушилась с яростными нападками на индийский идеал. Верная своим духовным принципам, Индия никогда не участвовала в захватнических войнах Азии против Европы; она всегда использовала другой метод — завоевывала мир своими идеями, как на наших глазах делает это и сегодня. Но сейчас она физически оккупирована Европой, и это завоевание не может быть не связано с попыткой культурного вторжения, свидетелями которого мы являемся. С другой стороны, английское правление позволило Индии сохранить свою самобытность и социальный уклад; оно способствовало пробуждению индийского самосознания, и пока Индия еще не осознавала свою мощь, английское правление ограждало ее от наводнения, которое, в противном случае, затопило бы и уничтожило ее цивилизацию.

Сейчас Индия должна вновь обрести свое лицо, защитить свою культуру от чужеземного влияния и сохранить свою самобытность, столь необходимую ей самой и всему человечеству.

Однако возникает множество вопросов — и главный из них в том, насколько правомерны действия в духе защиты и нападения, не будет ли правильнее руководствоваться духом единства, гармонии, взаимобмена как более соответствующим нашему настроению на этапе формирования нового человека? Разве единая мировая культура не есть перспектива человечества будущего? И как может любая культура, склонная к крайностям духовным и материалистическим, служить прочным основанием для человеческого прогресса и совершенства? Удачное и разумное сочетание духовного и материального было бы лучшим средством к достижению гармонии Духа, Ума и Тела. Возни-

кает также вопрос о том, должны ли сохраняться в своем изначальном виде формы и дух индийской культуры? Автор дает ответы на эти вопросы в предлагаемом им законе постепенности духовного развития человечества, которое должно пройти через три последовательные стадии становления.

Первая — это период конфликта и соперничества, преобладавших в прошлом и все еще сохраняющихся сегодня. Ибо даже при ослаблении наиболее грубых форм проявления физических конфликтов сам по себе конфликт продолжает существовать и акцент переносится на противоборство культур. Вторая — это стадия взаимодействия культур. Третья — и последняя — характеризуется духом жертвенности, когда каждая культура готова идти на жертвы во имя блага других, так как все осознается как составные части единого Бытия. Для большинства еще не наступила даже вторая стадия, а третья относится к туманному будущему. Отдельные единицы достигли наивысших ступеней развития; совершенный саньясин, освобожденный человек, душа, достигшая единства с Духом, воспринимает все сущее как свое «Я», и для него нет нужды ни в самозащите, ни в нападении. В мировосприятии, по которому живет освобожденный человек, противоборству нет места, принцип, которым он руководствуется, это жертвенность и самоотдача. Однако ни один народ такого уровня еще не достиг, а принудительное или невежественное следование закону или принципу, противоречащему истине своего уровня сознания, есть ложь и саморазрушение. Смирение овцы, позволяющей волку загрызть себя, не ведет к духовному росту и развитию. Взаимодействие или единство может прийти в свое время, но оно должно иметь в своей основе свободу разнообразия, но никак не поглощение одной культуры другой или беспорядочное смешение разнородных элементов. Единство не может наступить прежде, чем мир будет готов к нему. Сложить оружие во время боя значит потерпеть поражение, которое не может быть оправдано никакими духовными идеалами.⁹

Духовное и материальное должны находиться в состоянии совершенной гармонии, поскольку дух действует через ум и тело. Но чисто интеллектуальная или обремененная материальностью культура типа той, которую сейчас предпочитает Европа, несет в своем сердце семя смерти, ибо живая цель культуры — это реализация на земле царства Божия. Хотя Индия устремлена к Вечному, как высшему идеалу, в ее собственной культуре и философии есть высокое сочетание вечного

с преходящим, так что ей незачем заимствовать его со стороны, у других культур. Подобным же образом, стремление к сбалансированности ума, тела и духа в гармоничной культуре не менее важно, чем чисто духовные идеалы, потому что форма есть средство самовыражения духа. Из этого следует, что разрушение формы препятствует самовыражению духа или, по меньшей мере, создает помехи. Формы могут и будут меняться, но вновь созданное образование должно нести в себе новые элементы самовыражения или творчества, которые проецируются из внутренней сущности и должны быть органически связаны с духом, а не заимствоваться рабски из чуждой культуры.

Каково же в таком случае положение Индии в этот критический для нее час и насколько правильно утверждение, будто она по-прежнему находится на извечных непоколебимых позициях? Индия уже подверглась сильному влиянию европейской культуры, и опасность ее дальнейшего воздействия отнюдь не миновала; напротив, в ближайшем будущем эта опасность усилится и станет более грозной. Азия опять поднимается на ноги, и этот факт приведет — и уже приводит — к удвоенным усилиям со стороны европейской цивилизации по ее ассимиляции, усилиям естественным и нормальным согласно закону противоборства, поскольку Азия, трансформированная и подчиненная в культурном отношении, опять став фактором в материальном порядке мира, уже не будет представлять для Европы угрозу вторжения азиатского идеала. Здесь мы имеем дело с культурным противоборством, осложненным политическими соображениями. Азия должна в культурном плане стать провинцией Европы, а в политическом — образовать часть европеизированного, если не европейского единства; в противном случае Европа может превратиться в культурную провинцию Азии в новом мировом порядке под сильным влиянием богатых, многочисленных и сильных азиатских народов. Нападки мистера Арчера имеют явную политическую подоплеку. Смысл всей его книги сводится к тому, что мир должен перестраиваться по образу и подобию рационалистической и материалистической европейской цивилизации. По его логике, если Индия останется верна своему культурному наследию, своим духовным стремлениям и будет стараться претворить их в жизнь, такая Индия станет живым отрицанием, уродливым «пятном» в этом прекрасном, светлом, рационалистическом мире. Она или должна целиком европеизироваться, стать полностью рационалистической и материалистической и тем самым заслужить себе свободу,

или же ее придется держать в подчинении, чтобы ею правили те, кто стоит выше нее в культурном отношении; ее население в три сотни миллионов религиозных дикарей-фанатиков должно быть жестко подавлено и вымуштровано благородными и просвещенными христианско-атеистическими европейскими тюремщиками и наставниками. И пусть это не покажется преувеличением, поскольку точно передает суть проблемы. В ответ на наступление со стороны Запада, которое, правда, нельзя считать тотальным, поскольку понимание индийской культуры и уважение к ней сейчас распространилось шире, чем раньше, — Индия действительно пробуждается и защищается, однако без той целеустремленности, ясного видения цели и твердой решимости, что только и может спасти ее. Сегодня опасность близка, и Индия должна сделать выбор — выжить ей или погибнуть, третьего не дано.

Нельзя недооценивать серьезность ситуации; последние высказывания европейских публицистов и государственных деятелей, недавно вышедшие книги и статьи, направленные против Индии и принятые с энтузиазмом на Западе, — все это свидетельствует о реальности угрозы, нависшей над Индией, которая с неизбежностью проистекает из нынешней политической ситуации и тенденций развития культуры в этот критический период решающих перемен. Нет нужды проследивать все взгляды автора, нашедшие отражение в его книге. Я лично не могу полностью разделить его восторгов по поводу средневековой европейской цивилизации. Для меня интерес, придаваемый ей красотой ее художественного наследия, глубокими и искренними духовными устремлениями, омрачается значительной долей невежества и обскурантизма, жестокой нетерпимости, отталкивающей раннетевтонской грубости, злобности и примитивности. Мне кажется, что автор, пожалуй, чересчур суров в осуждении более поздней европейской культуры. Этот по преимуществу экономический тип цивилизации достаточно уродливо проявился во времена утилитарного материализма — и мы совершим серьезную ошибку, если пойдем по пути его копирования; хотя он и был в какой-то степени облагорожен возвышенными идеями, делающими честь европейской культуре. Но даже эти лучшие образы слишком примитивны и несовершенны по своей форме, нуждаются в одухотворении своего содержания, прежде чем могут быть полностью приняты в Индии. Мне также кажется, что автор несколько недооценил силу, стоящую за возрождением Индии. Я имею в виду не внешнюю сторону проявления силы, так как внешние проявления

очень ограничены, но неотвратимость наступления этого возрождения, его скрытую духовную мощь. Вместе с тем он переоценил роль индийцев раболопного типа, способных напыщенно и подобострастно заявлять, что «...европейские институты являются эталоном, к которому стремится Индия». Помимо стремительно убывающего класса, к которому и относится автор, такого рода заявления справедливы лишь в одной чрезвычайно важной сфере — в политической, и надо признать, что именно в этой сфере кроется серьезная потенциальная опасность. Но даже здесь имеются признаки радикальных перемен в настроениях, хотя еще и не принявших отчетливых форм, которым сейчас предстоит соприкоснуться с новым натиском европеизма, вдохновленным воинствующим примитивизмом пролетарской России. Автор не придает большого значения все возрастающему проникновению духовной мысли Индии в Европу и Америку, что является реакцией Индии на европейское вторжение в ее культуру. Именно под этим углом зрения вся проблема видится в другом свете.

Сэр Джон Вудрофф призывает нас к активной самозащите. Но сама по себе защита в условиях современного противоборства может привести только к поражению; раз уж битвы не избежать, то единственно правильная стратегия, которой следует придерживаться, это активное нападение, построенное на сильной, жизнеспособной и мобильной обороне, ибо только нападая можно успешно обороняться. Почему определенный класс индийского общества все еще находится под гипнозом европейской культуры и почему все мы по-прежнему остаемся под влиянием Европы в сфере политики? Потому что у индийцев сложился стереотип сильной, творчески активной и деятельной Европы наряду со слабой, негибкой и малоэффективной позицией Индии. Однако всякий раз, когда индийскому духу удавалось оказывать противодействие, активно нападая и проявляя творческую энергию, европейский блеск сразу же терял свою притягательную силу. Никто сейчас не придает значения религиозному наступлению Европы, поначалу столь активному, потому что творческая сила возрождения индуизма сделала индийскую религию жизнеспособной, продуктивной силой, способной к победному самоутверждению, что наиболее ярко проявилось в двух событиях — в теософском движении¹⁰ и появлении Свами Вивекананды¹¹ в Чикаго. Эти два события продемонстрировали духовные идеалы Индии уже не в обороне, а в наступлении на материалистический менталитет Запада. Вся индийская

культура была сведена к примитивному уровню и перекроена на европейский лад в соответствии с английскими эстетическими представлениями, которые насаждались английской системой образования и воспитания, пока в Бенгалии не возникла своя блестящая самобытная школа живописи,¹² которую как внезапно взошедшую звезду не могли не заметить и в Токио, и в Лондоне, и в Париже. Это важное культурное событие послужило началом эстетической революции, еще продолжающейся сегодня в Индии и неминуемой для ее будущего возрождения. Подобные явления происходят и в других сферах жизни. Даже в политике дух национального возрождения сказался на содержании политической платформы так называемой экстремистской партии в движении *свадешхи*,¹³ которое пыталось преодолеть укоренившееся мнение о невозможности создания в Индии политической системы, отличной от европейской. И если эти попытки не увенчались успехом, то произошло это не из-за слабости самой идеи, а под давлением враждебных сил, а также из-за апатии, все еще ощутимой со времен былого застоя; так или иначе, затраченные усилия не пропали даром и остались как важная веха на пути национального возрождения. Неудавшиеся попытки будут возобновляться снова и снова, как только обстоятельства будут принимать благоприятный оборот. Но пока победа еще не одержана, душа Индии находится под угрозой гибели, поскольку за политической европеизацией последует и социальная, которая приведет страну к культурной и духовной гибели. Чтобы защита была эффективной, наступление должно быть успешным и творчески продуманным.

Но если мы желаем увидеть подлинные очертания этой огромной проблемы, ее необходимо рассмотреть в широком общемировом контексте. Международные отношения сегодня и в ближайшем будущем будут строиться на принципе противоборства, конфликта и состязательности; даже если человечеству повезет и в обозримом будущем прекратятся войны, конфликты останутся и приобретут другие формы. В то же время наиболее заметным явлением современной жизни становится все возрастающая взаимосвязанность человеческого общества, что стало особенно очевидно в послевоенный период. На сегодняшний день человечество сближается на основе научно-технических достижений и вынужденных обстоятельств, но это еще далеко не единство человечества и даже не его преддверие. Но даже нынешние процессы физического сближения должны неизбежно принести свои

плоды как в интеллектуальной, так и в культурной и психологической сфере. Поначалу все это, скорее, приведет к обострению конфликта по многим направлениям, усилит политическое и экономическое противоборство в различных областях и усугубит противостояние культур. Может случиться, что, в конечном счете, произойдет поглощение и разрушение всех цивилизаций какой-то одной культурой агрессивного европейского типа. Какая из европейских культур окажется доминирующей, буржуазно-экономическая, рабоче-материалистическая или рационалистически-интеллектуальная, сейчас трудно сказать, но в настоящее время вероятность такого исхода весьма велика. С другой стороны, упомянутое сближение народов может привести к определенному свободному единению на общей для всех основе. Но идеал полной обособленности народов, каждый из которых развивает свою собственную культуру, прочно отгороженную от чужих идей и культурных форм, едва ли окажется жизнеспособным. В противном случае должен потерпеть поражение всеобщий замысел Природы, готовящий глобальное объединение, что маловероятно, но в принципе возможно. Европа доминирует в мире, поэтому естественно было бы предвидеть развитие мира по западной модели с настолько незначительными различиями, насколько это может быть допущено в рамках европейского единства, сосредоточенного всецело на строго научном развитии и организации материальной жизни. Но эту возможность перечеркивает факт существования Индии.

Сэр Джон Вудрофф цитирует утверждение профессора Лоуэса Дикинсона о том, что противостоят друг другу не столько Азия и Европа, сколько Индия и весь остальной мир. В этом есть своя правда, но культурное противостояние Азии и Европы остается неопровержимым фактом. Духовность не является монополией Индии, духовность есть неотъемлемая часть человеческой природы, сколько бы она ни скрывалась под маской интеллекта или ни пряталась под другими покровами. Но есть разница между духовностью, как движущим мотивом и определяющим фактором равно как внутренней, так и внешней жизни, и духовностью, подавляемой и дозволенной лишь в замаскированном виде и вытесненной на второстепенное место по отношению к интеллекту или господствующему материалистическому сознанию. Первый вариант — это тип древней мудрости, преобладавшей во всех цивилизованных странах от Китая до Перу. Все, кроме Индии, отступились от нее, одни частично, а иные, как Европа, полностью. Или же, как

происходит сейчас в Азии, древняя мудрость оказалась под угрозой забвения во имя распространения цивилизации современного типа — экономической, коммерческой, индустриальной, интеллектуально утилитарной. Одна только Индия, несмотря на утрату былого света и силы, осталась верна духовным идеалам. Одна только Индия продолжает упорно стоять на своем, не в пример Турции, Китаю и Японии, которые, по мнению Запада, переросли эти глупости, иными словами, пошли по пути рационализма и материализма. Одна только Индия, как страна в целом, все еще отказывается расстаться со своим Божеством и преклонить колени перед могучими, ныне властвующими идолами рационализма, коммерции и экономики — преуспевающими железными богами Запада. Они оказали свое воздействие и на Индию, но не покорили ее. Скорее поверхностным умом, нежели более глубоким разумом, она была вынуждена принять многие западные идеи — свободу, равенство, демократию и прочее — и примирить их со своей Ведантической Истиной; но с их западной формой она так и не освоилась и все еще ищет способа придать этим идеям свой индийский характер, который иначе как духовным быть не может. Уже прошло время подражания английским идеям и культуре, но ему на смену пришло новое, еще более опасное время копирования континентальной европейской культуры в целом и в особенности грубого и жестокого характера революционной России. С другой стороны, наблюдается возрождение индуизма, поднимается громадная волна духовного пробуждения. Двойственная эта ситуация может разрешиться только однозначным образом. Либо Индия подвергнется рационализации и индустриализации и перестанет быть Индией, либо она станет лидером новой фазы развития человечества, своим примером и распространением идей поможет новым положительным тенденциям Запада и одухотворит весь мир. Это и есть самый важный и острый вопрос. Воспримет ли Европа духовные устремления Индии, создав на их основе новые, приемлемые для Запада формы, или же европейский рационализм и коммерциализм навсегда положит конец индийскому типу культуры?

В этом случае вопрос заключается не в том, является ли Индия цивилизованной страной, а в том — что будет лидировать в человеческой культуре и определять пути ее развития: высокие духовные идеалы или же староевропейский интеллектуализм и новоевропейский материализм? Будет ли гармония духа, разума и тела опираться на грубые

законы нашей физической природы, облагороженной разумом или в лучшем случае слабыми духовными отблесками, или же сила духа возьмет верх, подчинив себе интеллект и тело и заставив их стремиться к высшей гармонии, к победоносному, вечно совершенному равновесию? Индия должна защищать себя путем преобразования своих культурных форм, чтобы придать им большую силу и совершенство выражения ее древних идеалов. Наступление Индии должно победоносно распространяться расширяющимися кругами света по всему миру, который в далекие времена этим светом обладал или, по крайней мере, озарялся его отблесками. Надо смириться с конфликтностью ситуации, пока будет продолжаться наступление друг на друга противостоящих культур. Но поскольку по сути это будет поддержкой всему лучшему, что порождается передовой западной мыслью, то это приведет к начальному этапу объединения на более высоком уровне и подготовке к единству.

ВОПРОС о цивилизованности Индии, если рассматривать его в таком, более масштабном, контексте, утрачивает узкий смысл, перерастая в глобальную проблему. Действительно ли грядущая культура человечества будет целиком основываться на разуме и науке? Является ли всемирный прогресс плодом последовательного труда коллективного разума, разума, состоящего из постоянно меняющейся совокупности смертных умов, вышедшего из тьмы бессознательной материальной вселенной и блуждающего среди трудностей и проблем бытия в поисках ясного света и надежной опоры? И состоит ли процесс цивилизации в попытке человека найти эти свет и опору в рационализированном знании и рационализированном образе жизни? В таком случае подлинной наукой может считаться лишь упорядоченное познание явлений, сил, возможностей физической Природы и психологии человека, как ментального и физического существа, а подлинным искусством бытия — лишь упорядоченное использование этого знания в целях роста продуктивности и благополучия социальной жизни, которые сделают краткое существование человека более плодотворным, более приемлемым, более комфортным, более счастливым, более упорядоченным и откроют больше возможностей для радостей ума, жизни и тела. Вся наша философия, вся наша религия — если религия к тому времени не устареет и не будет отвергнута — вся наша наука, мысль, искусство, все наши общественные структуры, органы власти и иные институты — должны будут опираться на такую идею бытия, служа только ее целям и устремлениям. Это и есть формула, которую приняла европейская цивилизация и которую она все еще пытается тем или иным образом претворить в жизнь. Это формула разумно механизированной цивилизации, поддерживающей рационалистическую и утилитарную культуру.

Или все же истина нашего бытия — это истина Души, воплощенной в Природе, стремящейся познать себя, найти себя, расширить свое сознание, чтобы возвыситься до более великого бытия, чтобы прогрессировать в духе и восходить к всеобъемлющему свету самопознания, к некоему божественному самосовершенству? И, быть может, религия,

философия, наука, мысль, искусство, общество, сама жизнь, наконец, — есть лишь средства для этого роста, инструменты духа, предназначенные для служения ему, — и именно это восхождение должно быть смыслом их бытия или, по меньшей мере, их главной целью? Такой взгляд на жизнь еще вчера отстаивала Индия, утверждая, что она обладает знанием, дающим ей право на такой взгляд; она продолжает и ныне отстаивать его со всей настойчивостью и силой, доступными ей. Это формула одухотворенной цивилизации, устремленной к высшей культуре, культуре души, через самосовершенствование, но также и через выход за пределы разума, жизни и плоти.

В таком случае на передний план выходит следующая проблема: связаны ли надежды человечества с рациональной и разумно механизированной цивилизацией или же с духовной, интуитивной, религиозной цивилизацией и культурой? Когда критик-рационалист отказывает Индии в цивилизованности, когда он объявляет Упанишады, Веданту, буддизм, индуизм, искусство и поэзию древней Индии порождением отсталости и варварства, бесполезной игрой упорствующего в невежестве ума, то на самом деле он просто утверждает, будто цивилизация синонимична и идентична культу и практике материалистического разума, а все, что находится ниже или выше этого стандарта, не заслуживает права именоваться цивилизацией. Чересчур метафизическая философия, чересчур религиозная религия — если не вся философия и не вся религия вообще, — любая чересчур идеалистическая мысль и любая мистическая мысль или область творчества, всякое оккультное знание, любой поиск, превосходящий пределы умственной сферы, которая ограничена исследованием физической вселенной, — воспринимаются как нечто эксцентричное, заумное, причудливое и иррациональное; все, что отзывается ощущению Бесконечного, что увлечено мечтой о Вечном, любое общество, основывающееся на таких идеалах, а не только на здоровой рассудительности и погоне за материальным достатком и его плодами, — все это не продукты цивилизации, но порождение искусно замаскированного невежества и варварства. Однако этот тезис явно не выдерживает критики, поскольку при таком подходе большая часть великого прошлого человечества должна быть осуждена как порождение варварства. Осуждения не избежит даже культура древней Греции; а в конечном итоге окажется, что даже мысль и искусство самой современной европейской цивилизации во многом подпадают под эту оценку и должны быть преданы анафеме

как, по меньшей мере, несущие на себе печать варварства. Дабы избежать преувеличений и абсурда, мы не имеем права так ограничивать мир и обеднять значение прежних свершений человечества. Древняя индийская цивилизация была порождением великой культуры и должна быть признана в качестве таковой совершенно так же, как греко-римская, христианская, мусульманская или европейская цивилизация эпохи позднего Ренессанса.

Тем не менее, самый главный вопрос остается открытым — наш диспут лишь высветил его подлинную сущность. Более умеренный и проникательный критик-рационалист признал бы ценность прошлых свершений Индии. Он не заклеил бы как порождение варварства буддизм и веданту, общеиндийское искусство и философию, ее социальные концепции, но заявил бы при этом, что они отжили свое и больше не нужны миру. Залогом будущего являются европейский модернизм, мощь науки и нынешний великий прогресс человечества, основанный не на умозрительных построениях и игре воображения, но на выверенных и реальных научных истинах, на трудолюбиво преумножаемых богатствах надежной и выдержавшей испытания научной организации. Индия же, верная своим идеалам, напротив, утверждала бы, что и разум, и наука, и все, что из них вытекает, есть лишь плод человеческих усилий, но истина превосходит их пределы. Тайну нашего окончательного совершенства следует искать в сокровенных глубинах нашего существа, в сути вещей и самой Природы; истина кроется в духовном самопознании и самосовершенствовании и в созидании жизни на основе этого самопознания.

Поставив вопрос в таком ключе, мы сразу же заметим, что разрыв между Востоком и Западом, Индией и Европой уже не кажется столь глубоким и непреодолимым, как тридцать-сорок лет назад. Глубинное различие сохраняется, жизнь Запада по-прежнему преимущественно подчинена рационалистической идее и материалистическим заботам. Однако на вершинах мысли уже происходят перемены огромной важности, и они — через искусство, поэзию и музыку, через литературу — постепенно распространяются вниз, к подножию. Постигание более глубоких реалий, обращение к забытым поискам, стремление к еще не испытанному опыту высшего порядка, приятие идей, долго остававшихся чуждыми менталитету Запада, — все это наблюдается повсеместно. Способствуя этому процессу — и в свою очередь усиливаясь за счет него — происходит широкое распространение индийской и вообще

восточной мысли; повсюду можно встретить свидетельства того, что человечество начинает осознавать подлинную ценность и величие древнего духовного идеала и его превосходство над современным материалистическим мировоззрением. Проникновение этих идей в Европу началось вскоре после соприкосновения ее с Востоком, и здесь важную роль сыграла оккупация Индии Британией. На первых порах это было незначительное, поверхностное воздействие, не более чем интеллектуальное, затронувшее лишь немногие просвещенные умы. Академический интерес и увлечение ученых и мыслителей ведантой,¹⁴ санхьей,¹⁵ буддизмом, восхищение тонкостью и богатством индийского философского идеализма, влияние Упанишад и Гиты¹⁶ на такие великие умы, как Шопенгауэр или Эмерсон, как и на ряд менее значительных мыслителей — это были лишь первые ручейки, которым вскоре предстояло превратиться в бурный поток. Нельзя говорить о том, что это влияние распространилось широко; даже тот незначительный положительный эффект, который вызвало это взаимодействие культур, оказался нивелирован, а кое в чем и вовсе сведен на нет, могучим приливом научного материализма, затопившего интеллект Европы к концу девятнадцатого века.

Однако ныне возникли иные движения, которые победоносно утверждают себя в мысли и жизни современного западного общества. Философская мысль стремительно покинула позиции рационалистического материализма с его абсолютными, конечными истинами-догматами. С одной стороны, поиск более широкого видения и осмысления вселенной привел к тому, что во многих умах неприметно, но прочно, хотя подчас и в причудливых обличьях, укоренился индийский монизм. С другой стороны, появились новые философские направления — не то, чтобы действительно духовные, скорее виталистические и прагматические, но в силу большей своей субъективности более близкие индийскому мировоззрению. Начали рушиться прежние границы научного поиска, возрос интерес к различным формам исследования психики и новым открытиям в области физиологии, даже к психизму и оккультизму; и этот интерес продолжал расти даже вопреки анафеме, провозглашенной ортодоксальной религией и ортодоксальной наукой. Влияние теософии с ее широким сопряжением древних и современных воззрений, с ее тяготением к древнему духовному и интуитивному знанию, ощущалось повсеместно, далеко превосходя круг признанных ее сторонников. Несмотря на злословие

и насмешки в адрес теософского движения, оно сыграло важную роль в распространении идей кармы, переселения душ, возможности существования на иных планах бытия, эволюции воплощенной в тело души к духу через интеллект и интуицию — то есть идей, которые в случае приятия их человеком должны полностью изменить его отношение к жизни. Сама Наука постоянно приходит к выводам, лишь подтверждающим в плоскости физического мировоззрения и на присущем физическому миру языке те истины, которые древняя Индия уже утвердила с позиций духовного знания и на языке Вед¹⁷ и веданты. Каждый новый шаг науки ведет — непосредственно или косвенно — к сближению подходов Востока и Запада и тем самым способствует лучшему пониманию мысли и идеалов Индии.

В некоторых аспектах мировоззрения произошли разительные перемены, и похоже, что этот процесс продолжает развиваться. Сэр Джон Вудрофф цитирует христианского миссионера, «пораженного тем, до какой степени индусский пантеизм начал проникать в религиозные концепции Германии, Америки и даже Англии» и считающего, что его суммарное влияние на общественное сознание представляет неотвратимую угрозу для следующего поколения. Другой цитируемый им автор заходит так далеко, что увязывает все главнейшие идеи европейской философии с древними концепциями брахманов и утверждает, что Восток предвосхитил все современные решения вечных философских проблем. Известный французский психолог недавно говорил приезжему индийцу, что Индия давно наметила главные линии, установила основные положения и общую концепцию настоящей психологии, так что Европе теперь остается только добавлять уточненные детали и подтверждать научными методами уже открытые истины. Высказывания такого рода лучше всего указывают направление и характер продолжающихся перемен.

Перемены дают о себе знать не только в области философии и высокой мысли. Европейское искусство в некоторых своих направлениях ушло достаточно далеко от своих прежних постулатов; в нем развивается новое видение, оно по-своему открывает темы, почитавшиеся прежде только на Востоке. Восточное искусство, в том числе прикладное, получило широкое признание на Западе и оказывает заметное, пусть и косвенное, влияние на западную культуру. Поэзия начинает робко искать новый язык самовыражения — заметим, что всемирная слава Тагора¹⁸ была бы немыслима лет тридцать назад — теперь же

часто видишь стихи даже не очень значительных поэтов, полные мысли и выразительности, которые раньше могли встретиться только у индусских, буддистских или суфийских поэтов.¹⁹ Уже можно говорить о подобных явлениях в литературе в целом. Все больше и больше искаателей истины рассматривают Индию как свою духовную родину или считают, что обязаны ей многими своими прозрениями — или уж по меньшей мере воздают должное ее свету и испытывают на себе ее влияние. Если эта тенденция будет усиливаться — а движение вспять маловероятно, — то между Востоком и Западом, разделенными ныне глубокой духовной и интеллектуальной пропастью, будет по меньшей мере переброшен надежный мост, в результате чего культура и идеалы Индии упрочат свои позиции в мире.

Но в таком случае, если существует хотя бы относительное взаимопонимание, позволительно спросить: зачем «агрессивно» защищать индийскую культуру, зачем вообще защищать ее, если мы видим, что сегодня противоположные подходы двух культур сближаются? И в самом деле, есть ли надобность стараться и в будущем сохранить уникальность индийской цивилизации? Двигаясь навстречу друг другу, Восток и Запад однажды встретятся, и в жизни объединенного человечества будет заложена основа общей всемирной культуры. Все прежние и существующие формы, системы, вариации сольются и найдут свое выражение в этой новой амальгаме. Однако на деле эта проблема не имеет столь легких решений, она не столь гармонически проста. Ведь даже если предположить, что объединенная всемирная культура не будет испытывать духовной потребности и жизненной необходимости в сильном и ярком многообразии, все равно мы еще очень и очень далеки от такого единения. Стремление к самопознанию и духовности, которое демонстрирует современная передовая мысль, затронуло лишь немногих и лишь весьма поверхностно окрасило собой европейский образ мышления в целом. Более того, речь идет всего только о направлении мыслей, а великие жизненные мотивации Европы остаются непоколебленными. Усиление позиций идеализма выразилось в возникновении новых межличностных отношений, но оно пока еще не избавило общество от бремени материалистического прошлого и даже не облегчило это бремя. Все человечество, включая и Индию, переживает ныне критический момент своего развития, направляясь под давлением обстоятельств к напряженному и мучительному периоду стремительных преобразований. Опасность состоит в том, что власть

доминирующих европейских идей и мотиваций, соблазны сиюминутных политических нужд, стремительность неотвратимых перемен могут не оставить нам времени для вызревания здравых мыслей и духовного осмысления ситуации; древняя культурная и социальная система Индии может не вынести перегрузок, древняя цивилизация может рухнуть прежде, чем Индия успеет сформировать новую ментальную позицию и взгляд на мир или же отвергнуть, переплавить, видоизменить те формы бытия, которые не отвечают более ее национальным потребностям, создать новые характерные силы и фигуры, найти прочную основу для быстрой эволюции в соответствии с собственным духом и идеалами. В этом случае из хаоса может появиться рационализированная, «вестернизированная» Индия — темнокожее подобие Европы, — сохраняющая лишь отдельные элементы своего прошлого, чтобы модифицировать их, но уже не для того, чтобы основывать на них всю свою жизнь. При этом такая новая Индия, как и все прочие страны, приняла бы модель западного модернизма, и древняя Индия прекратила бы существование.

Кое-кто не увидел бы в этом никакой беды, скорее отнесся бы к такому повороту событий как к счастливому стечению обстоятельств. Эти люди расценили бы отказ Индии от своей духовной обособленности и уникальности и проведение в ней давно требовавшихся интеллектуальных и нравственных реформ как признак того, что страна наконец готова присоединиться к сообществу современных народов. А поскольку новое мировое сообщество будет обладать все возрастающим духовным и мировоззренческим потенциалом и культура сообщества, возможно, впитает в себя многое из индийской религиозной и философской мысли, то исчезновение ее древнего духа и личностного самовыражения не обязательно будет безвозвратной потерей. Древняя Индия разделит судьбу древней Греции, оставив свой след в новой и куда более прогрессивной жизни человечества. Но растворение греко-римской культуры в более позднем европейском мире — хотя многие элементы прошлого продолжают жить и сейчас в этой более масштабной и усложненной цивилизации — сопровождалось утратой многих из ее выдающихся ценностей. Был утрачен высокий и ясный интеллектуальный порядок греческой культуры, утрачен, что еще более пагубно, присущий ей древний культ красоты, и даже сейчас, через столько веков, человечеству так и не удалось восстановить по-настоящему ее утраченный дух. В результате исчезновения самобытной

индийской цивилизации сокровищница мира оскудеет в значительно большей степени, ибо различие между ее идеалом и идеалом европейского модернизма еще глубже, ибо дух Индии воистину уникален, а грандиозное наследие ее древней мудрости — тысячи прекрасных строк, выражающих великий внутренний опыт — заключает в себе столь многоплановую истину и столь динамичный порядок, что только Индия в силах сберечь его.

Обычная тенденция западного ума состоит в том, чтобы жить снизу вверх и снаружи внутрь. При этом он прочно опирается на витальную и материальную природу, к высшим же силам обращается разве что за помощью в модификации и отчасти возвышении природной земной жизни. Внутренний мир формируется и направляется внешними силами. Напротив, постоянной целью Индии было отыскание основы жизни в высшей духовной истине, чтобы жить изнутри, из духа наружу, чтобы выйти за пределы нынешнего существования разума, жизни и тела, чтобы изнутри управлять внешней Природой. Как говорили ведические мудрецы, «Их божественная основа была свьше, даже когда они пребывали внизу, дабы лучи ее воссияли глубоко внутри нас» — *ничинах стхур упари будхна ешам, асме антар нихитах кетавах сийух*.²⁰ Это различие — не второстепенный нюанс, оно имеет огромное и глубокое значение. Мы можем судить, как Европа воспринимает те или иные духовные веяния, по ее отношению к христианству и его внутреннему закону, который она в действительности так никогда и не приняла в качестве закона своей жизни. Закон был признан, но только в качестве идеала и средства эмоционального воздействия, для обуздания и придания некоей духовной окраски витальной мощи тевтонов и интеллектуальной ясности и чувственной утонченности латинян. Любое новое развитие духовности, которое могла бы воспринять Европа, будет встречено в том же ключе и использовано в таких же ограниченных и поверхностных целях — если бы в мире не было живой последовательной культуры, бросающей вызов этому обескровленному идеалу и требующей подлинной жизни духа.

Очень может быть, что для полноты развития человечества необходимы обе тенденции, ментальная и витальная, физический натиск Европы и духовный и интуитивный импульс Индии. Но если духовный идеал ведет в конечном счете к победоносной гармонии проявленной жизни, то чрезвычайно важно, чтобы Индия не потеряла свою истинную опору, не рассталась с наивысшим своим знанием и не променяла его

на другой идеал, возможно, более доступный, но несомненно не столь высокий и безусловно чуждый ее подлинной непреходящей природе. Для человечества также важно, чтобы великое коллективное устремление к реализации этого высочайшего идеала, пусть несовершенное, пусть проходящее ныне через период упадка и хаоса, не исчезло бы, но продолжало развиваться. В любом случае, это устремление всегда может проявиться с новой силой и в более широких масштабах, ибо дух не скован преходящими формами, он вечно нов, бессмертен и бесконечен. Обновление древней индийской *свадхармы*, а не перестройка ее по тому или иному принципу западной природы — вот наш лучший способ служения человечеству и наиболее ценный вклад в его прогресс.

Отсюда возникает необходимость в защите, и в очень сильной, даже агрессивной, защите индийской культуры, так как в условиях современной борьбы эффективной может быть только наступательная защита. Однако именно здесь мы сталкиваемся с противоположным направлением мысли, направлением откровенно обструктивистским. Очень многие индийцы упрямо отдают предпочтение пассивной защите, а «наступательность», как они ее понимают, носит характер довольно вульгарного бездумного культурного шовинизма типа: все, что у нас есть, — хорошо для нас, потому что оно индийское; или даже так: все индийское есть наилучшее, ибо это творение риши. Будто основатели нашей культуры, — чьи мысли, будучи сильно искажены и неверно восприняты, зачастую используются не должным образом, — несут ответственность за позднейшее нелепое, хаотическое ее развитие. Однако вопрос в том, эффективна ли вообще пассивная защита? Я считаю, что нет, поскольку она не соответствует природе вещей в мироздании и потому обречена на провал. Она сводится к тому, чтобы упрямо сидеть сложа руки, в то время как мировая Шакти движется своим путем — и не только мировая Шакти, но и Шакти Индии тоже. Фактически такая защита представляет собой настойчивые усилия жить исключительно за счет своего прошлого культурного капитала, точнее, за счет тех его скудных остатков, которые мы смогли сберечь в своих расточительных и неумелых руках, и следуя такому подходу, мы рано или поздно проживем до последнего гроша. Ведь если тратить прежние накопления, не пытаясь их приумножить, то в конечном счете мы придем к банкротству и нищете. Прошлое следует использовать и расходовать разумно, чтобы ускорить оборачиваемость нашего капитала,

получить высокую прибыль, сделать приобретения, способствующие будущему развитию; но для того, чтобы капитал приносил прибыль, его надо выпустить из рук, и мы должны с чем-то расстаться, чтобы взамен получить больше и жить богаче — это универсальный закон бытия. Иначе мы окажемся в стороне от свежего потока жизни и будем прозябать в трясине застоя и деградации. Иными словами, отказываясь открыто признать необходимость нового развития и перемен, мы, пусть неявно, признаем собственное бессилие — то есть признаем, что Индия исчерпала свой созидательный потенциал в лице Шанкары,²¹ Рамануджи,²² Мадхвы²³ и Чайтаньи²⁴ в сфере религии и философии и в лице Рагхунандана и Видьяраньи²⁵ в социальной сфере. Это значит, что наше искусство и поэзию ожидает бесславный конец — либо выхолощенная, лишенная подлинного созидательного ядра пустота, либо бессмысленное воспроизводство красивых, но безжизненных форм и мотивов. Это значит, что нам останется бороться за сохранение полуразвалившихся социальных структур, которые будут разваливаться и дальше, сколько бы мы ни старались уберечь их, рискуя оказаться погребенными под их обломками.

Возражения против масштабных перемен — а мы нуждаемся в масштабных и смелых преобразованиях: незначительные перестановки нас не спасут — могут иметь силу лишь в том случае, если они исходят из посыла, что в формах культуры выражается ритм ее духа и что, нарушая этот ритм, мы рискуем упустить сам ее дух и навеки погубить ее гармонию. Да, но хотя Дух вечен по своей сути и фундаментальные принципы его гармонии неизменны, ритм его самовыражения в формах постоянно меняется. Неизменно само бытие Духа и мощь его бытия, но его проявления в жизни, да и сама природа Духа в проявленном виде подвержены самым многообразным изменениям. И нам нужно следить за тем, является ли этот ритм гармоничным в данный момент, или же неслаженный и неумелый оркестр давно сбился с ритма и перестал выражать древний дух. Признание несовершенства формы не есть отрицание скрытого в ней духа; скорее, это условие для продвижения вперед к более широким перспективам, к более совершенному и адекватному воплощению заключенной в нас Истины. Сумеем ли мы на самом деле найти выразительные средства более масштабные, чем те, что нам достались от прошлого, зависит от нас самих, от нашей восприимчивости по отношению к вечной Силе и Мудрости, к сиянию Шакти внутри нас, от нашего творческого дара, дара, рожденного из

единения с вечным Духом, который мы пытаемся выразить в меру нашей приобщенности к свету — *йогах кармасу каушалам*.²⁶

Такова позиция индийской культуры, которая всегда должна интересоваться нас в первую очередь, позиция, выражающая глубочайшую истину нашего существа. Однако есть и другой фактор — воздействие духа Времени. В нем тоже проявляется действие вселенской Шакти, которое невозможно игнорировать, остановить или отменить. Здесь политика нового творчества также утверждает себя в качестве истинного и единственно целесообразного способа действия. Даже если бы мы предпочли отгородиться от необходимости преобразований высокими, прочными стенами и отсидеться, сложа руки, в своем уютном, ограниченном мирке, все равно сегодня сделать это уже невозможно. Мы больше не можем — если бы даже и захотели — жить в стороне от мирового прогресса, словно на одиноком острове посреди океана, не покидая свой остров и не давая никому высадиться на нем. Хорошо это или плохо, но мы сегодня — неотъемлемая часть мира, на нас изливается поток современных идей и веяний, и этот поток невозможно остановить. Есть два способа справиться с новыми веяниями: либо упрямо и безнадежно противиться им, либо постараться понять и принять их и использовать себе на благо. Сколько бы мы ни сопротивлялись — активно или пассивно — наступлению новой эпохи, она все равно нагрянет в наш лагерь, прорвет наши оборонительные рубежи в слабых местах, обойдет их там, где они неприступны, а то и прокрадется неузнанной и незамеченной через тайные подкопы. Будучи непрошенными гостями, новые идеи окажутся для нас губительными; древняя цивилизация Индии падет лишь отчасти в результате лобовой атаки — она взорвется изнутри. Здесь и там уже вспыхивают зловещие искры, которые никто не умеет загасить, но если бы мы и умели гасить их, от этого было бы мало толку, потому что нам пришлось бы справляться и с самим костром, из которого они рождаются. Даже самые рьяные поборники настоящего во имя прошлого лишь подтверждают каждым своим словом, сколь сильно влияние на них нового образа мышления. Многие, если не большинство, пылко призывают, неизбежно призывают к новациям в определенных областях, к переменам, европейским по духу и методам, которые, не будучи правильно ассимилированы и преображены духом Индии, приведут к полному разрушению всей социальной структуры, в защиту которой выступают эти люди. Все это — результат беспорядочного мышления и

некомпетентных действий. Поскольку наша мысль и творческий дар бессильны в определенных областях, мы вынуждены заимствовать чуждые нам достижения, не утруждая себя их осмыслением и ассимиляцией либо пытаясь ассимилировать их с позиций чисто внешних и иллюзорных. Поскольку мы не можем полностью осмыслить свои действия в свете высшего внутреннего видения, то слепо пытаемся совместить совершенно разнородные, чуждые друг другу элементы, не позаботившись о том, чтобы привести их в надлежащую гармонию. Наши усилия рано или поздно должны, вероятно, привести к воспламенению этих дисгармоничных элементов, которое закончится мгновенным и сокрушительным взрывом.

Наступательная защита предполагает новое вдохновленное внутренним видением творчество, которое потребует совершенствования ныне существующих форм, но одновременно и эффективной ассимиляции всего, что может иметь ценность для нашей новой жизни и что гармонично сочетается с нашим духом. Битва, столкновение, борьба — сами по себе не являются деструктивными: в их яростном обличе Время вершит свои великие преобразования. Даже самый удачливый из победителей многое заимствует у побежденных и нередко становится при этом пленником своих заимствований. Наступление Запада не сводится к разрушению форм восточной культуры — наряду с этим происходит грандиозное, хотя и неприметное и бесшумное, заимствование западной культурой ценностей Востока и ее обогащение этими ценностями. Так что, даже возрождая свое былое величие и щедро осыпая Европу и Америку своими сокровищами, мы не сможем избежать краха. Эта щедрость обогатит и укрепит наших культурных оппонентов, нам же она принесет лишь самоуверенность, бесполезную и даже вредную, если ее не претворить в сильную творческую волю. Нам нужно другое — противопоставить этому нашествию свежие и более могущественные силы, которые позволят нам не только остановить противника, но и перевести боевые действия — там где это возможно и целесообразно для нации — на территорию захватчика. В то же время от нас требуется мощная творческая ассимиляция всего, что отвечает нашим потребностям и созвучно духу Индии. В некоторых областях — увы, весьма немногих — мы уже начали действовать в обоих этих направлениях. В других — мы лишь создали сумятицу или же принялись без разбору и без особого смысла перенимать все что ни попадя.

Подражание, грубое и бессистемное заимствование механизмов и методов противника может до определенного момента быть бесполезным, однако, в принципе, это лишь одна из форм капитуляции перед ним. Простого заимствования недостаточно, мы должны разумно ассимилировать заимствованное в соответствии с нашим национальным духом. Проблема грандиозна по своим масштабам и не терпит дальнейших отлагательств, а мы пока еще даже и не пытались разрешить ее с должными мудростью и прозорливостью. Сегодня нам прежде всего необходимо правильно оценить ситуацию и действовать продуманно и ответственно, руководствуясь нашим самобытным мышлением, опираясь на собственную вековую мудрость, демонстрируя прозорливость и уверенность в окончательном результате. Открытость новым веяниям и идеям, трезвое их осмысление и использование в интересах собственного развития и процветания всегда были отличительной чертой многовекового гения Индии.

СУЩЕСТВУЕТ, однако, и другая точка зрения, согласно которой проблема, грубо и вызывающе сформулированная как конфликт культур, является, по сути, проблемой глубочайшего значения, вызовом всей человеческой мысли и затрагивает не только нашу, но и все ныне существующие цивилизации.

Рассматривая проблему нашей культуры с точки зрения ее прошлого и вклада, внесенного ею в развитие человечества, в сравнении с вкладом других культур, мы можем сказать, что индийская цивилизация была формой и выражением культуры столь же великой, сколь и культура других цивилизаций, известных истории: в ее рамках существовали великая религия, великая философия, великая наука, великая и многосторонняя мысль, великие литература, искусство и поэзия, великая организация общества и политики, великие ремесла, торговля и коммерция. В ней были свои негативные стороны, свои несовершенства и недостатки — но какая цивилизация совершенна, свободна от негативных аспектов? В нашей цивилизации были свои значительные пробелы, свои тупики, сферы, не облагороженные (или недостаточно облагороженные) культурой — но бывают ли цивилизации безупречные, лишенные недостатков? Тем не менее, наша древняя цивилизация способна выдержать самое придиричивое сравнение с прочими цивилизациями древности или средневековья. Она поставила более высокие цели, оказалась тоньше, многостороннее, любознательнее и глубже, нежели цивилизация Греции, благороднее и человечнее, нежели римская, масштабнее и духовнее, нежели древнеегипетская, значительнее и оригинальнее любой другой цивилизации Азии, интеллектуальнее европейской до XVIII века; индийская цивилизация обладала всеми качествами других и еще рядом дополнительных; из всех культур прошлого она была наиболее сильной, самодостаточной, плодоносной и обширной по масштабу влияния.

Если взглянуть с точки зрения настоящего и плодотворной деятельности прогрессивного Духа-Времени, то можно сказать, что даже сейчас, несмотря на переживаемый нами упадок, далеко не все у нас в дебете. Многие формы нашей цивилизации изжили себя и выроди-

лись, другие нуждаются в радикальных изменениях и обновлении. Однако это можно вполне отнести и к европейской культуре: при всей ее не так уж и давно обретенной прогрессивности и навыке к более быстрой приспособляемости в ней есть многое, что уже отжило и отслужило свое. Несмотря на все недостатки, несмотря на упадок, дух индийской культуры, ее основные, лучшие идеи, по-прежнему важны для всего человечества, а не для одной только Индии. Мы, индийцы, утверждаем, что эти идеи в сочетании с новыми потребностями и новыми идеями способны предложить не худшие, а гораздо лучшие решения для наших насущных проблем, чем те вторичные решения, которые поступают к нам из западных источников. Но помимо сравнений, относящихся к прошлому, и соображений настоящего, возможен и иной подход: с точки зрения идеального будущего. Существуют и отдаленные цели, к которым движется человечество, и по отношению к ним настоящее есть лишь грубый эскиз, а обозримое будущее — предмет наших чаяний и творческих устремлений — подготовительная стадия. Существует и не достигнутый уровень, который кажется нашему нынешнему мышлению несбыточной утопией, но который для более развитого человечества способен стать насущной реальностью, привычной сферой его повседневных интересов, подлежащей дальнейшему совершенствованию. Как соотносится индийская цивилизация с этим, пока не воплощенным будущим человечества? Основные идеи и мотивации Индии — освещают ли они путь, помогают ли продвижению к этому будущему или же замыкаются в самих себе без перспективы содействовать будущему эволюционному потенциалу земного шара?

Для некоторых иллюзорна сама мысль о прогрессе — они считают, что человечество вечно движется по кругу²⁷. Более того, многим кажется, что величие человечества — в его прошлом, развитие же идет по нисходящей. Однако как раз это и есть иллюзия, и возникает она от того, что мы сосредоточиваемся на высочайших вершинах прошлого и не замечаем мрачных ущелий между ними или же, сосредоточившись на темных сторонах настоящего, отказываемся видеть в нем проявления света и добрые предзнаменования. Иллюзию порождают также неверные умозаключения, основанные на неравномерности прогресса. Ибо Природа осуществляет эволюцию через поступательное ритмичное чередование продвижения вперед и отступления вспять: день и ночь, сон и бодрствование, временное развитие определенных аспектов за счет других, не менее желательных для совершенства; поверхностный же

наблюдатель может принять за регресс даже то, что на самом деле является прогрессом. Без сомнения, прогресс не движется с уверенностью по прямой, наподобие человека, шагающего по привычному пути, или армии, продвигающейся с хорошими картами по территории, где нет препятствий. Человеческий прогресс есть испытание неизведанным, приключение в неизведанном, полном сюрпризов и непонятных препятствий, человек часто спотыкается, не раз и не два сбивается с пути, уступает в одном, рассчитывая выиграть в другом, возвращается назад, чтобы отыскать более широкий путь вперед. Настоящее далеко не всегда выигрывает в сравнении с прошлым, хотя в целом оно и продвинулось вперед, пусть даже и уступает ему в отдельных направлениях, важных для нашего внутреннего или внешнего благополучия. Но, в конце концов, и земля движется вперед, *eppur si muove*²⁸. Даже в поражении идет подготовка к победе, наши ночи скрывают в себе тайну более великих рассветов. Нам все это известно по индивидуальному опыту, но и развитие человечества коллективно тоже происходит подобным образом. Вопрос лишь в том, куда мы идем и где истинные пути и пристани нашего странствия.

Западная цивилизация горда успехами модернизма. Однако в стремлении к новому она немало и утратила, а многого из того, к чему стремился в прошлом человек, и не пыталась достичь. Запад в своем нетерпеливом небрежении попросту отбросил многое из того, что обладало непреходящей ценностью — к великому ущербу для себя, — ограничив собственную жизнь и не дав свободно совершенствоваться своей культуре. Древние греки времен Перикла или философов, если бы перенеслись в сегодняшний день, были бы поражены невероятным развитием интеллекта, широтой кругозора, многосторонностью разума и его неутолимой любознательностью, способностью к широчайшим обобщениям и вниманием к мельчайшим деталям. Они безусловно восхитились бы фантастическим развитием науки и ее грандиозными открытиями, богатством и точностью ее инструментария, чудесной силой ее изобретательного гения. Они были бы скорее поражены и потрясены, чем удивлены, напряженными и возбуждающими ритмами современной нам жизни. Однако в то же время у них возникло бы чувство отторжения и отвращения при виде откровенного уродства и вульгарности многих ее характерных проявлений, ее неудержимого внешнего утилитаризма, ее виталистской необузданности, болезненной чрезмерности и неразумности многих ее порождений. Греки обнаружили бы в нашей современной

эпохе множество так или иначе замаскированных, но вполне явных признаков торжествующего варварства. Греки признали бы интеллектуальную мощь этой цивилизации, оценили бы ее старания использовать достижения мысли и научного разума для совершенствования механизма жизни, но им недоставало бы в ней их собственных позднейших стараний приложить силы идеального разума к упорядочению и развитию внутренней жизни человека. Они убедились бы в том, что в этой цивилизации красота превратилась в нечто экзотическое, а блестящий идеальный ум стал в одних проявлениях жизни униженным, эксплуатируемым рабом, в других — никчемным чужаком.

Что же касается великих духовных искателей прошлого, у них эта огромная работа интеллекта и жизнь чувства вызвали бы ощущение гнетущей пустоты. Ощущение иллюзорности и нереальности терзало бы их на каждом шагу по мере того, как они все отчетливее осознавали бы, что в нашем мире утратило важность то самое главное, в чем и состоит воистину величие человека и что возвышает его над собой. Прогресс в овладении законами физической Природы не компенсировал бы в их глазах сравнительного замедления — а в течение долгих периодов и почти полной остановки — прогресса в иной области поиска, области духовной свободы.

Однако непредубежденный взгляд предпочтет увидеть в нынешней цивилизации одну из эволюционных фаз, далекий от совершенства, но важный поворот в развитии человека. С этой точки зрения открываются великие достижения современности, имеющие чрезвычайное значение для конечного совершенства, даже при том, что оплачены они чрезвычайно дорогой ценой. Налицо не только масштабные обобщения научного знания, более полное использование мощи и деятельности интеллекта во многих областях; не только прогресс науки в покорении окружающей среды, развитие колоссального аппарата средств, обширного инструментария, бесчисленных мелких приспособлений, всемогущих механизмов, неустанный поиск утилитарного применения сил Природы. Можно говорить и об определенном развитии могучих, хотя и не слишком возвышенных идей, и о попытках — поверхностных, а значит несовершенных — соединить их с функционированием общества в целом. Многое обесценилось или было утрачено вовсе, но все это может быть восстановлено, хотя и отнюдь не без труда. Воскресив свою внутреннюю жизнь, человек обнаружит, что стал богаче материально, стал пластичнее, приобрел новую глубину и широту, обнаружит,

что мы все приобрели благотворный навык к доскональности во всех отношениях, развили в себе искреннее желание придать формам нашей коллективной жизни образ, отвечающий нашим возвышеннейшим идеалам. Временные спады не в счет, когда речь идет о великом проникновении в сокровенные глубины бытия, которое, вероятно, последует за нынешней эпохой поверхностного сумбура и поглощенности явлениями внешнего мира.

С другой стороны, если индеец времен Упанишад, буддистского периода или позднейшего классического века, очутился бы в современной Индии и увидел, что большая часть ее жизни пришлась на времена упадка, он был бы куда больше удручен, ибо испытал бы чувство национального и культурного поражения, чувство падения с высочайших вершин на уровень весьма низкий. Он даже задался бы вопросом, во что же превратили его потомки могучую цивилизацию прошлого. Он стал бы недоуменно размышлять, каким образом при наличии столь многого, что способно вдохновлять, возвышать, понуждать Индию к еще более великим свершениям и выходу за пределы собственного «я», она скатилась до нынешней бессильной и вялой неразберихи, подменила тягу индийской культуры ко все новым глубинам и ко все новому расширению окостенением, загниванием, распадом, почти что гибелью. Индеец древности увидел бы, как его народ цепляется за мертвые, ничего не значащие формы прошлого, упуская девять десятых его благородной сути. Он стал бы сравнивать духовный свет и энергию героического периода Упанишад и философских школ с позднейшей инертной, поверхностной, хаотичной, фрагментарной, подражательной работой нашей философской мысли. Привыкший к интеллектуальной любознательности, к научному поиску, к творческому литературному и художественному величию, к благородной плодовитости классического периода, он будет потрясен степенью позднейшего вырождения, умственной скудостью, малоподвижностью, статичностью, сравнительной слабостью творческой интуиции, длительным бесплодием искусства, спадом науки. Он будет негодовать по поводу непроходимого невежества, упадка некогда могучей воли и *тапасы*, почти что бессилия воли. На месте простого и духовно рационального порядка прежних времен он обнаружит ошеломляюще хаотичную, дезорганизованную систему, лишенную сердцевины и общей гармонизирующей идеи. Он обнаружит не истинный социальный порядок, а едва сдерживаемый, но исподволь неуклонно нарастающий распад. На месте великой и гибкой цивилизации, способной

к мощной ассимиляции, способной сторицей возвращать полученное, он обнаружит беспомощность и сопутствующую ей пассивность и лишь изредка слабую гальваническую реакцию на воздействия извне или на стресс от неблагоприятных обстоятельств. Рано или поздно он поймет, что утрачены сама вера и даже уверенность в себе, причем настолько, что национальная интеллигенция соблазнилась отказом от древнего духа и культуры в пользу культуры чуждой, импортированной. Возможно, он даже уловит начало перемен, однако усомнится в их глубине и будет спрашивать себя, достаточно ли они значительны, чтобы спасти, достаточно ли сильны, чтобы освободить целый народ от поглотившей его сонливости и вялости, достаточно ли просвещенны, чтобы направить новую, здоровую, творческую энергию на созидание новых значимых форм для древнего духа.

Но и здесь подход с пониманием внушает скорее надежду, нежели черное отчаяние, которое может быть навеяно чересчур торопливым и поверхностным взглядом. Этот последний период индийской истории есть пример постепенной смены даже самого долгого и блистательного дня в эволюции расы — ночью. Но то была ночь, наполненная поначалу множеством ярких созвездий, и даже в самую глухую свою пору то была тьма калидасовской *вичея-тарака прабхата-калпева шарвари*²⁹ — «ночи, встречающей рассвет едва различимыми звездами». Даже во времена упадка не все было утрачено полностью, продолжалось необходимое развитие, происходили духовные и иные свершения, чрезвычайно важные для грядущего. В периоды самого страшного упадка дух в Индии не умирал, он, скованный и скрытый, лишь погружался в сон; ныне, разбуженный непрерывными могучими толчками великого самовысвобождения, он обнаруживает, что сон этот был только приготовлением новых возможностей, созревавших под покровом дремоты. Если же возвышенный, одухотворенный разум и невероятной силы духовная воля, *тапасья*, характеризовавшие древнюю Индию, оказывались не столь заметны, то появлялись новые духовные достижения, восприимчивость к духовным импульсам, возникавшим на тех более низких уровнях сознания, которые ранее себя не проявляли. Архитектура, литература, живопись, скульптура утратили величие, мощь и благородство древних времен, но в них проявились новые силы и мотивы, исполненные изысканности, живости и грации. Общий уровень культуры снизился, прежние высокие рубежи были оставлены, однако при этом накапливались новые богатства, что было необходимо для полноты духовных

открытий и переживаний. Периоды упадка культуры в нашем прошлом могут даже рассматриваться как отмирание старых форм, необходимое не только для того, чтобы расчистить место новому, но и — если приложить к этому волю — для более великих и более совершенных творений.

Ибо, в конечном счете, только воля придает ценность обстоятельствам, зачастую неожиданную ценность; видимое положение вещей бывает и обманчивым. Если воля расы или цивилизации устремлена к смерти, если раса тяготеет к расслаблению, к упадку, к нездоровой вседозволенности или же слепо отстаивает губительные для нее качества, если она чтит только силы отжившего Времени и отворачивается от сил будущего, предпочитая жизнь былую жизни грядущей, — ничто не спасет ее от неизбежного распада или гибели, даже щедрые силы, ресурсы и ум, даже многочисленные призывы жить и все к этому возможности. Однако если раса обретает сильную веру в себя и здоровую волю к жизни, если она открывается навстречу грядущему, готовая принять все, что оно несет, достаточно сильная, чтобы совладать с ним, когда оно обнаруживает неблагоприятные тенденции, то даже из неблагоприятных обстоятельств и поражения она способна черпать силы для необратимых побед, способна восстать из явного бессилия и упадка в могучем пламени обновления к свету блистательной жизни. Индийская цивилизация готовится снова восстать в извечной силе своего духа, как восставала она всегда.

Величие идеалов прошлого есть лишь предзнаменование еще более великих идеалов будущего. Постоянное развитие того, что стояло за ее прошлыми усилиями и возможностями, — вот единственное достойное оправдание жизнеспособной культуры. Однако из этого вытекает, что цивилизованность и варварство — суть понятия относительные. С точки зрения эволюционного будущего человечества высшие достижения цивилизаций Европы и Индии предстают весьма посредственными — подобными первым проблескам зари, возвещающим величие грядущего дня. Если смотреть под таким углом зрения, то ни Европа, ни Индия, ни какая-либо другая раса, страна или континент, ни какая-либо другая часть человечества никогда еще не достигали полной цивилизованности; ни одна из них не раскрыла полностью тайну истинного и совершенного человеческого бытия, и даже то немногое, чего удавалось достичь, никогда не воплощалось в жизнь с полным пониманием или с совершенной, всеобъемлющей искренностью. Если мы определяем цивилизацию как гармонию духа, ума и тела, то где эта гармония была вполне и по-настоящему реальна? Где не было вопиющих недостатков

и болезненных отклонений? Где был окончательно и во всех своих частях раскрыт секрет полной гармонии или вся музыка жизни разрешилась триумфальной легкостью радостного, мощного, нарастающего аккорда? Повсюду бросаются в глаза уродливые, подчас «омерзительные» пятна на человеческой жизни, более того, многое из того, что мы воспринимаем совершенно спокойно и что составляет предмет нашей гордости, будущим человечеством вполне может быть оценено как проявление варварства или свидетельство нашей незрелости. Свершения, которые мы считаем идеальными, могут быть осуждены как самодовольное, слепое к собственным ошибкам несовершенство, идеи, кажущиеся нам просвещенными, будут оценены как выражение лишь отчасти просветленного видения, а то и вовсе неведения. Утратят смысл и исчезнут многие формы нашей жизни, которые представляются древними или даже извечными — как будто такое можно сказать о формах; субъективные формы, в которые мы облакаем свои наилучшие принципы, возможно, в будущем заслужат лишь снисходительного понимания. В процессе грядущего развития мало что избегнет радикального преобразования: практически все изменится почти до неузнаваемости или будет модифицировано в соответствии с условиями нового синтеза. В конечном счете, в глазах будущего человечества и Европа, и Азия могут выглядеть примерно так же, как выглядят сегодня в наших глазах дикие племена или первобытные народы. И этот взгляд из будущего, если мы способны на него, даст нам, без сомнения, самую просвещенную и самую динамичную точку зрения для оценки нашего настоящего, однако при этом сравнительная оценка прежних достижений нашей культуры с нынешними, а также сравнение их с достижениями культур других стран и народов не утратят своего значения.

Ибо именно прошлое и настоящее ложатся в основу величайших свершений будущего, и многое из того, что принадлежит прошлому и настоящему, займет достойное место в новом мироустроении. За несовершенством формаций культуры скрывается неизменность совершенного духа, на который нам следует опираться и который пребудет неизменным во веки веков; существуют фундаментальные мотивации или базовые идеи-силы, которые невозможно отбросить в сторону, так как они являются частью жизненного принципа нашего бытия и нашего природного предназначения, нашей *свадхармы*. Но эти мотивации, эти идеи-силы немногочисленны и просты по сути, они применимы в самых разных вариантах. Все же остальное относится к более

поверхностным слоям нашего бытия и неизбежно должно испытывать на себе давление перемен и соответствовать поступательному движению Духа-Времени. Существует этот неизменный дух в природе вещей и эта устойчивая *свадхарма*, или закон нашей природы, но наряду с ними существует и менее обязывающая система законов вторичного порядка — ритмы духа, формы, витки, природные склонности, которые претерпевают изменения во времени, *югадхарма*. Раса должна следовать двойственному принципу устойчивости и изменчивости или расплачиваться упадком и застоём, способным поразить даже ее жизненный центр.

Мы, без сомнения, должны активно отражать любые нападки, ослабляющие нас или наносящие нам урон, однако гораздо важнее для нас выработать свою собственную, правильную и независимую оценку наших прошлых достижений, нашего нынешнего положения и наших будущих возможностей: чем мы были прежде, что являем собой теперь и чем можем стать. В прошлом мы должны выделить все великие, существенные, возвышающие, жизнеспособные, просвещающие, победоносные, эффективные элементы. Затем из них мы должны вычленить то, что близко неизменному, сущностному духу и устойчивому закону нашего культурного бытия, отделив все временное и преходящее. Ибо не все, что было великим в прошлом, может быть сохранено в том же виде или повторяться до бесконечности; у нас есть новые потребности, перед нами открываются новые горизонты. И мы также должны определить, что оказалось слабым, недостаточно развитым, несовершенно сформулированным или просто соответствовало ограниченным рамкам своего времени или было порождено неблагоприятными обстоятельствами. Бессмысленно настаивать, будто все в прошлом, все без исключения, даже в пору высочайших взлетов, было совершенно великолепным или являлось высшим достижением человеческого разума и духа. Затем нам следует сравнить наше прошлое с нашим настоящим, разобраться в причинах, приведших к упадку, и искать способ избавиться от наших недостатков и пороков. Ощущение величия нашего прошлого не должно фатально гипнотизировать нас, доводя до инертности; скорее оно должно вдохновлять нас на новые, еще более великие свершения. Но и критикуя настоящее, мы должны избегать односторонности, с недалеким бесстрашием осуждая все, что мы есть, или все, что мы сделали. Не льстить себе, не закрывать глаза на проявления упадка, не пачкать в собственном гнезде в погоне за одобрением чужестранца — мы должны отдать себе отчет в истинных масштабах своей слабости и ее причинах, но при этом

еще тверже устремить взгляд на элементы силы, на постоянно существующие возможности, на динамичные импульсы самообновления.

Второй момент — сопоставление Запада с Индией. Непредубежденная оценка прошлого Запада и прошлого Индии откроет нам западные успехи, дары, принесенные Западом человечеству, но одновременно и зияющие провалы, бросающиеся в глаза недостатки и даже «отталкивающие» пороки и неудачи. На другую чашу весов мы поместим успехи и неудачи древней и средневековой Индии. И обнаружим, что не столь уж многое заставляет нас склонить головы перед Западом, и что в целом мы поднялись на вполне достойный уровень, а в ряде вопросов — неизмеримо превзошли западную цивилизацию. Однако после этого необходимо внимательно рассмотреть настоящее Запада с его мощными успехами, жизненностью и победоносностью. Принимая все, что было великого на Западе, мы внимательно отметим все присущие ему недостатки, ошибки, опасные тенденции. И с этим опасным величием нам предстоит сравнить настоящее Индии, оценив ее упадок и причины, к нему приведшие, возможности ее возрождения, элементы ее превосходства над Западом в настоящем и грядущем. Давайте рассмотрим и оценим то, что нам неизбежно предстоит позаимствовать у Запада, и подумаем, как соединить это с нашим духом и идеями. Но заодно рассмотрим и существующие в нас неисчерпаемые источники национальной силы, из которых мы можем черпать более живительные и освежающие соки, нежели те, что может предложить нам Запад. Это гораздо полезнее, чем бездумное принятие западных форм и мотиваций, поскольку такой путь естественнее для нас, он будет активнее стимулировать наши природные особенности, придаст нам более энергичный творческий импульс, будет легче восприниматься нами и действеннее воплощаться в жизнь.

И все же куда полезнее этих необходимых сопоставлений был бы прямой взгляд из нашего прошлого и настоящего в наше собственное, не связанное ни с какими чужеземными идеалами, будущее. Именно наше эволюционное движение к будущему раскроет подлинное значение и ценность и прошлого, и настоящего Индии. Характер Индии, ее миссия, ее предназначение, ее роль в судьбе планеты, особые силы, воплощенные в ней, — все это отражено в ее прошлой истории и позволяет понять скрытый смысл ее нынешних мук и страданий. Формы духа должны будут претерпеть изменения, но нам предстоит освободить и сберечь сам дух, дать ему новое, могучее воплощение — в мысли,

в культурных ценностях, — наделить его новым инструментарием, укрепить более масштабными фигурами. До тех пор, пока мы помним главное и остаемся верны его духу, нам не причинят вреда ни самая резкая психологическая и физическая адаптация, ни даже самые экстремальные культурные и социальные перемены. Правда, перемены эти должны отвечать духу и укладу Индии, а не духу Америки или Европы, и не укладу Японии или России. Мы должны осознать, сколь глубокая пропасть лежит между тем, что мы есть, и тем, чем могли бы стать и к чему должны стремиться. Нам не нужно при этом отказываться от того, что мы есть, от верности нашему духу — нам следует продумать свое продвижение вперед, найти верное направление этого продвижения, открыть в себе необходимые устремленность и вдохновение, силу и энергию, чтобы осмыслить и осуществить его.

Если мы намерены занять подобную позицию и двигаться вперед, нам потребуется самобытное мышление, направленное на поиск истины, сильная и смелая интуиция, непреклонная духовная и интеллектуальная честность. Решимость защищать нашу культуру от невежественных западных критиков и отстаивать ее в обстановке гигантского давления современности — это главное, но необходима также и смелость, которая позволит нам признать (не с европейской точки зрения, а с нашей собственной) недочеты нашей культуры. Помимо явлений упадка и разложения, мы должны без всяких хитроумных уловок признать также, что некоторые аспекты наших концепций жизни и социальных институтов сами по себе ошибочны, иные из них просто не имеют оправдания, они ослабляют национальную жизнь, унижают индийскую цивилизацию, позорят культуру Индии. Ярким примером этого может служить наше отношение к неприкасаемым. Находятся люди, готовые объяснить это явление, как ошибку, неизбежную в сложившихся в прошлом обстоятельствах; есть и другие, те, кто утверждает, что в свое время подобное отношение было наилучшим из возможных выходов. Третьи же и вовсе оправдывают отношение к неприкасаемым и готовы, пусть с некоторыми оговорками, считать его и впредь необходимым для нашего социального синтеза. Но если и можно принять рассуждения о неизбежности подобного отношения в прошлом, то согласиться с оправданием его сегодня невозможно. Сама постановка вопроса вызывает большие сомнения. Национальная идея, согласно которой шестая часть нации обрекается на вечные унижения, на прозябание в грязи — как внутренней, так и внешней, — на страшное, полу-

животное существование, демонстрирующая нежелание общества помочь своим гражданам подняться с колен, есть лишь примирение со слабостью, с незаживающей раной на теле общества, его коллективного духовного, интеллектуального, морального и материального благополучия. Социальный синтез, способный существовать лишь при условии постоянной социально приемлемой деградации людей, наших сограждан, заслуживает решительного осуждения и ведет к упадку. Его дурные последствия могут не проявляться в течение длительного времени и существовать в виде неприметных воздействий закона Кармы, но стоит свету Истины пролиться на эти мрачные вещи, как становится очевидным, что сохранять их невозможно, ибо само их сохранение несет в себе семена раздора и губит наши шансы на выживание.

И вновь обратим взор на культурные концепции Индии, на наши социальные установления, чтобы понять, в чем они утратили свой прежний дух и подлинную значимость. Многие превратилось просто в фикцию и перестало соответствовать декларируемым идеям или реалиям жизни. Что-то, возможно, и хорошо само по себе или было благотворным когда-то, но сегодня перестало отвечать потребностям нашего развития. И те, и другие элементы должны быть либо трансформированы, либо отвергнуты, и им на смену должны прийти идеи, более полно выражающие истину, более зрелые. Новая жизнь, которую мы должны в них вдохнуть, не обязательно будет означать возрождение их прежнего значения. Новые динамичные истины, которые нам предстоит открыть, не должны быть стеснены ограниченной правдой былого идеала. Мы должны осветить лучом духа наши прежние и нынешние идеалы и посмотреть, не следует ли превзойти их пределы, расширить или иным способом привести их в соответствие с новыми, более масштабными представлениями. Все, что мы делаем, все, что мы создаем, должно отвечать подлинному, непреходящему духу Индии, но в то же время быть частью более великого гармонического ритма, обладать пластичностью, соответствующей яркому будущему. Если вера в себя и верность духу нашей культуры есть первейшая предпосылка нашего самосохранения и жизнеспособности, то не менее существенным является и осознание великих возможностей. Полнокровное, победоносное будущее невозможно, если мы превратим прошлое в фетиш, вместо того чтобы черпать в нем вдохновляющую силу.

Дух и идеалы нашей цивилизации по большей части не нуждаются ни в какой защите, суть же их имеет непреходящую ценность. Индия

целеустремленно, напряженно и результативно искала их в себе, как искали их в себе отдельные индивиды. Однако их приложение к коллективной жизни общества вызывает серьезные сомнения. Оно никогда не было достаточно смелым и последовательным, с течением же времени, по мере того как в народе слабела жизненная сила, становилось все более ограниченным и малоэффективным. Этот дефект, разрыв между идеалом и коллективной практикой, — явление всеобщее и присущее не одной только Индии, но у нас это расхождение в конечном счете наложило печать слабости и упадка на все общество. Вначале прилагались большие усилия для достижения некоего синтеза между внутренним идеалом и житейской практикой, но все окончилось статичной регламентацией общественной жизни. У нас всегда сохранялся общий принцип духовного идеализма, трудно определяемого единства и утвердившихся форм взаимоподдержки, но параллельно усиливалась строгая иерархичность, многосторонняя раздробленность и усложненность структуры общества, приводящая к социальной разобщенности. Великие ведические идеалы свободы, единения и присутствия божественного начала в человеке оказались достоянием отдельных, продвинувшихся благодаря собственным духовным усилиям личностей. Пошла на спад сила распространения и ассимиляции этих идеалов, а когда в страну вторглись мощные и агрессивные силы извне — исламские и европейские завоеватели — индусское общество смирилось с оккупацией, довольствуясь статичным самосохранением и тем, что ему позволили существовать. Формы жизни становились все более узкими, проявления древнего духа — все более ограниченными. Мы выжили, мы спасли себе жизнь, но эта жизнь не имеет подлинной устойчивости и силы, это, скорее, жалкое прозябание, лишенное величия, унылое и бесславное.

Теперь же и само выживание становится невозможным без всеобъемлющего расширения. Если мы намерены выжить, нам следует возродить забытую великую устремленность Индии; мы должны смело принять и последовательно воплотить в личном и общественном бытии, в духовности и в повседневности, в философии и в религии, в искусстве и в литературе, в мысли, в политических, экономических и социальных установлениях — подлинный безграничный смысл высочайшего духа и знания Индии во всей его полноте. А сделав это, мы обнаружим, что лучшее из поступающего к нам в западной упаковке уже давно открыто нашей собственной древней мудростью, за которой стоял более возвышенный дух, более глубокая истина и знание себя, способность воли

к более благородным и идеальным деяниям. Нам нужно лишь последовательно воплотить в жизнь то, что мы издавна постигли в духе. В этом, и ни в чем ином, секрет столь нужной нам гармонии между сутью нашей прошлой культуры и требованиями будущего.

Такой подход открывает иные перспективы, помимо противостояния культур, ставшего прямым и опасным следствием соприкосновения Востока и Запада. Дух ставит перед каждым отдельно взятым человеком ту же задачу, что и перед всем человечеством, однако разные континенты и разные народы идут к ее решению с разных сторон, с разными формулировками и разным душевным настроем. Отказываясь признавать всеобщность конечного божественного плана, они сражаются друг с другом, утверждая, что только их путь наиболее верен для всего человечества. Единственно подлинная и совершенная цивилизация есть та, в которой им довелось родиться, все же остальные пусть погибнут или придут в упадок. Но ведь подлинную и совершенную цивилизацию еще только предстоит открыть, поскольку пока что на девять десятых человечество пребывает в глубоком варварстве и только на одну десятую затронута культурой. Европейская мысль ставит на первое место принцип развития через борьбу — только через борьбу можно прийти к некоему согласию. Но такое согласие само по себе есть едва ли нечто большее, чем форма организации развития через конкуренцию, агрессию и дальнейшие битвы. Достигаемый таким образом мир постоянно нарушается даже изнутри, превращаясь в непрестанное противоборство принципов, идей, интересов, рас и классов; создаваемая организация — хрупка в своей основе и неустойчива, имеет смещенный центр тяжести, поскольку зиждется на полуправде, легко вырождающейся в ложь; однако она остается — или оставалась до самого последнего времени — жизненной и продуктивной, способной к мощному росту, поглощающей и ассимилирующей все вокруг себя. Культура Индии искала в своем развитии не борьбы и разделения, но согласия в единении и стремилась на этой основе достичь еще большего единения. Целью индийской культуры всегда было создание устойчивой организации, которая свела бы к минимуму или вообще аннулировала сам принцип противоборства. Но кончилось тем, что Индия достигла мира и стабильности через исключение, через фрагментацию и утверждение статичности; она как бы очертила вокруг себя магический защитный круг и замкнула себя в нем навеки. Итогом стала утрата наступательного импульса, ослабление способности к ассимиляции и застой в этом тесном магическом круге.

Статичное и ограниченное единение, не способное к саморасширению, лишенное пластичности, становится в условиях человеческого несовершенства тюрьмой или стоячим болотом. Всякий союз по природе не может не быть несовершенным и временным, он сохраняет жизнеспособность и выполняет свою роль, когда постоянно адаптируется, расширяет рамки, прогрессирует. Его малые компоненты должны расширяться, стремясь к более свободному, всеохватывающему, а главное — более истинному и одухотворенному единению. В более широком контексте нашей культуры и цивилизации, который мы сейчас должны выработать, ведущей мотивацией несомненно станет более ясное внешнее проявление духовного и психологического единства при сохранении многообразия, что невыносимо для механистического метода Европы. Союз, единение с остальным человечеством, при котором мы сохраним нашу духовную и даже внешнюю независимость, должны стать еще одним направлением наших усилий. Но то, что представляется нам сейчас борьбой, противостоянием, вполне может оказаться необходимым первым шагом к созданию общечеловеческого единства, которое — пусть в качестве идеи — Запад готов принять, но не в силах осуществить: в нем нет духа единения. Поэтому Европа изо всех сил старается добиться единства путем примирения антагонистических интересов, а также силой механистических институтов, однако такими способами единства не построить, и даже будучи построенным, такое единство окажется лишь непрочным карточным домиком. Европа же тем временем стремится подчинить себе все прочие культуры, претендуя на то, что она обладает единственной истиной или всей истиной жизни, а такая вещь, как истина духа, просто не существует. Индия, с древнейших времен знающая, что такое истина духа, не должна, несмотря на неравенство сил, мириться с этими надменными и агрессивными притязаниями, утверждая более глубокую истину и не считаясь ни с какими импортными идеями. Ибо сохранение Индии есть единственная надежда человечества на то, что оно не двинется в направлении нового катаклизма, что ему не придется все начинать сначала и снова проходить кругами слепых циклов, что оно, наконец, выйдет к свету и осуществит поэтапный переход к следующей фазе земной эволюции, к великому взлету в прогрессивном проявлении Духа.

II

**КРИТИК-РАЦИОНАЛИСТ
ОБ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

КОГДА мы пытаемся дать оценку культуре, в которой сами выросли и из которой черпаем направляющие нас идеи, то излишняя пристрастность склоняет нас к преуменьшению ее недостатков; излишняя близость не позволяет нам заметить те аспекты или черты, которые наблюдателю со стороны бросаются в глаза, — в этом случае полезно и интересно узнать, как ее видят другие. Свою точку зрения на чужую мы не променяем, но можем увидеть привычное в новом свете, что поможет нам глубже заглянуть и в самих себя. Существуют различные взгляды на иностранную культуру и цивилизацию. Можно смотреть с симпатией, интуицией, пониманием, отождествляя себя с увиденным: тогда на свет появляются такие книги, как «Сплетения индийской жизни» Сестры Ниведиты³⁰, книга Филдинга о Бирме или работы по Тантре сэра Джона Вудроффа. Авторы этих трудов пытаются освободить от помрачающих покровов и раскрыть душу народа. Очень может быть, что эти книги не отражают всей полноты сухих внешних фактов, зато читатель получает нечто более глубокое и обладающее большей реальностью — не просто вещь в своей жизненной неполноте, но ее идеальный смысл. Душа, дух сути это одно, формы, ею обретенные в тяжелой человеческой реальности, — совсем иное, часто несовершенное или извращенное; желая иметь полное представление, нельзя отбрасывать ни то, ни другое. Существует и взгляд разборчивого и бесстрастного критика, который стремится видеть вещь в ее замысле и в ее реальности, распределяя свет и тени, уравнивая достоинства и недостатки, успехи и провалы, отделяя то, что внушает доброжелательство и симпатию, от другого, вызывающего критические замечания. Мы можем не всегда соглашаться с подобной точкой зрения, поскольку она отличается от нашей отстраненностью и недостатком интуитивного понимания и самоотождествления, в результате чего могут быть упущены существенные черты или не полностью уловлен смысл восхваляемого и критикуемого. Но все равно мы в выигрыше, поскольку открываем дополнительные нюансы, которые способны подправить наши прежние оценки. Наконец, есть взгляд критика враждебного, убежденного в неполноценности

рассматриваемой культуры, который прямо и честно, без нарочитого нагнетания излагает то, что считает здоровой основой своего суждения. Это тоже полезно для нас: критика такого рода способна сослужить хорошую службу для души и интеллекта при условии, что мы не позволим ей болезненно влиять на нас, подавить нас или сместить центр тяжести нашей живой веры и действий. Человеческий мир по большей части несовершенен, и порой полезно выслушать резкую критику своих несовершенств. На худой конец, можно по крайней мере научиться уважать противоположную точку зрения и видеть причину ее возникновения; такие сопоставления развивают мудрость, силу прозрения и вызывают симпатию.

Однако даже враждебная критика, чтобы иметь хоть какую-то ценность, должна быть критикой, а не клеветой и лжесвидетельством, не поношением; факты должны излагаться без искажений, необходимо соблюдать единый стандарт оценок, прилагать старания к соблюдению справедливости, здравого смысла, чувства меры. Хорошо известная книга Уильяма Арчера об Индии, именно в силу своих недостатков избранная мной как типичный образец антииндийского отношения Запада к нашей культуре, определенно не принадлежит к вышеуказанному типу. Речь не только о том, что в ней мы имеем дело с тотальным и полным осуждением, с картиной, где есть только тень и нет света, это еще и рекомендация, ибо цель мистера Арчера — бросить перчатку поклонникам индийской культуры с их восторженными оценками, приняв на себя роль адвоката дьявола, чья забота — выискивать все, что только можно этим оценкам противопоставить, и изложить это как можно резче. Для нас это тоже полезно, поскольку таким образом мы получаем исчерпывающее представление о том, что именно все наши враги могут иметь против индийской культуры. Портят дело три обстоятельства. Первое — книга писалась со скрытой политической целью, ее главная мысль — в необходимости доказать варварскую суть Индии и тем самым помешать ее требованиям предоставить ей самоуправление. Этот привходящий мотив резко снижает достоинство работы в целом, ибо приводит к последовательному и преднамеренному искажению фактов для достижения определенной материальной цели и ничего общего не имеет с беспристрастным интеллектуальным исследованием, критикой и сопоставлением культур.

По сути, книга и не является критическим исследованием, это скорее литературное или даже журналистское боксирование с тенью. Дос-

таточно своеобразное боксирование: яростный спарринг с поверженной Индией, которая остается поверженной ровно столько, сколько требуется партнеру для долгой ликующей пляски, исполненной самых фантастичных ужимок, которые должны убедить невежественных зрителей в том, что боксер и вправду положил противника на лопатки. Здравый смысл, справедливость, чувство меры автору только мешали бы; его цель — продемонстрировать видимость мощных и неотразимых ударов, а для этого годится все — искаженные или окарикатуренные факты, невероятные и ни на чем не основанные домыслы, которые подаются как нечто само собой разумеющееся, нелогичнейшие нелепицы, к которым он прибегает, когда требуется что-то доказать. И это не случайные срывы хорошо подготовленного критика, страдающего приступами желчности ума и принужденного изливать желчь в экстравагантных интеллектуальных упражнениях, не безответственное фантазерство, не дикая боевая пляска вокруг поверженного врага, к которому не испытываешь сострадания. Подобная экстравагантность подчас допустима, и даже по-своему интересна и занята. Сладко и приятно, восклицает римский поэт, валять дурака в подходящем месте и в подходящее время, *dulce est desipere in loco*³¹. Но постоянные отступления мистера Арчера в иррациональную экстравагантность не *in loco*. Мы очень быстро обнаруживаем — и это есть третий и самый существенный порок книги, после недопустимого мотива ее написания и преднамеренного искажения истины, — что автор по большей части ровно ничего не знает о тех вещах, которым выносит самоуверенный приговор. Вот что он сделал — собрал в памяти все недоброжелательные высказывания, прочитанные им об Индии, перемешал их с собственными поверхностными наблюдениями и представил эту порочную и легковесную компиляцию как оригинальный труд, хотя его единственным подлинным вкладом следует считать бодрую самоуверенность в изложении мыслей, полученных из вторых рук. Это не честное критическое исследование, а журналистская дешевка. Автор явно не специалист в области метафизики, которую презирает как пустую игру ума, тем не менее он пускается в многословные рассуждения по поводу ценности индийской философии. Рационалист из тех, для кого религия есть заблуждение, психическое расстройство, прегрешение против разума, он, тем не менее, рассуждает о сравнительных достоинствах религий, отводя *proxime accessit*³² христианству, похоже, главным образом потому, что христиане не принимают собственную

религию всерьез — пусть читатель не смеется, ибо автор не шутя приводит этот невероятный довод — и обрушивается на индуизм. Он признает свою некомпетентность в области музыки, что, однако, не мешает ему отнести индийскую музыку к разряду безнадежно плохой. Его суждения об архитектуре и искусстве отличаются поразительной узостью, но он со свободной щедростью выносит им целиком отрицательные оценки. Можно было бы ожидать, что он лучше разбирается в драматургии и литературе, но потрясающая поверхностность его суждений и доводов заставляет недоумевать, каким же все-таки образом он заслужил себе репутацию литературного и театрального критика; вывод таков: либо, занимаясь европейской литературой, он использовал совершенно иные методы, либо в Англии очень легко создать себе репутацию в этой области. Невежественное искажение фактов, легкомысленная бравада, с которой он судит о вещах, которые не потрудился изучить, составляют основу притязаний этого критика на право писать об индийской культуре и авторитетно осуждать ее, как проявление неслыханного варварства.

Я обратился к работе мистера Арчера не потому, что искал квалифицированное суждение об индийской цивилизации извне или даже поучительное негативное исследование о ней. В конечном счете, только те, кто обладает культурой, способны судить о внутренней ценности ее плодов, ибо лишь они могут полностью проникнуться ее духом. К иностранным же критикам мы можем обратиться только за помощью в выработке сравнительных оценок — что чрезвычайно важно. Если же по какой-то причине мы вынуждены были бы обратиться к иностранным источникам для формулировки определяющего взгляда на эти вещи, то в каждой области следовало бы обращаться только к авторитетным специалистам. Для меня не имеет значения, что пишет об индийской философии мистер Арчер или доктор Гау или неназванный английский профессор из книги сэра Джона Вудроффа, мне достаточно знать, что думают об этом Эмерсон или Шопенгауэр, или Ницше, эти три совершенно разных ума величайшей мощи, что говорят такие мыслители, как Казинс и Шлегель, мне достаточно отмечать растущее воздействие на мировое сообщество некоторых философских концепций Индии, прослеживать их параллели в развитии ранней европейской мысли, видеть подтверждение древней индийской метафизики и психологии в открытиях наисовременнейшей науки. По вопросам религии я не стану обращаться к мистеру Хэролду

Бегби или к другому европейскому атеисту или рационалисту, чтобы узнать их мнение об индийской духовности, я скорее посмотрю, какое впечатление она производит на непредубежденных людей с религиозным чувством, ибо только они и могут об этом судить — скажем, такой духовный и религиозный мыслитель, как Лев Толстой. Сделав поправку на неизбежную предубежденность, я, быть может, даже вознамерюсь узнать, что думает культурный христианский миссионер о той религии, которую он уже больше не может отвергать как варварское суеверие. По вопросам искусства я не стану интересоваться мнением среднего европейца, так как ему ничего не известно о духе, смысле и технике индийской архитектуры, живописи и скульптуры. Первый, к кому я обращусь, будет признанным авторитетом в данной области, таким как Фергюсон; критиков типа М. Хавелла я бы отвел за их излишнюю пристрастность; от Окакуры же или Лоуренса Биньона я, по меньшей мере, могу чему-то научиться. В области литературы я, теряюсь, не могу припомнить ни одного талантливого и уважаемого западного автора, который был бы непосредственно знаком с литературой на санскрите или пракритах, а мнение, основанное на переводах, может касаться только содержания, которое, кстати, в большинстве переводов индийской литературы становится мертвым и лишенным дыхания жизни. Но даже при этом известное замечание Гете по поводу «Шакунталы»³³ дает достаточно оснований для заключения о том, что не вся индийская литература есть варварство по сравнению с творчеством европейцев. Возможно, и в этой области найдется несколько исследователей, обладающих хорошим вкусом и здравым смыслом — сочетание не слишком распространенное, — которые окажутся полезны нам. Такого рода экскурс, естественно, не приведет нас к надежной системе взглядов, но по крайней мере, это вернее, чем обращение к приземленному клану Гау, Арчера, Бегби и им подобных.

Если я и считаю нужным или полезным обращать внимание на эти сочинения, то совсем для другой цели. Впрочем, даже и для этой цели сочинения мистера Арчера бесполезны: по большей части они столь иррациональны, непоследовательны и недобросовестны в своих намерениях, что их можно лишь отметить и пройти мимо. Когда он, например, уверяет читателя, будто индийские философы сидят, скрестив ноги и уставившись на собственный пуп, полагая, что таким образом познают универсальные истины, в то время как на самом деле их цель — жить в ленивой бездеятельности на подаяния верующих,

то цель самого Арчера в том, чтобы таким описанием одной из поз абстрактной медитации бросить тень на саму медитацию, представить ее английскому читателю как образчик животной тупости и эгоистичной лени — вот пример авторской недобросовестности, помогающий нам увидеть ограниченность его собственного рационалистического ума; никакой иной пользы в этом нет. Когда он отрицает наличие подлинной моральности в индуизме, утверждая, что индуизм никогда не считал своей функцией моральное воспитание человека, его заявления прямо противоположны фактам; когда он далее уверяет, что индуизм воплощает в себе характер нации, тяготеющий ко *всему* уродливому и болезненному, то из этого можно только умозаключить, что правдивость не относится к числу этических добродетелей, которые мистер Арчер считает обязательными для себя, или во всяком случае он не видит в ней нужды при рационалистической критике религии.

Однако нет, мистер Арчер все же нехотя возлагает жертву на алтарь истины — не переведя дыхания, он признает, что индуизм отводит большое место праведности и что в священных текстах индусов содержится много достойных этических доктрин. Но доказывается этим только алогичность индусской философии — есть в ней моральный посыл, но его не должно бы быть: его наличие не соответствует постулатам мистера Арчера. Восхитимся же логикой, рациональной последовательностью этого приверженца рационализма и отметим в то же время, что его возражение против Рамаяны, которую он согласен признать одной из индусских Библий, заключается в том, что образы идеальных героев, Рамы и Ситы, высочайших примеров мужественности и женственности для индусов, на его вкус, чересчур уж добродетельны. Святость Рамы превышает возможности человеческой природы. Лично я не взялся бы утверждать, что святость Рамы превышает святость Христа или Франциска Ассизского, но мне всегда казалось, что такая святость — в пределах досягаемости человеческой природы; критик, разумеется, может мне на это возразить, что их чрезмерная добродетель похожа на повседневное соблюдение индусских ритуалов, например неукоснительной личной гигиены или каждодневного обращения к Богу в форме поклонения и медитации — а это «выводит их за цивилизованные пределы», ибо автор сообщает нам, что добродетель Ситы, ее супружеская верность и чистота чрезмерны до такой степени, «что уже граничат с аморальностью». Бессмысленная щегольская экстравагантность достигает, таким образом, той высшей точки, на которой она

уже граничит с идиотизмом. Я сожалею, что вынужден прибегнуть к этому сравнению, напоминающему настойчивый поиск Арчером «варварства» во всем индийском, но ничего не могу поделать — «это выражает суть ситуации». Если бы все было выдержано в этом же духе — а такого, к сожалению, много — то единственным ответом могло бы стать лишь презрительное молчание. К счастью, однако, Аполлон не всегда натягивает свой лук до предела, и не все стрелы мистера Арчера пролетают мимо цели. Немало в его трудах такого, что примитивно, но точно выражает внутреннее неприятие, характерное для среднего западного ума при первом соприкосновении с уникальными чертами индийской культуры; вот это необходимо понять и дать этому оценку.

Я хочу извлечь из этого пользу, ибо польза здесь есть, а может быть и нечто большее. Именно через восприятие среднего ума легче всего добраться до основы тех психологических расхождений, которые отделяют друг от друга части единого человечества. Ум образованный склонен преуменьшать силу предрассудков и отыскивать точки соприкосновения и возможность контакта даже в различиях и противостоянии. Посредственная ментальность предлагает нам больше возможностей увидеть предрассудки в их грубой силе и оценить и их прочность, и цепкость. Мистер Арчер просто замечателен в этом отношении. Конечно, пришлось расчищать завалы на пути к искомому. Я бы предпочел иметь дело со «справочником непонимания», обладающим той же широтой охвата, но излагающим вещи прямо и просто, без злобного хитроумия и едва замаскированного недоброжелательства, — но подобных пособий не существует. Придется вернуться к мистеру Арчеру и проанализировать некоторые из его предрассудков, чтобы понять их психологические мотивы. Возможно, несмотря на примитивность этих мотивов, мы все-таки сможем вскрыть суть исторического взаимонепонимания континентов. Возможно даже, что ясное понимание сути продвинет нас в направлении примирения.

ЛУЧШЕ начать с точного определения типа критики, на которой мы намереваемся строить наши оценки противоположностей. Мы имеем перед собой представления об индийской культуре среднего и типичного человека Запада, человека достаточно образованного и широко начитанного, отнюдь не гения с редкостными данными, а скорее человека с талантом, способствующим умеренному преуспеянию, не слишком гибкого, не обладающего достаточной широтой ума, напротив, человека четких и определенных воззрений, которые поддерживаются и обретают видимость весомости благодаря навыку к правильному использованию разнообразной, хотя и не всегда достоверной информации. На самом деле, это ум и позиция среднего англичанина, не лишенного способностей, но сформировавшегося под влиянием журналистики. Именно то, что нам нужно для понимания природы антагонизма, побудившего Редьярда Киплинга — который и сам супержурналист и «укрупненный неестественный» средний человек, посредственность, приподнявшаяся, но не переставшая быть собой от блеска своеобразного грубого и варварского дарования, — утверждать вечную несовместимость Востока и Запада. Давайте посмотрим, что именно такой ум воспринимает как ни на что не похожее и отвратительное в менталитете и культуре Индии; если мы в состоянии подавить в себе чувство личной оскорбленности и бесстрастно рассмотреть это явление, мы найдем такое исследование интересным и поучительным.

Можно возразить, что не стоит придавать столь широкие представительские качества критику-рационалисту с определенной политической предубежденностью, образ мышления которого принадлежит в лучшем случае сегодняшнему дню, впрочем уже становящемуся днем вчерашним. Взаимонепонимание континентов есть результат долго складывавшихся исторических различий, а рассматриваемая нами книга касается только одной фазы — современной нам. Но как раз в нынешнее время, в эпоху научного и рационалистического просвещения различия сделались особенно заметными, непонимание приобрело особенно агрессивный характер, а ощущение несовместимости

культур стало осознанным и самоочевидным. Античный грек, полный непредвзятой интеллектуальной любознательности и готовый к свободным эстетическим оценкам, вопреки своей убежденности в расовом и культурном превосходстве над варварами, был несомненно ближе к индийскому уму, нежели типичный современный европеец. Не только Пифагор или какой-либо философ-неоплатоник, не только Александр или Менандр,³⁴ были способны с большей готовностью понять корни азиатской культуры, но и человек умеренных талантов, скажем Мегасфен, обладал пусть и не глубоким и совершенным, но достаточно широким видением и пониманием. Средневековый европеец при всем его воинствующем христианстве и предубежденности против неверных и язычников все же напоминал своего оппонента многими характерными особенностями видения и восприятия до такой степени, каковая более не является достижимой для современного европейца — если только ум последнего не проникся новыми идеями, которые вновь сокращают разрыв между континентами. Эта рационализация западного ума, рационализация даже религиозных идей и чувств так увеличила разрыв, что он начал казаться непреодолимым. Наш критик представляет эту подчеркнутую враждебность в экстремальной форме, в облике, который проистекает из необдуманного вольномыслия, свойственного для тех, кто не переосмыслил для себя эти серьезные проблемы, но впитал свои воззрения из культурной среды, из интеллектуальной атмосферы эпохи. Такой человек всячески преувеличивает точки расхождения, однако именно от преувеличения они становятся особенно ясными и понятными. Такой человек компенсирует недостаточность верной информации и серьезных знаний инстинктивной безошибочностью нападков на то, что чуждо его менталитету.

Безошибочность инстинкта направила подлинное острие его нападков на индийскую философию и религию. Культуру народа можно грубо описать как выражение осознания жизни, формулируемое в трех аспектах. Есть аспект мысли, идеала, возвышающей воли и устремлений души; есть аспект творческого самовыражения и оценочного эстетического чувства, разума и воображения; и есть аспект практический и внешний. Философия народа и возвышенное мышление представляют нам наиболее чистую, широкую и общую формулировку его осознания жизни и динамический взгляд на существование. Религия народа формулирует в наиболее интенсивном выражении его возвышающую

волю и устремления души к осуществлению наивысшего идеала и импульса. Искусство, поэзия, литература народа есть его творческое выражение, отпечаток его интуиции, воображения, жизненного устремления и творческого разума. Формы его общественной и политической организации являются основой для посильных внешних проявлений того вдохновляющего идеала, особого национального характера и природы, которые сформировались в трудных условиях окружающей среды. Видно, сколько вошло сюда грубого материала повседневной жизни, как он был переработан — насколько возможно — в концепции национального сознания и глубинного духа. Ни одним из этих компонентов полностью не выражается дух, скрытый за ними, однако именно дух диктует основные концепции и культурные формы. Взятые вместе, они представляют собой душу, ум и тело народа. В индийской цивилизации ведущую роль играют философия и религия: философия, которой религия придает динамичность, религия, которой философия придает просвещенность; все прочее следует за ними в меру возможности. Это и есть отличительная черта Индии, которую она разделяет с цивилизациями других развитых народов Азии, с той лишь разницей, что в Индии она была доведена до чрезвычайной степени всеохватности. Когда ее называют брахманической, то имеется в виду именно это обстоятельство. Дело тут не в жреческом доминировании, хотя роль жречества поистине бросается в глаза в некоторых, более примитивных аспектах культуры, однако священнослужитель, как таковой, никогда не имел отношения к формированию великих основ культуры. Несомненно, основные мотивации культуры были заданы философами и религиозными мыслителями, но далеко не все они были брахманами. Тот факт, что возник класс людей, чьей заботой стало сохранение духовной традиции знания и священных законов, которыми жил народ, — именно это, а не жреческое ремесло было подлинной обязанностью брахманов, — что этот класс сумел на протяжении тысячелетий сохранить огромное, хотя и не монопольное влияние на ум и совесть народа, на формирование социальных принципов, форм и манер, этот факт характерен сам по себе. Суть же в том, что индийская культура с самого начала была и остается поныне культурой духовной, обращенной внутрь человека, культурой религиозно-философской. Все прочее в ней проистекает из этой главной изначальной особенности или же зависит от нее и подчиняется ей; даже внешние проявления жизни подчинены духу, обращенному внутрь.

Наш критик ощутил важность этой главной особенности и направил против нее острие самых беспощадных нападок; в других вещах он готов идти на уступки, допускать возможность вариантов — но не здесь. Здесь все должно быть плохо и вредоносно, если не пагубно, то бесполезно в силу самой природы главных идей и мотиваций. Весьма знаменательный подход. Естественно, в нем присутствует элемент полемичности. То, что заявляется индийским умом и цивилизацией как высокая духовность, вершина мысли и веры, пронизывает собой индийское искусство и литературу, религиозную практику и социальные идеи, затрагивает даже отношение простого человека к жизни. Если согласиться с заявленным, как это делают все симпатизирующие или беспристрастные исследователи, даже когда они не разделяют индийских взглядов на жизнь, то в этом случае индийская культура существует, цивилизация Индии имеет право на жизнь. Более того, она имеет право бросать вызов рационалистическому модернизму и утверждать: «Достигни сначала моего уровня духовности, прежде чем претендовать на то, что ты способен меня разрушить или заменить, прежде чем призывать меня к модернизации сугубо на твой лад. Не имеет значения, что я в последнее время утратила прежние высоты, что в нынешней своей форме я не в состоянии отвечать всем требованиям грядущего разума человечества, — я могу подняться на ноги, во мне есть сила. Возможно, я даже сумею выработать духовный модернизм, который и тебе поможет выйти за нынешние пределы и создать гармонию более всеобъемлющую, чем все, что тебе удавалось в прошлом и о чем ты только можешь мечтать в настоящем».

Враждебно настроенный критик чувствует, что должен на корню уничтожить подобные претензии. Он старается доказать бездуховность индийской философии, представить индийскую религию в виде иррационального анимистического культа чудовищного. В этой попытке, которая есть не что иное, как попытка поставить Истину с ног на голову и принудить ее воспринимать факты вверх ногами, наш критик приходит к парадоксальному абсурду, к несостоятельности, опровергающей силой грубейшего преувеличения его же собственные концепции. Тем не менее, здесь возникают два по-настоящему серьезных вопроса. Во-первых, позволительно спросить, что лучше для человечества: религиозно-философский подход к жизни и цивилизация, пронизанная его идеями и мотивами, или же рационалистический и внешний подход и удовлетворение, получаемое витальным человеком от его

интеллектуальных и практических ценностей. Признавая ценность и силу духовной концепции жизни, позволительно спросить, является ли ее выражение в индийской культуре наилучшим из возможных и самым полезным для продвижения человечества к его наивысшему уровню? Вот о чем может вестись спор между азиатским или древним умом и европейским или современным интеллектом.

Типичный западный ум, все еще остающийся продолжением менталитета XVIII и XIX веков, почти целиком сформирован вторым подходом, он сжился с виталистической, рациональной идеей. Его отношение к жизни не направлялось философской концепцией существования, исключая только недолгий период греко-римской культуры, затронувший ограниченное число мыслящих, высокообразованных людей; постоянно же им управляли жизненные потребности и практический здравый смысл. Этот ум оставил позади эпохи, в которые духовные и религиозные концепции, заносимые с Востока, как бы налагались на виталистическую и рациональную тенденцию — Запад в целом отбросил их или задвинул в дальний угол. Религия Запада — это религия жизни, религия земли и земного человечества с идеалом интеллектуального роста, жизненной целесообразности, физического здоровья и удовлетворения, рационального общественного устройства. Этот ум отшатывается от соприкосновения с индийской культурой, пугаясь вначале ее непривычности и странности, затем ощущая ее как нечто иррационально-ненормальное, совершенно иное, а часто диаметрально противоположное привычным понятиям, и наконец, захлебываясь в многообразии ее невнятных для него форм. Ему представляется, что ее формы насыщены сверхъестественным, следовательно, как он думает, ложным. В них наличествует и противоестественность, настойчивый уход от принятых норм, от правильных методов и разумных систем — это система, в которой «все не так», выражаясь словами Честертона. Со старой ортодоксальной христианской точки зрения, эта культура должна быть чистой бесовщиной, противоестественным порождением демонов; с точки зрения современной, ортодоксальной и рационалистической, она должна выглядеть мракобесием, не просто иррациональным, но даже антирациональным, чем-то чудовищным, аномальным реликтом иных времен и в самом лучшем случае — пестрой фантазией из восточного прошлого. Несомненно, это экстремальная позиция — именно ее и занимает мистер Арчер, — но непонимание и отвращение следует признать характерными. Они обнаруживают

себя даже у тех, кто старается понять индийскую культуру и отнестись к ней с симпатией; тем не менее, средний человек Запада готов отдать-ся первому импульсивному чувству — ощущению отталкивающего сумбура. Индийская философия недоступна пониманию, это замысловато-несущественное витание в облаках; индийская религия выглядит смешением абсурдного аскетизма и еще более абсурдного, грубого, аморального и суеверного политеизма. Индийское искусство представляется хаотичным нагромождением грубо искаженных или условных форм, нацеленных на иррациональный поиск бесконечного — в то время как искусство подлинное должно быть прекрасным и рациональным воспроизведением тонкого и изобретательного представления о естественном и конечном. Средний европеец осуждает сохранение в индийском обществе анахронистических и полуварварских идей и институтов древности и средневековья. Этот подход, в последнее время несколько изменившийся и отчасти утративший безапелляционность, но продолжающий существовать, и составляет основу арчеровских филиппик.

Об этом свидетельствует сам характер его возражений против индийской цивилизации. Если очистить их от журналистской риторики, то остается только естественное неприятие рациональным, витальным и практичным человеком такой культуры, которая стремится подчинить разум — надрациональной духовности, а жизнь и деятельность — чему-то более значительному, чем жизнь и деятельность. Философия и религия составляют душу индийской культуры, они неразделимы и взаимопереплетены. Весь смысл индийской философии, весь ее *raison d'être*³⁵, есть познание духа, его восприятие и отыскание способа жизни духом; единственная цель философии совпадает с высочайшим смыслом религии. Индийская религия черпает все характерные для нее ценности из духовной философии, которая освещает ее наивысшие устремления и окрашивает даже большую часть упрощенных форм религиозного опыта. Начнем с философии: что в ней не нравится мистеру Арчеру? Его первое возражение сводится к тому, что она чересчур философична. Второе заключается в том, что даже будучи совершенно бесполезным делом, каковым является метафизическая философия, она чересчур метафизична. Третье обвинение, самое позитивное и правдоподобное — эта философия ослабляет и убивает личность и силу воли ложными понятиями пессимизма, аскетизма, Кармы и переселения душ. Если разобрать каждое из обвинений по отдельности, то становится ясно, что мы

имеем дело не с беспристрастным интеллектуальным анализом, но с преувеличенным выражением умственного неприятия и с фундаментальной разницей темпераментов и позиций.

Мистер Арчер не может отрицать — это было бы слишком даже при его несравненным способностям к нелепым утверждениям, — что индийский ум проявил чрезвычайно высокую активность и плодovitость именно в философском мышлении. Он не может отрицать, что знакомство с метафизическими концепциями и способность к достаточно тонкому анализу метафизических проблем распространены в Индии больше, нежели в любой другой стране. Даже человек среднего интеллекта в Индии способен понять и разобраться в вопросах такого толка, в то время как западный человек равного образования и одаренности будет так же бесплодно биться над ними, как мистер Арчер на этих страницах. Тем не менее, он отрицает, что упомянутые знание и гибкость ума прямо свидетельствуют о больших умственных способностях; «не обязательно», добавляет он, видимо, уворачиваясь от предположений, что поставил под сомнение способности Платона, Спинозы или Беркли. Возможно, что это «не обязательно» и не является прямым доказательством, но это показывает замечательное и уникально широкое развитие умственных способностей и интереса применительно к большому ряду труднейших вопросов. Способность европейского журналиста к обсуждению с известной ловкостью вопросов экономики и политики или, скажем, искусства, литературы и театра «не обязательно» доказывает наличие у него великого ума, но демонстрирует высокий уровень развития европейского мышления в целом, широкое распространение информации и среднее умение ориентироваться в избранной области. Примитивность его воззрений и подхода к избранной теме может показаться наблюдателю как бы «варварством», но само по себе это все же свидетельствует о наличии культуры, цивилизации, высокого интеллектуального и гражданского уровня, равно как и достаточно широкого круга интересов. Но мистеру Арчеру нужно избежать подобного умозаключения в отношении Индии, а это материя более сложная и трудная. Он справляется с этим попросту: отрицая ценность индийской философии; для него деятельность индийского ума есть не имеющее себе равных прилежание в познании непознаваемого и в размышлении о немислимом. А почему? Да потому, что в области философии невозможен «критерий ценности», это область спекуляций, неподдаю-

щихся проверке, и мысль здесь имеет мало ценности или не имеет совсем.

Тут мы подходим к действительно интересному и характерному противостоянию позиций, более того, к различию в самом складе ума. Уже говорилось, что это — скептическая аргументация атеиста и агностика, которая, вместе с тем, является крайним логическим выражением подхода, присущего среднему европейскому уму, подхода, по сути, позитивистского. В Европе философией занимались люди высочайшего ума, интеллектуальные плоды их занятий величественны и благородны, однако философия была отделена от жизни и при всей своей возвышенности и великолепии была неэффективна. Поразительно: в то время как в Индии и Китае философия охватила собой жизнь, оказала огромное практическое влияние на цивилизацию, стала костяком современной мысли и действия, в Европе она так никогда и не приобрела подобного значения. Философия оказывала влияние во времена стоиков и эпикурейцев, но только в ограниченной среде людей культурных; в наши дни наблюдается нечто вроде возрождения этой тенденции. Разумеется, можно говорить о влиянии Ницше, о воздействии на Францию некоторых французских мыслителей, о внимании общественности к философским взглядам Джемса и Бергсона — но это ничто по сравнению с воздействием азиатской философии. Средний европеец ориентируется не с помощью философии, а с помощью позитивного и практического здравого смысла. Он не презирает философию, как это делает мистер Арчер, но считает ее если не «человеческой иллюзией», то во всяком случае занятием довольно туманным, отдаленным от жизни и малоэффективным. К своим философам он относится почтительно, но ставит их труды на самую верхнюю полку цивилизации, откуда их могут доставать в чрезвычайных обстоятельства немногие избранные. Он восхищается философией, но не доверяет ей. Платоновская мысль о том, что философы должны управлять обществом, ему кажется и фантастической, и непрактичной: именно потому, что философ имеет дело с идеями, он не может понимать реальную жизнь. Индия занимает противоположную позицию: риши, мыслитель, провидец духовной истины, считается наилучшим руководителем не только в делах религии и морали, но и в практических житейских делах. Просветленный провидец-риши есть природный руководитель общества; индеец приписывает риши идеи и мотивы своей цивилизации. Даже в наши дни Индия готова назвать именем риши

всякого, кто может, открывая духовные истины, помочь ее жизни или с помощью конструктивных идей и вдохновения оказывает влияние на религию, этику, общество, даже на политику.

Причина в том, что индеец верит: наивысшая истина есть истина духа, истина духа есть самая фундаментальная и эффективная из истин нашего бытия, способная мощно творить внутреннюю жизнь и здраво реформировать жизнь внешнюю. Для европейца наивысшими истинами, как правило, являются истины образующего идеи интеллекта, чистого разума, но истины, интеллектуальные или духовные, все равно входят в область, находящуюся за пределами обычной сферы ума, жизни и тела, в которой только и возможны повседневные «проверки ценности». Проверкой могут служить только факты, только переживаемый опыт, только позитивный и практический разум. Все остальное — домыслы, место которым в мире идей, но не в реальном мире. Так мы подходим к различиям в позициях, которые и составляют суть второго обвинения мистера Арчера. Он считает, что вся философия — это домыслы и догадки, единственно достоверным, надо полагать, он считает факт, физический мир и наши реакции на него, достижения естественных наук, психологию, построенную на естественнонаучной основе. Индийскую философию он укоряет за то, что она всерьез относится к собственным догадкам, преподносит рассуждения под видом догматов, «недуховно» принимает поиск за находку и догадку за знание — вместо того, надо думать, чтобы духовно принимать физические ощущения за единственно познаваемое, знание тела за знание духа и души. Он преисполняется горького сарказма от идеи, будто философская медитация и йога открывают наилучший путь к установлению истины Природы и строения вселенной. Арчеровские описания индийской философии есть грубо невежественное искажение ее идеи и духа, однако, по сути, это и есть позиция, неизбежно занимаемая нормальным позитивистом Запада.

На самом деле индийская философия не приемлет домыслов и догадок. Европейские критики постоянно описывают в этих терминах мысли и выводы Упанишад, философских сочинений буддизма, однако индийские философы ни за что не согласились бы с таким описанием их метода. Если наша философия признает Наивысшее невообразимым и непознаваемым, то она и не ставит своей задачей позитивное описание или анализ этой Тайны — нелепость, которую ей приписывает рационалист; философия углубляется лишь в то, что мыслимо и по-

знаваемо как на самом высоком, так и на более низких уровнях нашего существования. Если наша философия сумела сделать свои заключения предметом религиозной веры — догмами, как их здесь зовут, то причина в том, что она сумела положить в их основу жизненный опыт человека, который и является лучшей проверкой их достоверности. Индия не признает единственной проверкой ценности или достоверности научный анализ, изучение физической Природы или повседневный нормальный опыт психологии, ибо он есть лишь малое продвижение относительно огромных скрытых высот и глубин подсознания и сверхсознания. Что может быть проверкой этих более естественных или объективных ценностей? Очевидно — опыт, экспериментальный анализ и синтез, разум, интуиция: насколько мне известно, современная философия и наука признают ценность интуиции. Истины более высокого порядка проверяются тем же — опытом, экспериментальным анализом и синтезом, разумом, интуицией. Однако, являясь истинами души и духа, они должны проверяться опытом психологическим и духовным, экспериментами по психологическому и духовному анализу и синтезу, развитой интуицией, способной проникнуть в явления высшего порядка, реальности и потенциалы существования, разумом, признающим нечто за пределами себя, способным заглянуть в надрациональное настолько, насколько позволяют человеческие способности. Йога, отказаться от которой столь настойчиво призывает нас мистер Арчер, есть не что иное, как хорошо проверенные методы раскрытия более обширного опыта.

Мистер Арчер и ему подобные знать этих вещей не могут — это находится вне пределов ограниченного набора фактов и идей, представляющих в их глазах всю полноту знания. Но и знай все это мистер Арчер, ничего бы не изменилось: с пренебрежительным нетерпением он отверг бы саму мысль о возможности существования непривычной для него истины и не стал бы умалять свое грандиозное рационалистическое превосходство ее рассмотрением. И в этом его бы поддержал средний позитивистский ум, для которого такого рода представления нелепы и непонятны по самой своей природе — они еще хуже, чем греческий или древнееврейский языки, составляющие предмет занятий почтеннейших и достойнейших профессоров, ибо здесь речь идет об иероглифах, которые расшифровывают только индийцы, теософы и мыслители-мистики — компания малопочтенная. Этот ум способен понять догму или мысль о духовной истине, понять священника,

Библию, либо не веря, либо принимая их как некую условность, — но говорить о глубочайшей, достоверной духовной истине, о решительном утверждении духовных ценностей! Такая идея чужда этому менталитету и кажется ему абсурдной. Он способен понять, даже отрицая, положения авторитетной религии — «верую, ибо это рационально невозможно», но глубочайшая тайна религии, высочайшая истина философской мысли, предельное открытие психологического переживания, систематическое и упорядоченное исследование самого себя, самоанализ, конструктивная внутренняя возможность самосовершенствования — все приводящее к единому результату, согласующееся одно с другим, примиряющее дух с разумом и с глубиннейшими потребностями психологической природы: великий, издревле начатый и настойчиво проводившийся поиск, его торжество в индийской культуре — сбивают с толку и оскорбляют заурядный позитивистский ум Запада. Его сбивает с толку существование знания, к которому Запад едва прикоснулся и которого в конечном счете не принял. В раздражении, в недоумении, в высокомерии он отказывается признать, что эта гармония превосходит его собственную фрагментированную культуру. Он приучен только к религиозным исканиям и переживаниям, несовместимым с наукой и философией, или же колеблется между иррациональной верой и скепсисом. В Европе философия подчас становилась служанкой — не сестрой — религии, гораздо чаще она поворачивалась к религии спиной, враждебно или пренебрежительно отдаляясь от нее. Войну религии с наукой можно назвать самым заметным явлением европейской культуры. Даже философия и наука не могли прийти к согласию — они поссорились и разделились. Они сосуществуют в Европе, но не в виде счастливой семьи — гражданская война есть их естественная атмосфера.

Не удивительно, что привыкший к этому позитивистский ум отворачивается от способа мышления и познания, построенного на гармонии, на консенсусе, на союзе философии и религии, на систематизированном и хорошо проверенном психологическом опыте. Ему легче уклониться от вызова, брошенного этой чуждой формой познания, он с готовностью отбрасывает индийскую психологию как смешение самовнушений и галлюцинаций, индийскую религию как смешение антирациональных суеверий, индийскую философию как туманную область необоснованного умствования. Однако душевный покой сторонников этого самоуверенного подхода нарушает огорчительное

обстоятельство, умаляющее последствия беспрепятственного и всео-
крушающего метода арчеровской критики: в последнее время Запад
позволил подтолкнуть себя на путь размышлений и открытий, вполне
способный привести к опасному оправданию омерзительного индий-
ского варварства и понудить саму Европу принять кажущийся ей столь
чудовищным образ мышления. Становится все более очевидно, что
индийская философия на свой лад предвосхитила большую часть бы-
лых и нынешних достижений метафизической мысли. Выясняется,
что даже наука, с противоположной стороны, пришла все к тем же
обобщениям, которые так давно были сделаны в Индии. Индийская
психология, отвергаемая мистером Арчером заодно с индийской кос-
мологией и физиологией, как нечто надуманное и основанное на до-
гадках — что совершенно ошибочно, ибо в основе ее лежал только
строгий опыт — находит себе все больше подтверждений в новейших
открытиях современной науки. Фундаментальные идеи индийской ре-
лигии опасно близки к победе и вполне могут занять ведущее место
в новом устремлении универсальной религиозной мысли и духовных
поисков. Кто может утверждать, что психофизиология индийской йо-
ги не найдет себе подтверждения, если на Западе и дальше продолжат-
ся исследования некоторых «домыслов и догадок»? И возможно, даже
индийская космологическая идея о существовании иных планов бы-
тия, помимо легко воспринимаемого чувствами царства Материи, бу-
дет реабилитирована в не столь уж отдаленном будущем? Но позитиви-
стскому уму можно не опасаться — он еще далеко не утратил свою
власть, он все еще претендует на интеллектуальную ортодоксальность
и престиж; множеству потоков еще предстоит слиться воедино, преж-
де чем могучая волна объединяющей мысли сокрушит его и понесет
человечество к тайным берегам Духа.

ПОКА что критика не слишком убедительна, и ее острие — если, помимо нежелания правильно понять, таковое имеется — обращается против самого же критика. Высокая оценка роли философии в исследовании глубочайших тайн бытия, обратила действенную философскую мысль к жизни и призвала мыслителей, людей с огромным духовным опытом, с возвышенным образом мысли, с наибольшими знаниями к руководству обществом; верования и догмы подверглись проверке философской мыслью; религия получила в качестве основы духовную интуицию, философское знание и психологический опыт — все это говорит не о варварстве, не о скудной и невежественной культуре, это признаки высочайшего из возможных типов цивилизации. Нет ничего такого, что заставило бы нас склониться перед идолами позитивистского разума или оценить дух и цели индийской культуры ниже духа и целей западной цивилизации, идет ли речь о высотах ее древнего периода рационального просвещения и умозрительной философии или о современном периоде широкого и детального изучения феноменального мира и мощного развития прикладной науки. Индийская культура другая, но она отнюдь не ниже. Скорее, напротив: в ней можно выделить отчетливый элемент превосходства — уникальную возвышенность мотиваций и духовное благородство исканий.

Подчеркнуть величие духа и целей полезно не только потому, что это чрезвычайно важно вообще и является первейшим критерием ценности культуры, но еще и потому, что противник использует преимущество, почерпнутое из двух внешних факторов, чтобы создать искаженный образ и затемнить суть проблемы. Противники располагают огромным преимуществом: они набрасываются на Индию, когда та лежит поверженная в прах, когда в материальном смысле индийская цивилизация будто бы завершилась крахом. Пользуясь своим временным преимуществом, противники позволяют себе выказывать блистательную отвагу — они бьют копытами в пыль и грязь вокруг измученной львицы, плененной сетями охотников, и пытаются уверить мир, будто она никогда не отличалась силой и благородством. Это легкая задача

в наш век благородной культуры Разума, Мамоны и Науки, выполняющей роль Молоха, когда наглый идол великой богини по имени Успех пользуется почетом, какой никогда ранее не оказывали ему культурные люди. У противников есть еще более весомое преимущество — они представляют Индию миру в период упадка ее цивилизации, когда после двух тысячелетий блистательного и многостороннего культурного развития она на время утратила все, кроме памяти прошлого и своего пусть надолго подавленного и угнетенного, но вечно живого и ныне мощно возрождающегося религиозного духа.

Мне уже приходилось касаться вопроса о том, что означает это крушение и временный упадок. Возможно, мне придется еще раз вернуться к его более детальному рассмотрению, поскольку именно это обстоятельство стало поводом для осуждения индийской культуры и индийской духовности. Но пока достаточно заметить, что о культуре нельзя судить по ее материальным достижениям, еще меньше пригоден материальный критерий для оценки духовных ценностей. Философская, эстетическая, поэтическая, интеллектуальная Греция пала, а вымуштрованный милитаристский Рим восторжествовал и победил, но никому и в голову не придет по этой причине утверждать, что победоносная имперская нация обладала более развитой цивилизацией и более высокой культурой. Разрушение Еврейского государства не перечеркнуло и не умалило религиозную культуру Иудеи, точно так же, как не возвысила и не оправдала ее коммерческая сметка, выказываемая евреями в диаспоре. Я, разумеется, признаю, как всегда признавала это и индийская философская мысль, необходимость материального и экономического развития и процветания, однако не это составляет самую высокую и существенную часть общего движения человеческой цивилизации. В материальном отношении Индия на протяжении долгого развития своей культуры была равна другим государствам древности или средневековья. Можно сказать, что до нашего времени ни один другой народ не достигал подобного великолепия, богатства, коммерческого процветания, материального комфорта, социальной организации. Об этом свидетельствует история, древние документы, записи очевидцев — отрицание этого означало бы попытку сознательного искажения перспективы, попытку при помощи воображения — или при отсутствии воображения? — ошибочно перенести нынешнюю реальность на реальность прошлого. Великолепие Азии, и не в последнюю очередь Индии, богатства Ормузда и Инда, «варварские врата,

окованные золотом» — *barbaricae postes squalentes auro*, были некогда осуждены менее богатым Западом как знаки варварства. Странно, как поменялись местами знаки — варварскую роскошь и не слишком изящную демонстрацию богатства можно сегодня найти в Лондоне, Нью-Йорке и Париже, а наготу Индии и мерзость ее нищеты нам тычут в нос, чтобы доказать никчемность индийской культуры.

В древности и в средние века Индия многого добилась в области организации политики, административного правления, обороны и экономики, существующие на сей счет документы могут рассеять незнание непосвященных и опровергнуть критику журналистов или политиков, преследующих собственные интересы. Несомненно, можно говорить также об упадке и слабости, но эти вещи почти неизбежны, если принять во внимание обилие и масштабность проблем, а также условия того времени. Но раздувать эти обстоятельства до обвинений индийской цивилизации в несостоятельности означало бы подвергать ее критике чрезмерно суровой, какую едва ли вынесли бы те немногие цивилизации, конец которых нам известен. Упадок в конце — да, но вследствие общего упадка культуры, а не ее наиболее ценных элементов. Конечное угасание даже наиболее ценных элементов цивилизации еще не доказывает отсутствия в них первоначальной ценности. Судить об индийской цивилизации следует в первую очередь по величественному развитию ее культуры на протяжении тысячелетий, а не по невежественности и слабости нескольких последних веков. О культуре следует судить прежде всего по ее духовной основе, затем — по ее лучшим достижениям и лишь в последнюю очередь — по способности выживать, обновляться и приспосабливаться к новым фазам развития расы и соответственно — к новым условиям. За нищетой, смятением и хаосом временного упадка недоброжелательный наблюдатель отказывается видеть или признать существование спасительной благородной души, благодаря которой цивилизация по-прежнему сохраняет жизнеспособность и может надеяться на могучее и яркое возрождение ее вечного идеала во всем своем величии. Но снова вступает в действие упрямая упругая сила, вековая сила приспособляемости; она не просто встает на защиту, но переходит в наступление. Будущее сулит нации не только выживание, но и победы и завоевания.

Однако наш критик не ограничивается отрицанием высоких целей и величия духа индийской цивилизации, слишком возвышенных, чтобы пострадать от невежественных и предубежденных нападок. Он ста-

вит под вопрос ее доминирующие идеи, отказывает ей в практическом значении для жизни, порочит ее плоды, действенность, характер. Присутствует ли в этом огульном поношении некая критическая ценность или же мы имеем дело с разнузданным выражением непонимания, естественно присущим во многом отличающемуся подходу к жизни и диаметрально противоположной оценке высочайших идеалов и реальностей, свойственных нам? Анализ характера нападок и способа их выражения показывает, что речь идет не более чем об осуждении позитивистским умом, привязанным к заурядным жизненным ценностям, совершенно иных стандартов культуры, кругозор которой простирается за пределы ординарной человеческой жизни, указуя на нечто более великое, соединяя человека с вечным, нетленным и бесконечным. В Индии, говорят нам, нет духовности — весьма удивительное открытие; она, напротив, сумела убить в зародыше всю здравую и жизнеспособную духовность. Мистер Арчер очевидно вкладывает в это понятие собственный смысл, новый, интересный и чрезвычайно западный. До сих пор под духовностью понималось признание чего-то более великого, нежели ум и жизнь — устремленность к чистому, великому, божественному сознанию вне пределов нашей нормальной ментальной и витальной природы, взлет души человека из ничтожности и порабощенности, тяготение к тому великому, что таится в самом человеке. Такова, по меньшей мере, идея, опыт, которые составляют самую суть индийского образа мысли. Однако рационалист не верит в дух, в этом смысле его величайшие боги — это жизнь, сила человеческой воли и разум. В таком случае духовность — было бы проще и логичнее отказаться от самого этого слова, если отрицается то, на чем оно зиждется, — должна получить другой смысл: тогда ее следует понимать как высокую страсть, как усилие чувств, воли и разума, направленное к конечной цели, но отнюдь не к бесконечному, к тленной цели, но отнюдь не к вечному, к брэнной жизни, но отнюдь не к более великой реальности, которая и превосходит, и питает собой внешние проявления жизни. Нам говорят, что здравая и мужественная духовность заключена в тех мыслях и страданиях, которые избородили идеальное чело Гомера. Отрешенность и сострадание Будды, восторжествовавшего над невежеством и страданием, медитация мыслителя, погруженного в транс созерцанием Вечности, возвысившегося над исканиями мысли до отождествления с высшим Светом, экстаз святого, соединенного любовью чистого сердца с трансцендентной и универсальной Любовью,

воля карма-йогина, ставшего выше эгоистических желаний и страстей, достигшего внеличности божественной, универсальной Воли, — все эти вещи, которые Индия оценила превыше всего, к которым устремлялись самые великие ее души, ни здоровыми, ни мужественными не являются. Такова, с позволения сказать, чрезвычайно западная и современная идея духовности. Гомер, Шекспир, Рафаэль, Спиноза, Кант, Карл Великий, Авраам Линкольн, Ленин, Муссолини — вот кто, по всей вероятности, будет фигурировать отныне не только в качестве великих поэтов, художников, героев мысли и поступка, но и в качестве героических типов и примеров духовности. Не Будда, не Христос, не Чайтанья, не Франциск Ассизский или Рамакришна³⁶ — это все либо восточные полуварвары, либо те, кого коснулось женское безумие восточной религии. Впечатление, которое производят подобные высказывания на индийца, похоже на реакцию интеллектуала, услышавшего, что сытная еда, добротная одежда, надежное строительство, качественное преподавание в школе заключают в себе подлинную красоту, и достигаемые этим цели составляют правильный, здоровый, мужественный эстетический культ, а литература, архитектура, скульптура и живопись есть просто бессмысленное марание бумаги, безумное вырубание чего-то из камня или женская мазня по полотну; Вобан, Песталоцци, д-р Парр, Ваталь и Бо Брюммель — вот подлинные герои художественного творчества, а не Леонардо да Винчи, Микеланджело, Софокл, Данте, Шекспир или Роден. Пускай здравомыслящие рассудят, уместны ли в сравнении эпитеты и обвинения мистера Арчера против индийской духовности. Мы же наблюдаем здесь противоположность исходных позиций и начинаем осознавать глубину различий между Западом и Индией.

Суть обвинений в адрес практической ценности индийской философии в следующем: она отворачивается от жизни, от природы, от жизненной воли и усилий человека на земле. Она полностью отрицает ценность жизни, ведет не к изучению природы, но уводит от нее. Она лишает личность свободной воли, она утверждает нереальность мира, отрешенность от земных интересов, незначительность сиюминутной жизни в сравнении с бесконечной чередой былых и будущих существований. Это расслабляющая метафизика, смешанная с ложными представлениями пессимизма, аскетизма, кармы и перевоплощения душ — идей, которые все, как одна, пагубны для того, что и есть наивысшая духовность: свободная воля личности. Это преувеличенное

до гротеска и ложное представление об индийской культуре и философии достигается сугубо односторонним изложением индийской мысли в сугубо мрачных тонах — манера, которой мистер Арчер, видимо, научился у современных мастеров реализма. Тем не менее, по сути и по духу это достаточно корректное изложение представлений, сформировавшихся у европейцев в прошлом в отношении индийской мысли и культуры — иногда по незнанию, иногда вопреки свидетельствам обратного. На какое-то время европейцы даже сумели внушить эти ошибочные представления образованным индийцам. Для начала лучше всего задать изображаемому верный тон; после этого нам будет легче анализировать ту противоположность менталитета, которая и является причиной такого рода критического отношения.

Заявлять, будто индийская философия отвернулась от изучения природы, значит грубо противоречить фактам и игнорировать блистательную историю индийской цивилизации. Если под природой имеется в виду Природа физическая, то истина в том, что до современной эпохи ни одна страна на свете не уходила так далеко в научных исследованиях и не получала таких замечательных результатов, как древняя Индия. Это истина, это исторические факты, доступные для изучения всем желающим, они с большой убедительностью и весьма подробно были изложены известными индийскими учеными, они уже изучены и подтверждены европейскими исследователями, взявшими на себя труд сравнительного анализа. Индия не только занимала лидирующие позиции в математике, астрономии, химии, медицине, хирургии, во всех областях естественных наук, известных в древние времена, но и наряду с Грецией передала свои знания арабам, через которых Европа восстановила утраченные было навыки исследований, послуживших затем основой для современной науки. Во многих областях знания Индии принадлежит приоритет открытий — взять хотя бы два примера из множества: десятиричная система счисления в математике или представление о Земле как о движущемся теле в астрономии, *чала притхиви стхира бхати*, «Земля движется, хоть кажется неподвижной», — объявил индийский астроном за много веков до Галилея. Это великое открытие едва ли стало бы возможным для народа, чьи мыслители и ученые отвернулись от природы под влиянием метафизических убеждений. Внимание к подробностям жизни, склонность к тщательнейшему изучению фактов, их систематизированию и объединению в научные отрасли, *шастры*, своды систем и законов, есть поразительные черты

индийского мышления. А это уж во всяком случае указывает на существование тенденции к научному подходу и ни в коем случае не может рассматриваться как признак культуры, способной создать лишь ничемную метафизику.

Совершенно справедливо, что примерно к XIII веку развитие индийской научной мысли резко затормозилось, наступил период темноты и бездеятельности, помешавший ее дальнейшему продвижению вперед или непосредственному участию в могучем рывке современного научного знания. Однако это произошло не в результате усиления метафизических тенденций в обществе, уводящих в сторону от физической природы, а вследствие общего спада интеллектуальной деятельности, поскольку к тому времени перестала развиваться и философская мысль. Последние выдающиеся оригинальные явления в духовной философии относятся приблизительно к одному или двум столетиям, следующим за последними крупными открытиями в науке. Справедливо также, что индийская метафизика не делала попыток, которые безуспешно предпринимала современная философия, понять истину существования главным образом в свете истин естественных наук. Древняя мудрость Индии базировалась больше на внутренней экспериментальной психологии и на глубинном изучении психического — что есть сильнейшая сторона Индии, — однако изучение ума и наших внутренних возможностей, безусловно, представляет собой исследование природы в ее более значительном аспекте, нежели чисто физический. Иначе и быть не могло, ибо Индия искала в существовании духовную истину, впрочем только этим и может заниматься любая действительно великая, прошедшая испытание временем философия. Справедливо также и то, что гармония, установленная индийской культурой между истиной философской и истиной психологической и религиозной, не распространялась в той же мере на истины физической Природы; в те времена естественные науки еще не достигли такого уровня универсальных обобщений, который сделал бы вполне возможным — как происходит сейчас — подобный синтез.

Тем не менее с самого начала, еще с ведических времен, индийская мысль признала единство общих законов и сил, действующих в духовной, психологической и физической сферах. Она открыла и универсальность жизни, осознала эволюцию души в Природе от формы растительной и животной к человеческой, утвердила на основе философской интуиции, духовного и психологического опыта многие поло-

жения, заново открываемые сейчас современной наукой при помощи своих методов. Все это не результаты бесплодной, пустопорожней метафизики и не выдумки мечтателей, с тяжеловесной тупостью созерцающих собственный пуп.

Равным образом несправедливо и утверждение, будто индийская культура отрицает ценность жизни, отворачивается от земных интересов и утверждает незначительность сиюминутного. Начитавшись таких европейских рассуждений, можно подумать, что индийская мысль целиком укладывается в рамки нигилистической школы буддизма или в монистические представления Шанкары об иллюзорности мира, что индийское искусство, литература и вся социальная мысль Индии — всего лишь выражение отвращения к неистинности и бренности бытия. Если среднему европейцу известно об Индии именно это, поскольку именно это больше всего интересует и поражает в индийской философии ее европейского исследователя, это еще не означает, что данные философские направления вобрали в себя всю индийскую мысль, сколь бы значительно ни было их влияние. Древняя цивилизация Индии четко строится на четырех аспектах человеческих интересов: прежде всего, желание и наслаждение, затем материальные и экономические цели и потребности разума и тела, далее — этическое поведение и правильный путь индивида и общества, ну и наконец духовное освобождение: *кама*, *артха*, *дхарма*, *мокиша*. Задача культуры и социальной организации заключалась в том, чтобы развивать, удовлетворять, поддерживать в человеке эти ценности и созидать гармонию форм и мотиваций. За исключением редчайших случаев, удовлетворение трех земных целей должно предшествовать четвертой — полнота жизни должна предшествовать восхождению за ее предел. Нельзя уклоняться от исполнения долга по отношению к семье, к общине, к богам, земля должна получить свое, все прочее по сравнению с этим — игра, даже если за ее пределом существует величие небес и покой Абсолюта. Никто не призывал ко всеобщему поспешному уходу в пещеры, к отрешению от повседневности.

Симметричный характер жизни древней Индии и яркое многообразие литературы тех времен никак не свидетельствуют об исключительной устремленности к потустороннему. Огромный корпус санскритской литературы — это литература о человеческой жизни; определенные философские и религиозные произведения провозглашают уход от жизни, но, как правило, даже в них нет пренебрежения к ее

ценности. Если индийская мысль придавала высочайшее значение духовному освобождению — а что бы ни говорили позитивисты, духовное освобождение того или иного рода есть самое высокое, на что способен человек, — освобождение не было единственным предметом ее интереса. Индийская мысль в равной степени проявляла интерес к этике, юриспруденции, политике, обществу, науке, искусству и ремеслам, ко всему, что сопряжено с человеческой жизнью. Индия глубоко и пронизательно размышляла об этих вещах, Индия писала о них с убежденностью и знанием дела. Возьмем только один пример — какой великолепный памятник политическому и административному гению представляет собой *шукра-нити*³⁷ и как эта концепция отражает в себе практическую организацию великого цивилизованного народа! Индийское искусство никогда не было целиком иератическим — так может показаться потому, что сохранилось главным образом находившееся в храмах и в пещерных соборах; но, как свидетельствует литература прошлого, как явствует из раджпутской и могольской миниатюрной живописи, индийское искусство было связано со двором и с городом, с культурными идеями и народной жизнью не меньше, чем с храмом и монастырем. Индийская система образования, охватывавшая и женщин и мужчин, была богаче, шире и многосторонней, чем любая другая из существовавших до современного периода. Документы, подтверждающие это, ныне доступны всякому, кто пожелает их изучить. И хватит повторять, на манер попугаев, что индийская цивилизация непрактична, метафизична, пассивна и антижизненна — пора заняться настоящей и грамотной ее оценкой.

Совершенно верно, однако, что индийская культура всегда отводила наивысшее место в человеке тому, что поднимается над земными хлопотами, полагая вершиной человеческих устремлений возвышенный и трудный выход за пределы земного. Духовная жизнь ставилась выше власти и наслаждений, мыслитель почитался более великим, чем человек действия, а человек духа — более великим, чем мыслитель. Душа, живущая в Боге, совершеннее, нежели душа, живущая одним умом, направленным вовне, и только ради устремлений и радостей мысли и бытия. Именно в этом и заключено различие между типично западным и типично индийским менталитетом. Для Запада религиозность есть скорее нечто обретенное, чем прирожденное, и он всегда с некоторой небрежностью относился к своему обретению. Индия всегда верила в существование иных миров, для которых материальный

мир всего лишь преддверие. Индия постоянно видела в человеке нечто более великое, чем ум и тело, более великое, чем эго. Ее интеллект, ее сердце всегда склонялись перед близким и постоянным присутствием Вечного, в котором и существует брэнная жизнь, к которому все сильнее тянется человек, чтобы превзойти себя. Подлинно индийское отношение к жизни лучше всего передают строки бенгальского поэта, замечательного певца и пылкого почитателя Божественной Матери:

Сколь тучная земля лежит без дела в человеке!
Будь вспахана, золотой она дала бы урожай.

Сильнее всего волнует Индию мысль о неиспользуемых духовных возможностях, которыми изо всех земных существ наделен один только человек. Древняя арийская культура принимала весь человеческий потенциал, но эту возможность ставила превыше всего и жизнь делила по степени реализации духовного потенциала на четыре класса и на четыре стадии. Буддизм поначалу неумеренно подчеркивал идеал аскезы и монастырской жизни, отказываясь от постепенности реализации, нарушая жизненное равновесие. Победившая система оставила только две категории людей: семьянин и отшельник, монах и мирянин — это деление сохраняется и по сей день. За нарушение равновесия Дхармы буддизм и критикуется столь резко в «Вишну-пуране», ибо в конечном счете неумеренное преувеличение аскезы и жесткая система противоположностей привели к ослаблению социальной жизни. Но в буддизме была и другая сторона, сторона, обращенная к действию и к сотворению, которая вносила в жизнь новый свет, новый смысл и давала ей новые моральные силы и идеи. На исходе двух величайших тысячелетий индийской культуры появился Шанкара с его возвышенной концепцией иллюзорности земного. Отныне ценность жизни упала, ибо жизнь стала нереальностью или явлением относительным, в конечном счете не стоило и жить, не стоило ни стремиться, ни упорствовать в достижении устремлений. Однако эту догму не все принимали, она встретила сильное противодействие: противники Шанкары даже объявляли его замаскированным буддистом. Позднее на индийскую философскую мысль оказала сильнейшее влияние концепция Майи, однако нельзя сказать, что народная мысль и чувство были полностью сформированы ею. Народу оказалась ближе религия пылкой любви к Божеству, которая рассматривает жизнь как Божественную игру, Лилу,

а не как мираж светотеней, искажающий белое безмолвие вечности. Если народ не противился суровому идеалу, то он его очеловечивал. Образованная Индия только недавно согласилась с мыслями английских и немецких ученых, некоторое время полагавших, будто шанкаровская Майявада есть наивысшее достижение нашей философии, если не вся философия, отдавая Шанкаре исключительное место. Но и эта тенденция вызывает сейчас растущее неприятие, и речь идет не о замене духа без жизни на жизнь без духа, а об одухотворении ума, жизни и материи. Справедливо однако и то, что аскетический идеал, который в величественном здании нашей древней культуры играл роль тонкого шпиля жизни, вонзавшегося в вечное бытие, позднее превратился в тяжеловесный купол, под бременем отрешенной монументальности которого могло обрушиться все здание.

Но и здесь нам необходим правильный взгляд на вещи, свободный от преувеличений и ложных акцентов. Мистер Арчер втискивает в свой список антижизненных индийских идей также и идеи кармы и реинкарнации. Это просто нелепо, это глупо — говорить о реинкарнации как о доктрине ничтожности сиюминутной жизни по сравнению с бесконечной чередой былых и будущих рождений. Доктрина переселения душ и кармы объясняет нам, что у души есть прошлое, которым и обусловлено наше нынешнее рождение и существование; у души есть будущее, которое формируется нашими нынешними поступками; наше прошлое уже приняло, а наше будущее еще примет форму повторяющихся земных рождений, карма же, то есть наши собственные деяния, есть та сила, которая своей преемственностью и развитием, субъективно и объективно, определяет природу и характер этих повторяющихся рождений. Нет здесь ничего, что принижало бы значение нынешней жизни. Напротив, доктрина открывает огромные перспективы и в очень большой степени подчеркивает ценность усилия и действия. Характер сиюминутного поступка приобретает колоссальное значение, потому что он предопределяет собой не только наше непосредственное, но и более отдаленное будущее. Индийская литература буквально пронизана мыслью, глубоко проникшей и в народное сознание, мыслью о том, что сосредоточение всех душевных сил и энергии на совершаемом действии, *тапасья*, придает ему чудодейственную силу для достижения желаемого, исполнения материальных или духовных желаний. Несомненно, наша нынешняя жизнь утрачивает исключительное значение, которое мы ей придаем, когда рассматриваем ее

только как нечто мимолетное во Времени, нечто, больше никогда не повторимое, как наш единственный шанс, не имеющий никакого продолжения. Но преувеличенная, настойчивая сосредоточенность только на настоящем заключает душу человека в темницу текущего момента, она способна сообщить действию лихорадочную напряженность, но пагубна для покоя, радости и величия духа. Несомненно также, что представление о наших нынешних бедах как о результате наших собственных деяний в прошлом придает индийскому уму спокойствие, примиренность и покорность, которые несдержанный западный разум находит трудными для понимания или вообще непереносимыми. Эти черты могут выродиться в национальную слабость, привести к временам упадка и бед, превратиться в квиетистский фатализм, способный угасить пламя устремленности к возрождению. Однако такой ход событий отнюдь не неизбежен и не он прослеживается в анналах более могучего прошлого нашей культуры. Там акцент делается на действии, на *танасье*. Правда, эти настроения со временем усилились под влиянием буддистской догмы о последовательности рождений как о кармической цепи, из которой душа может вырваться только в вечное безмолвие. Доктрина оказала сильное воздействие на индуизм, но ее мрачноватый аспект связан не с самой идеей перевоплощения душ, а с другими элементами, заклеяменными виталистической мыслью Европы в качестве аскетического пессимизма.

Пессимизм не является особенностью индийской мысли — это составная часть философии любой развитой цивилизации. Это признак культуры уже состарившейся, плод ума, который долго жил, многое испытал, познал жизнь и обнаружил, что она полна страдания, познал радость и победу и пришел к выводу, что все это суета, суета сует и томление духа, что нет ничего нового под солнцем, а если и есть, то лишь день длится новизна, не более. Пессимизм так же широко распространен в Европе, как и в Индии, и уж конечно поразительно, что материалистичнейший из народов обращает против индийской духовности обвинение в небрежении ценностью бытия. Ибо что может быть мрачнее материалистического взгляда на человеческую жизнь, как на нечто чисто физическое и эфемерное. В самой аскетичной индийской мысли нет ничего равного черной тоске иных разновидностей европейского пессимизма, этого города беспросветной ночи, где нет радости сейчас и нет надежд на то, что после; и в индийской литературе нет ничего похожего на смертную тоску и страх перед смертью и распадом

плоти, которыми буквально пронизана литература Запада. Нота аскетического пессимизма, часто звучащая в христианстве, звучит на чисто западный лад, ибо ее нет в учении самого Христа. Средневековая религия с ее крестом, спасением через страдание, миром, где правит Сатана и плоть, где в загробной жизни человека ожидает адский огонь, полна боли и ужаса, чуждых индийскому уму, которому вообще непонятно, что такое религиозный страх. Земное страдание существует, но за гранью скорби оно растворяется в блаженстве духовного покоя или экстаза. Учение Будды подчеркивало скорбную долю человека и бренность мира, но буддистская Нирвана, которая завоевывается героическим духом морального самообуздания и покойной мудрости, есть состояние вечного блаженства и покоя; в отличие от христианских небес Нирвана доступна не избранным, но каждому; это не тупое облегчение, достигнутое механическим освобождением от боли и страдания, жалкая нирвана западного пессимизма, животное окончание жизни материалиста. Даже доктрина иллюзорности мира не есть священное писание скорбей, но представление о конечной нереальности и радости, и горя, и всего земного существования. Она признает практическую реальность жизни и допускает ее ценности для тех, кто живет в Неведении. И как вся индийская аскетическая философия, эта доктрина тоже открывает перед человеком возможность совершить великое усилие, укрепиться в светоносном знании и могучим усилием воли подняться к абсолютному покою или абсолютному блаженству. Индийская мысль знает благородный пессимизм в отношении повседневной человеческой жизни, глубокое чувство человеческого несовершенства, отвращение к его суетливой невежественности и ничтожности, но другая сторона медали — это непобедимый оптимизм в отношении духовных возможностей человека. Если философ этой школы и не верит в идеал гигантского материального прогресса расы или в совершенствование заурядного приземленного человека, то он убежден в возможности духовного прогресса каждого и в конечном совершенстве, неуязвимом для ударов жизни. И этот пессимизм в отношении жизни не есть единственная тема индийской религиозной мысли: в своих наиболее популярных формах она воспринимает жизнь как Божественную игру и прозревает за условиями земного существования извечную близость каждого человека к Богу. Светоносное восхождение в Божественное всегда считалось венцом самореализации человека, однако вполне посильным для него. Едва ли

такая теория бытия может рассматриваться как мрачная или пессимистическая.

Не бывает великой и завершенной культуры без некоторого элемента аскезы, ибо аскетизм означает самоотрицание и победу над собой, которую человек одерживает, подавляя в себе низменное во имя возвышенных свойств своей натуры. Индийский аскетизм — не постоянное напоминание о скорбях и не мучительное умерщвление плоти в мрачном покаянии, но благородное стремление к возвышенной радости и к полному овладению духом. Великая радость победы над собой, светлая радость внутреннего покоя и пылкая радость выхода за пределы своего «я» составляют суть этого переживания. Только ум, поглощенный заботами плоти, без памяти влюбленный во внешние проявления жизни, увлеченный ее суетой и несовершенными радостями, способен отрицать благородство или идеалистическую возвышенность такого аскетизма. Но в этом мире все идеалы в той или иной степени подвергаются искажению. И чем труднее достигим для человека идеал, тем большим искажениям он подвержен; аскетизм может превращаться в фанатичное самоистязание, в примитивное подавление природного, в усталый побег от существования или в ленивый уход от сложностей жизни и исполненное слабости уклонение от обязанностей, налагаемых на мужчину. Когда к аскезе прибегают не избранные единицы, когда ее экстремальные формы пропагандируются для всех и принимаются тысячами неспособных на это усилие людей, тогда ее суть может быть извращена, от нее остается лишь пустая форма, а жизненная сила общества может утратить свою гибкость и целеустремленность. Напрасно было бы делать вид, будто такие вещи не происходили в Индии. Я не принимаю аскетический идеал в качестве окончательного решения проблемы человеческого существования, но даже за его крайними формами скрывается дух, более благородный, чем за крайними формами витализма, являющегося противоположным нашему недостатком западной культуры.

В конечном же счете философия аскетизма и доктрина иллюзорности бытия не первостепенны. Суть, на которой надо настаивать, заключается в том, что индийская духовность в эпоху своего величайшего расцвета и в своих важнейших проявлениях не была ни утомленным квиетизмом, ни монашеством — это была возвышенная попытка человеческого духа подняться над жизнью желаний и витальных удовольствий, достичь высшей точки духовного равновесия, величия,

силы, просвещения, божественной реализации, устойчивого покоя и блаженства. Вопрос, вставший перед культурой Индии и лихорадочной секулярной деятельностью современного разума, заключается в следующем: существенна или нет такая попытка для совершенствования человека? А если она существенна, то возникает следующий вопрос: является ли она исключительным уделом редких душ или может стать главным побудительным мотивом великой и совершенной человеческой цивилизации.

ПРАВИЛЬНОЕ суждение о жизненной ценности индийской философии теснейшим образом связано с правильным пониманием жизненной ценности индийской религии; в данной культуре религия и философия сплетены воедино и их невозможно рассматривать по отдельности. Индийская философия не есть чисто рациональная гимнастика спекулятивной логики, утонченнейший процесс игры мысли и игры слов — в отличие от большей части европейской философии; это организованная интеллектуальная теория упорядоченных интуитивных восприятий всего, что представляет собой душу, мысль, динамичную истину, сердце чувств и сил индийской религии. Индийская религия есть индийская духовная философия в действии и переживании. То, что в религиозной мысли и практике, в огромной, богатой, многообразной, невероятно гибкой, но жестко структурированной системе, именуемой индуизмом, не соответствует этому определению по идее — какой бы ни была практика — должно быть отнесено либо к социальным факторам, либо к ритуальным формальностям, либо к уцелевшим пережиткам древности. Возможно наложение искажений, извращений истины и смысла вульгарным умом, от чего не свободна мысль и практика ни одной религии. В некоторых случаях это закосневшие привычки, накопившиеся в период застоя, следы посторонних воздействий, ассимилированных в гигантский корпус индуизма. Внутренний принцип индуизма — наиболее терпимой и открытой из всех религиозных систем — отличается от жесткой исключительности таких религий, как христианство или ислам; индуизм всегда был религией синтеза и ассимиляции в той степени, в какой это возможно без утраты собственного своеобразия и законов своего бытия. Индуизм всегда вбирал в себя влияния извне, полагаясь на свои ассимиляционные способности, никогда не угасающие в его духовной сердцевине и преобразующие даже наименее обещающий материал в формы выражения его духа.

Однако прежде чем рассмотреть, что же в индийской религиозной философии приводит в такое бешенство и отчаяние враждебно настроенного западного критика, полезно обратиться и к тому, что он говорит

о других аспектах индуизма — древнего, существующего с незапамятных времен, полного жизни, вечно растущего и все ассимилирующего. А говорит он множество немилосердных и несообразных вещей. Это не поток опьяненно-разнузданной брани и клеветы, порождение ненависти, нетерпимости и всего низменного, нечистоплотного и антидуховного, что свойственно для определенного типа «христианской литературы» на эту тему (примером может служить блистательный образчик такого злословия, цитируемый сэром Джоном Вудроффом из писаний мистера Хэролда Бегби), вероятно «мужественных», если мужественно насилие, но ни в коем случае не здравых. Но и в нашем случае налицо все то же нагромождение немилосердных обвинений, грубо преувеличенных там, где для этого находятся хоть какие-то основания, хладнокровно нелогичных в блаженном наслаждении сознательным искажением фактов. Однако из огромного нагромождения все-таки можно выделить значительные и типические антипатии, вызывающие доверие и тех, кто не расположен к критике, и даже иных людей с острым критическим умом. Процесс этот пойдет нам на пользу.

Главная тема нападок — полная иррациональность индуизма. Мистер Арчер мимоходом признает наличие философского, а следовательно, можно предположить, и рационального элемента в религии Индии, но отрицает доминирующие идеи этой религиозной философии как лживые и явно вредные — как он их понимает или думает, будто понимает. Иррациональный характер индуизма он объясняет тем, что индийцы якобы всегда тяготели скорее к форме, нежели к содержанию, скорее к букве, нежели к духу. Можно, разумеется, сказать, что такого рода тяготение есть достаточно универсальное свойство человека не только в религии, но также и в общественных делах, политике, искусстве, литературе и даже в науке. В любой области человеческой деятельности культ формы и забвение духа, тяготение к условному, внешнему, к бездумной догме типичны повсеместно — от Китая до Перу, не исключая и Европу. Европа, где постоянно сражались, убивали, пытали, сжигали, бросали в тюрьмы, подвергали всем преследованиям, какие только может измыслить человеческая глупость и жестокость, — во имя догм, слов, обрядов и форм церковной практики, Европа, где эти вещи по сути заменили собой духовность и религию, едва ли в состоянии похвастаться прошлым, которое позволяло бы ей бросать подобные упреки в лицо Востоку. Но, говорят нам, такого рода склонность нанесла больший ущерб индийской религии, нежели прочим.

Вряд ли можно признать существующим Высокий Индуизм, если не считать некоторые мелкие реформаторские секты, а народный индуизм — это чудовищный фольклорный культ, подавляющий и парализующий воображение (правда, опять-таки индийскую мысль скорее можно обвинить в избытке воображения, чем в подавлении его). Основные черты здесь — это анимизм и магия. Индийцы доказали, как они умеют тормозить движение мысли, материализуя, формализуя и принижая свою религию. Если и были в Индии великие мыслители, все равно Индия не сумела создать на основе их мыслей рациональную и облагораживающую религию: вера испанского или русского крестьянина выглядит рациональной и просвещенной по сравнению с тем, как веруют в Индии. Иррационализм, антирационализм составляют постоянный рефрен натужных и надуманных обвинений, главную тему арчеровской песни.

Феномен, больше всего поражающий и возмущающий критика, — это упрямая живучесть древнего религиозного духа и древних религиозных архетипов, не захлестнутых волнами модернизма с его разрушительным утилитарным вольномыслием. Индия, сообщает он нам, продолжает цепляться за вещи, которые давным-давно устарели не только в Европе, но также в Китае и Японии. Религия есть предрассудок, религиозное выражение богопочитания отвратительно для свободного, просвещенного секулярного ума современного человека. Ее повседневная практика отводит Индию далеко за пределы цивилизованного мира. Возможно, будь эта практика ограничена приличествующим посещением церкви по воскресеньям, брачными и похоронными обрядами, короткой молитвой перед принятием пищи, она могла бы быть сочтена гуманной и терпимой! В том же виде, в каком она существует, — это просто великий анахронизм в современном мире. Тридцать столетий не расчищались эти завалы, это язычество — самое настоящее язычество в неотфильтрованном виде, склонное скорее к усугублению своей дремучести, нежели к просвещению, — все это ставит индуизм куда ниже всех прочих вероисповеданий на свете. И тут же предлагается оригинальный выход из положения. В Европе язычество было уничтожено христианством; поскольку незамедлительный или даже скорый триумф скептического свободомыслия едва ли возможен, то нам, необразованным, испорченным, нечистым индусам, предлагается в качестве временной меры перейти в христианство, хотя в ярком свете позитивистского разума христианство тоже выглядит жалким

иррационализмом, темным и деформированным, но все равно христианство, особенно в его протестантском варианте, может стать хорошим подспорьем на пути к благородному свободомыслию и незапятнанной чистоте атеизма и агностицизма. Если же нельзя надеяться даже на такую малость, вопреки многочисленным обращениям в христианство во время голода, то по крайней мере следует как-то отфильтровать индуизм, а пока не будет проделана эта гигиеническая процедура, Индия не может быть равноправным партнером в среде цивилизованных народов.

Кстати, обвинение в иррационализме и сопутствующее обвинение в язычестве сопровождается еще и третьим, самым убийственным — мы и наша религиозная культура не знаем, что такое мораль и этика. Даже Европа сейчас все в большей степени начинает ощущать, что не разум есть последнее слово в человеке, не разум открывает единственный суверенный путь к истине и уж, конечно, он не единственный судия религиозной и духовной истины. Обвинения в язычестве тоже не решают вопроса, ибо многие образованные умы прекрасно понимают, сколько великого, истинного и прекрасного было в тех религиях древности, которые христианство в своем невежестве огульно порицает. Нельзя сказать и что мир так уж выиграл от утраты древних форм и мотиваций. Однако какой бы ни была человеческая практика — а в этом отношении обычный человек представляет собой странное соединение искреннего, но совершенно бессильного, едва удерживающегося на грани приличий, потенциально этического существа и наполовину ханжеского, лгущего себе фарисея — к моралистическим предубеждениям взывать можно всегда. Все религии высоко вздымают знамя моральности, и человек — неважно, религиозный или секулярно мыслящий — заявляет о своем следовании этим стандартам или хотя бы признает их существование, за исключением разве что бунтарей и циников. Таким образом, вышеупомянутое обвинение попадает в разряд самых сильных предубеждений. Самозванный прокурор, чью филиппику мы рассматриваем, не стесняет себя рамками добросовестности и умеренности. Он обнаружил, что индуизм — религия не облагораживающая и даже не помогающая укреплению моральности, и, хотя в ней много рассуждений о добродетели, она никогда не считала моральное воспитание одной из своих функций. Религия, усиленно проповедующая добродетель, но отказывающаяся от морального воспитания верующих, — это похоже на квадрат, не имеющий права на квад-

ратность. Но оставим это. Если индус относительно свободен от самых низких западных пороков — пока свободен, до той поры, пока он не вошел в «круг цивилизации» в результате принятия христианства или как-то еще — то вовсе не потому, что он особо этичен по натуре, а лишь потому, что не сталкивается с этими пороками. Он живет в социальной системе, построенной на варварской идее Дхармы, включающей в себя божественные и человеческие, всеобщие и индивидуальные, этические и социальные предписания, которые со всех сторон ограждают его и глупейшим образом мешают ему сбиться с пути истинного — лишают его тех возможностей, которые так щедро предлагает западная цивилизация! Тем не менее, как нам ничтоже сумняшеся сообщают, индуизм по своему характеру — который есть и характер народа — прискорбно тяготеет ко всему уродливому и болезненному! На этой высокой ноте бесстыдного злословия мы оставим мистера Арчера бесноваться над телом якобы поверженного врага, обратившись к выяснению глубинных причин его отвращения и злобы.

Две характерные черты отличают средний европейский ум — ибо мы должны в данном случае оставить в стороне великие души, великих мыслителей, отдельные периоды повышенной сверх нормы религиозности и сосредоточить внимание на доминирующих тенденциях. Двумя характерными особенностями являются культ ищущего, определяющего, эффективного, практического разума и культ жизни. Великие идеи европейской цивилизации, греческой культуры, римского мира до Константина, Возрождения, современности с двумя ее колоссальными идолами: Индустриализмом и Естественной Наукой — обрушились на Европу волной удвоенной силы этих культов. Всякий раз, как волна откатывалась, европейский ум погружался в смятение, тьму и ослабевал. Христианство не сумело одухотворить Европу, хоть и гуманизировало ее в определенных этических аспектах, именно потому, что шло против двух этих доминирующих инстинктов — отрицало превосходство разума и предавало анафеме удовлетворенную или насыщенную полноту жизни. Азия же никогда не устанавливала превосходство разума, не было там и культа жизни, соответственно, речи не могло быть о несоответствии этих двух сил и религиозного духа. Великие азиатские эпохи, мощные кульминации азиатских цивилизаций и культур — высокое ведическое начало Индии, блистательное духовное движение времен Упанишад, широкий разлив буддизма, веданты, санкхьи, пуранических³⁸ и тантристских культов, расцвет вишнуизма³⁹

и шиваизма⁴⁰ в государствах Юга — все это неизменно приходило вместе со светом духа, с устремленностью религиозной или религиозно-философской мысли к вершинам, к благороднейшей реальности, к богатству озарений и опыта. В эти же периоды наблюдался расцвет интеллектуальной деятельности, науки, поэзии, искусств и материальной жизни. Напротив, всякий упадок духовности приводил к ослаблению и других аспектов жизни, к симптомам снижения деятельности, иногда и к развалу. Это и есть ключ к пониманию расхождений между Востоком и Западом.

Человек должен тянуться к духу — даже если не дотягивается — иначе он лишается источника силы. Однако есть различные подходы к этим тайным силам. Похоже, будто Европе требуется пробиваться через жизнь и разум, обнаруживая духовную истину, как их венец и озарение; Европа не может силой взять царствие небесное, как призывал людей Христос. Такая попытка сбивает Европу с толку, туманит ее разум, вступает в противоречие с ее жизненными инстинктами и приводит к бунту, к отрицанию, возвращает к собственным законам жизни. Азия же, или во всяком случае Индия, естественно живет духовными наитиями, и только они вызывают к действию высшие силы ее ума и жизни. Два континента — как две половинки единой человеческой сферы, и, прежде чем соединиться и сойтись воедино, каждая должна двигаться к прогрессу и кульминации своего духа по законам собственного существования, в соответствии с собственной Дхармой. Односторонний мир был бы обеднен однообразием и монотонностью одной культуры, необходимо разнообразие путей продвижения, прежде чем мы поднимем головы к той бесконечности духа, где свет разлит достаточно широко, чтобы соединить всех и примирить всех на высочайших путях мышления, чувствования и существования. Вот истина, которую дружно игнорируют и яростный индийский противник материалистической Европы, и надменный, холодный критик всего азиатского или индийского. На самом деле, вопрос не в различиях между варварством и цивилизованностью, ибо массы людей всегда варвары, старающиеся цивилизовать себя. Это лишь одно из динамических различий, необходимых, чтобы расширяющаяся сфера всечеловеческой культуры приобрела завершенность.

Пока что, к сожалению, различия выливаются в постоянное враждебное противостояние подходов как в области религии, так почти во всем прочем, а противостояние приводит к большей или меньшей

невозможности взаимного понимания, даже к откровенной враждебности и взаимному отвращению. Западный ум ставит во главу угла жизнь, прежде всего в ее внешних проявлениях, все видимое, осязаемое, достигаемое. Внутренняя жизнь рассматривается только как отражение внешнего мира в разуме, при этом разум играет роль начала, придающего вещам форму, осведомленного критика, строителя, доводящего до кондиции материал из внешнего мира, поставляемый Природой. Все, чем поглощена Европа, — это сиюминутность бытия, полное использование земной жизни — в ней самой и ради нее самой. Жизнь личности, продолжение физического существования, развитие ума и знания составляет первейший всепоглощающий интерес Европы. Даже от религии Запад требует, чтобы ее цели и задачи были подчинены утилитарным потребностям зримого мира. Греки и римляне видели в религиозных культах освящение жизни «полиса» или силу, укрепляющую прочность и стабильность Государства. Средние века, когда христианская идея достигла своих высот, можно рассматривать как период междуцарствия, то был период, когда Запад пытался ассимилировать восточный идеал в свои эмоции и разум. Однако постоянно жить им Запад так и не сумел, он был вынужден отбросить его или оставить лишь в качестве объекта словесного почитания. В настоящее время Азия тоже переживает период междуцарствия, период, который характеризуется ее попытками, вопреки своей бунтарской душе и темпераменту, ассимилировать в свой интеллект и образ жизни мировоззрение и приземленный идеал Запада. Можно с уверенностью предсказать, что Азия тоже не сумеет долго или устойчиво жить по законам чужой жизни. Но в Европе даже христианская идея, в своем чистом виде отмеченная ярко выраженной тенденцией к интроспекции и бескомпромиссной направленностью к миру иному, вынуждена была подчиниться потребностям западного темперамента, а сделав это, утратила свое внутреннее царство. Одержал победу подлинный темперамент Запада, который во все возрастающей степени рационализировал, секуляризировал и почти уничтожил религиозный дух. Религия становилась все более бледной тенью, место которой отводилось в дальнем углу жизни, в еще более тесном уголке природы, где она и ожидала смертного приговора или ссылки, а перед воротами побежденной Церкви победоносным маршем проходили силы секуляризированной жизни, позитивистского разума и материалистической науки.

Секуляристская тенденция есть неизбежное последствие культа жизни и разума, отрешенного от взгляда глубоко внутрь себя. В древней Европе религия и жизнь не были разделены, но лишь потому, что в разделении не было нужды. Европейская религия сразу по освобождении от мистического восточного элемента превратилась в секуляризированный институт, не интересовавшийся тем, что глубже определенной грани за пределами физического, и служивший удобным орудием для управления земной жизнью. При этом сохранилась тенденция истреблять при помощи философии и разума остатки бывшего религиозного духа, изгонять легкие тени, отбрасываемые распростертыми крылами недосягаемых для разума таинств, и выбираться на яркий солнечный свет логического и практического интеллекта. Современная Европа пошла еще дальше, почти до самого конца пути. Чтобы окончательно отделаться от навязчивой христианской идеи, которая, как и вся религиозная мысль Востока, была тесно переплетена с жизнью и, вопреки преградам, возникавшим на ее пути из-за неисправимой витальной натуры человека животного, направлена на одухотворение всего его существа и всех его действий, современная Европа отделила религию от жизни, от философии, от искусства и науки, от политики, от значительной части социального действия и социального бытия. Европа также секуляризовала и рационализировала этические потребности так, что они могли отныне сохранять собственную основу без помощи религиозных санкций или мистических устремлений. Так возникла антиномическая тенденция, снова и снова дающая о себе знать в европейской истории и заметно проявляющаяся в настоящее время. Эта сила тоже стремится к устранению этики, правда, не поднявшись *выше* этических норм в абсолютную чистоту духа, как это происходит в мистическом опыте, но пытаясь сокрушить ее барьеры *снизу* и предоставляя желанную свободу игре жизненного начала. Религия осталась в стороне от этой эволюции — обедненная система представлений и ритуалов, которую можно принимать или не принимать, поскольку от этого мало что меняется в движении человеческого ума и жизни. Ее проникающая действенная сила свелась к малозначащему минимальному влиянию, к поверхностному окрашиванию догматов, сантиментов и эмоций — вот все, что осталось в результате упомянутого процесса. Интеллектуализм настоял на том, чтобы даже жалкий уголок, все еще ей отведенный, был как можно ярче освещен проекторами разума. Тенденция заключалась в том, чтобы свести на нет

не только инфрарациональное, но равным образом и супрарациональное прибежище религиозного духа. Символика древнего языческого многобожия воплотила в прекрасные фигуры идею божественного Присутствия, наличия сверхъестественной Жизни и Силы во всей Природе, в каждой частичке жизни и материи, во всем животном существовании и в умственной деятельности человека, но эта идея, которая секуляризованному разуму представляется просто интеллектуализированным анимизмом, уже была беспощадно отмечена. Божество покинуло землю и поселилось где-то в заоблачном далеке иных миров, в небесном царстве святых и бессмертных духов. А почему должны существовать иные миры? Я признаю, восклицал прогрессирующий интеллект, только вот этот материальный мир, удостоверяемый нашим разумом и ощущениями. Туманная тусклая абстракция духовного существования без места проживания, без ощущения динамичной близости была оставлена как отмирающий пережиток смутных духовных ощущений или фантастических иллюзий прошлого. Остался пустой, чуть тепленький теизм, рационализированное христианство без имени Христа и без его присутствия. Но к чему критическому свету интеллекта оставлять даже это? Разум или Сила, именуемая Богом за неимением лучшего названия, представленная моральным и физическим законом в материальной вселенной — этого совершенно достаточно для любого рационального ума, и, таким образом, мы уже получаем деизм, пустопорожнюю интеллектуальную формулировку. А зачем вообще нужен Бог? Разум и ощущения сами по себе не свидетельствуют о существовании Бога, они от силы могут счесть его правдоподобной гипотезой. Но нет нужды и в недоказанных гипотезах, ибо вполне достаточно Природы, к тому же она — единственное, что нам известно. Таким путем мы с неизбежностью приходим к атеистическому или агностическому культу секуляризма, к высшей точке отрицания, к зениту позитивного миропонимания. А здесь уже могут обосноваться разум и жизнь, они могут удовлетворенно править побежденным миром — если только это неудобное, скрытое, двусмысленное, бесконечное Нечто оставит их в покое в будущем!

Такого рода темперамент, такого рода миропонимание, разумеется, не может терпеть искренней устремленности ко всему выходящему за пределы обычного разума и бесконечному. Другое дело — игра в приятные галлюцинации (в умеренных рамках), невинное развлечение спекулятивного ума или художественного воображения, при условии, что

она не слишком серьезна и не затрагивает жизни. Но аскетичность и тяготение к потустороннему непереносимы для такого темперамента и пагубны для такого миропонимания. Жизнь есть нечто, чем следует владеть, чем следует наслаждаться — рационально или страстно в зависимости от склонностей, но эта земная жизнь — то единственное, что нам известно, наш единственный удел. В самом крайнем случае допустим интеллектуальный и этический аскетизм, простота, скромная жизнь и высокие мысли, но экстатический духовный аскетизм — это оскорбление для разума, почти преступление. Пессимизм виталистического типа — это лишь сиюминутное настроение, ибо такой пессимист признает, что жизнь есть зло, но ее надо прожить, и не обрубают ее корни. Очевидно однако, что правильный подход заключается в том, чтобы принимать жизнь как она есть, стараться взять как можно больше от нее либо практически, упорядочивая смешанные в ней добро и зло, либо идеально — в надежде на относительное совершенство. Если есть смысл в духовности, то он только в труде возвышенного ума, в рациональной воле, ограниченной красоте и моральном добре, при помощи которых надо постараться наилучшим образом использовать ту жизнь, какая есть, но совершенно ни к чему понапрасну пытаться заглянуть за ее пределы в поиске некоего нечеловеческого, недостижимого, бесконечного или абсолютного удовлетворения. Если религии суждено выжить, то пусть ее функцией станет служение вот такой духовной цели, наставление в хорошем поведении, пусть она вносит красоту и чистоту в наше бытие, но пусть она учит только этой мужественной и здоровой духовности, пусть остается в рамках практического разума и земного интеллекта. Без сомнения, мое описание выделяет основные направления и оставляет в стороне отклонения как в ту, так и в другую сторону, но отклонения (порой самого крайнего характера) — в природе человека. И все же мне кажется, что в этом описании нет ничего несправедливого или преувеличенного, это описание четкой тенденции и характерного западного темперамента с его мировоззрением и нормальной уравновешенностью его интеллекта. Это самодостаточная статичная уравновешенность, если она не переходит в стремление превзойти свои возможности, к которому естественно склоняется человек по достижении высшей точки своей обычной природы. Ибо в его природе скрыта сила, которая должна либо найти себе выход, либо расплыться и перестать существовать; пока человек сам не обнаружит это, он не обретет устойчивого равновесия и надежной обители для своего духа.

Когда же такой западный ум приходит в соприкосновение со все еще живой силой индийской религии, мысли, культуры, он обнаруживает, что все его стандарты отвергнуты или превзойдены ею, все, что он почитает, отодвинуто на задний план, а то, что он отбросил за ненужностью, здесь по-прежнему в почете. Философия здесь основывается на непосредственной реальности Бесконечного и развивается под постоянным давлением Абсолютного. И это не просто темы для размышлений, но реальное Присутствие и постоянная Сила, которая требует человеческой души и призывает ее. Здесь ум осознает Божество в Природе, в человеке, в животном и в неодушевленном предмете, видит Бога в начале, Бога посередине, Бога в конце, Бога повсюду. И все это не просто допустимая поэтическая игра воображения, которую незачем принимать всерьез, это мировоззрение, которым следует жить, которое нужно реализовать, обратить в основу поступков, содержание мыслей, чувств и поведения! Этой цели служили целые дисциплины, которые и по сей день практикуются людьми! Люди жертвуют своими жизнями в стремлении к верховному Существованию, к универсальному Божеству, к Единому, к Абсолюту, к Бесконечному. Во имя этой нематериальной цели они по сей день готовы отказаться от жизненных благ, расстаться с обществом, с домом, с семьей, со всем, что им дорого и что для рационального ума обладает существенной и определенной ценностью! Это целая страна, до сих пор ярко окрашенная шафранным цветом отшельнического одеяния, где Запредельное до сих пор проповедуется как истина, а люди живут верой в иные миры, в перевоплощение душ, во все эти устарелые идеи, истинность которых невозможно установить с помощью инструментария естественных наук. Здесь опыт йоги признается столь же достоверным, пожалуй даже более достоверным, чем данные лабораторных экспериментов. Ну что это, как не мысли о неммыслимом, поскольку даже Запад уже перестал размышлять об этом? Не попытка познать непознаваемое, которое современный ум отказывается даже пытаться познать? А эти иррациональные полудикари все еще пытаются превратить нечто совершенно нереальное в цель жизни, в руководящую силу, в формообразующую искусства, культуры и образа жизни. Но искусство, культура и образ жизни, подсказывает нам рациональный ум, есть вещи, которых, по логике, совершенно не должны касаться духовность и религия, поскольку они-то как раз относятся к области конечного и могут базироваться только на интеллектуальном разуме, на практическом

подходе и на условиях физической природы. Здесь и открывается перед нами в первородном виде пропасть, разделяющая два разных образа мышления, и пропасть эта кажется непреодолимой. Хотя, пожалуй, индийский ум способен в достаточной степени понять, если не принять, позитивистский подход западного разума, но сам он при этом останется для Запада если не проклятием, то чем-то совершенно ненормальным и невнятным. Еще более невыносимы для западного критика плоды воздействия индийского религиозно-философского мировоззрения на жизнь. Его разум и без того оскорблен индийской склонностью к супрарациональному, которая представляется ему антирациональностью, а тут еще и сильнее инстинкты его темперамента потрясает столкновение с другими, прямо им противоположными и контрастными. Жизнь, составляющая для него самую большую и безусловную ценность, здесь ставится под вопрос. Ценность жизни приижена крайним выражением одной из сторон индийского взгляда на мир, точнее взгляда из мира, и вообще жизнь не считается самоценной. Здесь повсеместно царствует аскетизм, он здесь почитается превыше всего, он бросает тень на жизненные инстинкты, его адепты призывают человека выйти за пределы телесной сферы и даже за пределы сферы умственной воли и разума. Запад придает чрезвычайное значение силе личности, личной воле, видимому человеку и желаниям и потребностям, диктуемым его натурой. Здесь же, наоборот, все внимание уделяется возвышенному развитию внеличного, расширению личного до слияния с универсальной волей, до выхода за пределы видимого человека с его ограниченностью. Расцвет ментального и витального эго или, на худой конец, его подчинение большему эго общины есть культурный идеал Запада. А здесь эго рассматривается как главная помеха совершенствованию души, место эго должно быть занято не конкретным общинным «я», но чем-то внутренним, абстрактным, трансцендентным, чем-то выходящим за пределы умственного и физического, но абсолютно реальным. Западный темперамент «раджасичен» — кинетичен, прагматичен, активен, для него мысль всегда должна обращаться в действие, собственно, без этого ценность мысли невелика, разве что ради приятной игры ума. А здесь в качестве примера для подражания предлагается человек «саттвического» склада, умеющий владеть собой, для которого важнее всего спокойствие мысли, духовное знание и внутренняя жизнь, а действие имеет значение не из-за вознаграждения и плодов, а благодаря влиянию на внутренний

рост. В этом тоже кроется обескураживающий квиетизм, имеющий своей целью прекращение — или Нирвану — мыслительного процесса и действия в тишине вечного покоя и света. Не приходится удивляться, что критик с жестким западным образом мышления взирает на эти контрасты с глубочайшим неудовлетворением, испытывает к ним антипатию и чуть ли не яростное отвращение.

Но, во всяком случае, как бы далеки ни были эти вещи от его понимания, в них есть нечто возвышенное и благородное. Он может называть их неверными, антирациональными и мрачными, но не может осуждать их за порочность и неблагородство. Последнее возможно только при помощи подтасовок типа тех, с которыми мы сталкиваемся в наиболее безответственных обвинениях мистера Арчера. Они свидетельствуют, скорее, об устаревшем образе мышления, но никак не о «варварстве» культуры, их породившей. Однако, переходя к анализу форм религии, которые ими освещаются и оживляются, он видит чистейшее варварство, дикарскую, невежественную мешанину. Ибо здесь щедро представлено именно то, от чего в собственной культуре он давно и последовательно очищал религию, удовлетворенно именуя образовавшуюся в ней пустоту реформацией, просвещением и рациональным пониманием истинной природы вещей. Здесь же он видит невероятный политеизм, колоссальное нагромождение того, что его разум воспринимает как дичайшие суеверия, беспредельную готовность верить в вещи, ему представляющиеся бессмысленными и иллюзорными. Принято считать, что у индуса три миллиона богов, а то и больше, которые так же плотно населяют многочисленные небеса, как люди единственный земной субконтинент — Индию, при этом индус готов, в случае надобности, еще добавить к этой толпе небожителей. Здесь повсюду храмы, изваяния, жрецы, масса непонятных обрядов и церемоний, каждодневное повторение санскритских мантр и молитв, иные из которых относятся к временам доисторическим, вера во всякого рода сверхъестественные существа и силы, святых, гуру, священные дни, обеты, запреты, жертвоприношения, постоянное соотнесение жизни с силами и воздействиями, которые недоказуемы физически, — вместо рациональной, научно обоснованной зависимости от материальных законов, единственно управляющих существованием смертных. Для западного критика все это просто невнятица и хаос, анимизм, чудовищно запутанный фольклор. Смысл, который вкладывает во все эти проявления индийская мысль, духовное значение увиденного

остаётся вне поля его зрения, вызывает у него недоверие или воспринимается как безумная и пустая символика, изощренная, но бессмысленная. И не в том только дело, что культ кажется пережитком далеких времен или средневековья — он ещё занимает несообразное место в жизни. Вместо того, чтобы отвести религии неприметный уголок, где она никому не мешает, индийская мысль притязает — самым нелепёйшим образом, поскольку рациональный человек уже навсегда перерос эти притязания — на заполнение всего жизненного пространства.

Было бы чрезвычайно трудно внушить чересчур позитивному среднему европейскому разуму, «переросшему» религиозное сознание или пробирающемуся обратно к нему после ещё не вполне завершившегося банкротства рационалистического материализма, что формы индийской религии содержат в себе глубокий смысл и истину. Хорошо сказано — эти формы есть ритмы духа, но кто не ощущает дух, тому не уловить и связи между духом и его ритмами. Каждый индус знает, что боги, которым он поклоняется, это могущественные имена, божественные образы, динамические сущности, живые аспекты единого Бесконечного. Каждое Божество есть форма, или ипостась, или производная сила верховной Троицы, каждая Богиня — форма универсальной Энергии, Силы-Сознания, или Шакти. Но для логического европейского ума монотеизм, политеизм и пантеизм есть непримиримо враждебные концепции; единство, множество, всеобщность не являются и не могут являться различными, но согласующимися аспектами вечной Бесконечности. Вера в единое Божественное существо, которое превышает космоса, которое есть весь космос, которое проявляется через множество божественных форм, — это невнятица, путаница, смешение идей, поскольку синтез, интуитивное прозрение, внутренний опыт не есть сильная сторона этого направленного вовне, сугубо аналитического и логического ума. Для индуса изображение Бога — это физический символ, опора для сверхфизического, основа для встречи вочеловеченного ума и человеческих чувств со сверхфизической силой или присутствием, которому индус поклоняется и с которым желает вступить в контакт. Но средний европеец с трудом верит в бесплотные сущности, а коли таковые есть, то он выделяет их в особую категорию, в иной мир, не связанный с этим, в отдельное существование. Соединение физического со сверхфизическим, с его точки зрения, есть бессмысленная игра ума, допустимая разве что в поэтическом воображении или в романтических грезах.

Обряды, церемонии, культ и система богопочитания индуизма могут быть поняты, только если помнить его фундаментальные характеристики. Прежде всего индуизм есть недогматическая, инклюзивная религия, готовая вобрать в себя даже ислам и христианство, если они выдержат этот процесс. Индуизм вбирал в себя все, с чем сталкивался, если только бывал в состоянии сочетать новые формы с истиной сверхфизических миров и с истиной Бесконечного. В глубине души индуизм всегда понимал, что религия как реальность для масс, а не для горсточки святых и мыслителей, должна апеллировать ко всему существу, ко всему, а не к сверхрациональному и рациональному исключительно. Воображение, эмоции, эстетическое чувство, даже инстинкты и подсознание — все должно быть охвачено религиозным воздействием. Религия должна вести человека к супрарациональному, к духовной истине, опираясь и на просвещенный разум, но ни в коем случае не пренебрегая и всем прочим в нашей сложной природе — человек должен целиком стремиться к Богу. Кроме того, религия должна взять каждого там, где он есть, и одухотворить его доступным ему способом, а не навязывать человеку того, что он пока не в состоянии распознать в качестве подлинной и живой силы. Вот в чем смысл и назначение тех частей индуизма, которые позитивистский интеллект особенно клеймит как иррациональные или антирациональные. Их очевидную необходимость европейский ум так и не понял — или понял, но предпочел пренебречь ею. Он настаивает на «очищении» религии — разумом, а не духом и ее «реформировании» — при помощи разума, а не духа. Сегодня в Европе можно наблюдать результаты очищения и реформирования такого типа. Неизбежным результатом такого невежественного вмешательства становится сначала обеднение религии, а потом ее медленное умирание; больной пал жертвой лечения, хотя мог прекрасно перенести болезнь и поправиться.

Обвинение в недостатке этического содержания чудовищно по своей нелепости, оно полностью противоречит истинному положению дел, но поскольку оно не ново, то объяснение следует искать в одном из типических взаимонепониманий. Литературу и искусство индусов скорее можно обвинить в этической тирании — в них непрестанно повторяется этическая нота. Идея Дхармы наряду с идеей Бесконечного образует главный аккорд: вслед за духом Дхарма представляет собой основу бытия. Едва ли существует этическая идея, которая не была бы акцентирована литературой, представлена в предельно идеальной

и императивной форме, подкреплена наставлениями, призывами, притчами, художественными образами, примерами для подражания. Правдивость, достоинство, преданность, верность, отвага, чистота, любовь, долготерпение, самопожертвование, мягкость, способность прощать, сострадание, добронравие, щедрость — вот постоянные темы, понятия, которые считаются первоосновами праведной жизни, сутью Дхармы человека. Буддизм с его возвышенной и благородной этикой, джайнизм с его суровым идеалом самоконтроля, индуизм с блестящими примерами, иллюстрирующими все стороны Дхармы, ничуть не ниже и не хуже этических учений и практики любой другой религии или системы верований; напротив, их требования даже выше, а эффективность больше. Есть множество свидетельств, как индийских, так и иноземных, тому, как практиковались эти добродетели в минувшие времена. Их влияние все еще ощутимо, несмотря на известное вырождение, в особенности коснувшееся чисто воинских качеств, способных достигать полного расцвета только на свободной почве. Легенда об обратном начала формироваться в умах английских ученых христианского толка, которых ввело в заблуждение предпочтение, отданное индийской философией знанию по сравнению с действием как средству спасения души. Они не приняли во внимание или не поняли сути правила, столь хорошо известного всем индийским искателям духа, — чистый саттвический ум и образ жизни являются сами по себе первым шагом к божественному знанию: творящие зло не найдут меня, говорится в Гите. Эти ученые не смогли понять, что знание истины для индийской мысли означает не интеллектуальное ознакомление или приятие, но появление нового сознания и жизнь в соответствии с истиной Духа. Для Запада мораль преимущественно связана с внешним рисунком поведения, для индийского же ума поведение есть один из способов выражения и признак состояния души. Индуизм лишь мимоходом называет заповеди, которым положено следовать, свод моральных законов, он домогается большего — духовной и этической чистоты ума, внешним свидетельством чего могут быть поступки. Он настойчиво, пожалуй даже излишне настойчиво, требует: не убий! — но сопровождает это не менее настойчивым требованием: не поддавайся ненависти, жадности, ярости или злонравию, ибо они побуждают убивать. И еще индуизм признает относительность стандартов — мудрость, слишком непонятная для европейского ума. Ненасилые⁴¹ — высший из законов: *ахимса парамо дхармах*; вместе с тем этот

закон не распространяется на физическое действие воина, при этом однако настойчиво требуя от него милосердия, уважения чужого достоинства, милости к несражающимся, к слабым, к безоружным, к побежденным, к пленным, к раненым, к отступающим; таким образом, индуизм избегает непрактичности абсолютистского требования о сохранении всякой жизни. непонимание этой мудрой относительности, пожалуй, повинно во многих неправильных истолкованиях. Этическому человеку Запада хочется иметь высокий стандарт как меру совершенства, меньше волнует его вопрос о том, что человек чаще воспринимает такой стандарт, нарушая его, чем соблюдая; индийская этика поднимает планку так же высоко, если не выше, но ее больше занимает правда жизни, чем высокие словеса; индийская этика допускает поэтапный прогресс и готова на низших стадиях удовольствоваться морализаторством в отношении тех, кому еще не доступны самые высокие этические концепции и практика.

Таким образом оказывается, что все обвинения против индуизма либо неверны фактически, либо несостоятельны по природе. Нам остается посмотреть, является ли справедливым — полностью или отчасти — следующее и более распространенное обвинение: тяжкое обвинение индийской культуры в том, что она подавляет жизненные силы, парализует волю, не наделяет человека большой или динамичной силой, не дает ему жизненного стимула, не вносит в человеческую жизнь укрепляющую и облагораживающую мотивацию.

ВОПРОС, стоящий перед нами, заключается в следующем: обладает ли индийская культура достаточной силой, чтобы укрепить и облагородить обычное человеческое бытие? Помимо целей трансцендентальных, есть ли в ней прагматическая, не аскетическая, динамичная ценность, сила для расширения жизни и правильного контроля над ней? Это вопрос первостепенной значимости. Ибо если ничего этого она нам дать не может, то какими бы великими ни были ее иные свершения, она не сможет жить. Она превращается в аномальное великолепие транс-гималайской оранжереи, цветы которой выживают в тепличных условиях субконтинента, но обречены на гибель в разреженном воздухе современной борьбы за жизнь. Антижизненная культура обречена на смерть. Избыточно интеллектуальная или избыточно эфемерная цивилизация, которой недостает мощных жизненных стимулов и мотиваций, обречена на прозябание из-за недостатка жизненных соков и крови. Культура, чтобы постоянно и всесторонне служить человеку, должна давать ему больше, чем некое редкостное трансцендентальное тяготение к выходу за пределы всех ценностей земной жизни. Не может она ограничиться и тем, чтобы украшать долгую стабильность и упорядоченное благоденствие старого, зрелого, человеческого общества любознательностью знания, науки и философских исканий или же ярким светом и блеском искусства, поэзии, архитектуры. Индийская культура все это делала в прошлом для благородной цели. Но культура должна еще пройти проверку прогрессивной жизненной силой. В ней должно быть нечто, вдохновляющее земные старания человека, — объект, стимул, сила развития и воля к жизни. Что бы ни было нам суждено в конце — безмолвие или нирвана, духовное угасание или физическая смерть, нет сомнения, что сам мир есть грандиозный труд могучего Духа Жизни, а человек — нынешний сомнительный венец земли, сражающийся, но все еще далекий от победы герой и исполнитель главной роли в драме жизни. Великая человеческая культура должна с достаточной полнотой понимать это и придавать сознательную и идеальную силу самореализации человека в его великом труде. Недостаточно заложить прочную

основу жизни, недостаточно украшать жизнь, недостаточно тянуться к вершинам вне ее пределов — необходимо в такой же мере уделять внимание величию и развитию расы на земле. Игнорирование этой великой промежуточной реальности — серьезнейшее упущение, которое свидетельствует о несостоятельности культуры.

Наши критики утверждают, что весь корпус индийской культуры отмечен печатью именно такой несостоятельности. На Западе уже давно сложилось впечатление, будто индуизм есть целиком метафизическая, устремленная в потустороннее система взглядов, мечтания о чем-то за пределами земного и пренебрежение к тому, что есть здесь и сейчас; мрачное ощущение нереальности земного бытия и опьяненность Бесконечным заставляют его отвернуться от благородства, полнокровия и величия человеческих стремлений и земных трудов. Пусть индийская философия возвышенна, пусть пылок индийский религиозный дух, пусть прочна, симметрична и стабильна ее древняя социальная структура, пусть по-своему хороши индийское искусство и литература, но нет во всем этом соли жизни, дыхания силы воли, страстного стремления жить. Новый Аполлон от журналистики, наш Арчер, направивший свои стрелы на змеиные кольца индийского варварства, не перестает твердить об этом. Но если это справедливо, значит Индия и не могла дать миру ничего великого, влить животворную силу в человеческую жизнь, породить людей могучей воли, сильные личности, жизненные фигуры в искусстве и поэзии, в архитектуре и скульптуре. Именно это ничтоже сумняшеся и излагает адвокат дьявола в недвусмысленных терминах. Он сообщает нам, что для этой религии и философии характерна общая недооценка жизни и земных трудов. Жизнь выглядит безбрежным пространством, в котором поколения вздымаются и опадают так же безвольно и бесцельно, как волны в океане, роль личности сведена на нет, один только Гаутама Будда, великий человек, который, впрочем, «возможно, никогда не существовал», составляет единственный вклад Индии в мировой пантеон, ну можно еще добавить сюда и бледный, безликий образ императора Ашоки. Образы индийской драматургии и поэзии — это нереальные гротескные персонажи или марионетки, управляемые сверхъестественными силами, индийское искусство не связано с реальной жизнью — таков жалкий итог индийской культуры. Всякий, кто знает и чувствует индийскую литературу, кто изучал историю, кто исследовал цивилизацию Индии, увидит в этой оценке грубейшее искажение,

зловую карикатуру, нелепую ложь. Однако, на самом деле, таково представление об Индии, сложившееся у европейца, изложенное здесь в крайней и бессовестно примитивной форме, следовательно, как и в предыдущих случаях, мы должны постараться понять, почему разные глаза видят один и тот же объект в совершенно разных красках. В основе — все то же фундаментальное непонимание. Индия жила богатой, блистательной, прекрасной жизнью, но цель этой жизни была отличной от той, которую поставила перед собой Европа. Идея и план жизни оригинальны и единственны в своем роде, они отвечают индийскому темпераменту. Ценности индийской жизни достаточно трудно понять со стороны, напротив, невеждам легко толковать их в превратном свете именно потому, что они слишком возвышенны для обыкновенного, неподготовленного ума и могут оказаться вне пределов его понимания.

Для оценки жизненных ценностей культуры необходимо понимание трех факторов. Прежде всего, это изначальная концепция жизни, затем формы, типы и ритмы, заданные жизни культурой, и наконец, это вдохновение, энергия, сила воплощения в жизнь мотиваций, их проявление через реальную жизнь людей и общества, процветающего под воздействием данной культуры. Сейчас мы, индийцы, очень хорошо знакомы с европейской концепцией жизни, поскольку наши мысли и усилия затемнены ее тенью — если не заполнены ее присутствием. Мы изо всех сил старались ассимилировать все то ценное, что смогли обнаружить в ней, даже реорганизовать себя, в особенности политику, экономику и внешнее поведение, подражая ее формам и ритмам. Европейская концепция заключается в ориентации на Силу, проявляющую себя в материальной вселенной, и Жизнь в ней, едва ли не единственным распознаваемым смыслом которой является человек. Этот антропоцентрический подход не изменился от недавнего усиления роли Науки на фоне тусклого безразличия механической, лишенной сознания Природы. Что касается человека, выделяющегося, таким образом, своей уникальностью из инертности Природы, то весь смысл Жизни заключается в том, чтобы он обрел свет и гармонию через упорядочивающий разум, эффективную рациональную силу, украшающую бытие красоту, высокую утилитарность результатов, жизненные радости и экономическое благосостояние. Свободная сила индивидуального эго и организованная воля эго корпоративного выступают в качестве необходимых факторов. Они очень важны для европейского

идеала: развитие личности и эффективно организованная национальная жизнь. Обе силы росли, рвались вперед, подчас выходили из-под контроля. Именно им обязана Европа беспокойным, часто бурным движением своей яркой истории, богатством своего литературного и художественного творчества. Наслаждение жизнью и силой, галоп эгоистических страстей и жизненных радостей стали постоянной, ярко выраженной мотивацией Европы. Ей противостоит противоположная тенденция, стремление направлять жизнь при помощи разума, науки, этики и искусства, где мотивацией является стремление к сдерживающей и гармонизирующей утилитарности. В разные времена брали верх то одна, то другая мотивация. Христианская религиозность внесла собственную тональность, повлияла на одни тенденции, углубила другие. Каждая эпоха и каждый период вносили в первоначальную концепцию свой вклад и силу, обогащая и усложняя ее. В настоящее время восторжествовало чувство корпоративной жизни, которому служит и идея великого интеллектуального и материального прогресса, усиления роли политической и социальной организации на научной основе. Вырабатывается идеал разумной утилитарности, свободы и равноправия или же идеал жесткой организованности и эффективности, скрупулезного и целенаправленного сосредоточения всех возможных сил в упорном непрерывном продвижении ко всеобщему благоденствию. Внешне это стремление Европы выглядит ужасающе поверхностным и механистичным, однако обновленная сила более гуманной идеи снова пытается пробить себе путь, так что, возможно, вскоре человек откажется быть прикованным к колесу им же созданной машины и подчиняться ее требованиям. Во всяком случае, тому, что происходит на нынешней фазе развития, не стоит придавать чрезмерного значения. Общая и постоянная европейская концепция жизни сохраняется — в своих рамках это концепция великая и жизнеутверждающая, но несовершенная, узкая в своей верхней части, придавленная тяжелой крышкой, неширокая по охвату, чересчур приземленная, но вместе с тем вдохновляемая сильным и благородным чувством.

Индийская концепция жизни исходит из более глубинного центра и направлена к совершенно иной цели, к которой она приближается не столь очевидным путем. Особенность индийской мысли в том, что она усматривает нечто более глубокое, нежели форма и даже сила, в поиске духа вещей. Особенность индийской воли к жизни

в том, что она не чувствует себя удовлетворенной, приближающейся к совершенству, не находит даже временного удовлетворения, если не обнаруживает истину духа и не начинает жить ею. Индийская концепция мира, Природы и существования носит не физический, но психологический и духовный характер. Дух, душа, сознание не просто выше инертной материи и сил, лишенных сознания — они предшествуют всему этому и порождают все это. Все есть энергия или орудие скрытого духа, сила, которая движет миром, — это сознательная Воля, а Природа является ее орудием. Материя — это тело или поле сознания, скрытого в ней, материальная вселенная — форма и движение Духа. Человек не просто живое существо, наделенное умом, рожденное из Материи и вечно подчиненное законам физической Природы, но дух, обретший себе жизнь и плоть. Глубинная суть индийской культуры — в вере в эту концепцию бытия, стремление жить ею; она есть теория и практика этого стремления, надежда в конечном счете освободиться от ума, ограниченного жизнью и материей, ради более высокого духовного сознания. В этом вся суть пресловутой индийской духовности. Очевидно, что эта концепция весьма далека от доминирующей европейской идеи, она отлична даже от христианской концепции в том виде, который та приобрела в Европе. Однако это никоим образом не означает, будто индийская культура отрицает реальность жизни, не преследует материальных или жизненных целей и ничего не желает делать для улучшения реальных условий человеческого существования. Невозможно представить себе, чтобы концепция такого типа не давала человеку мощного побудительного мотива для земных трудов. Разумеется, материя, жизнь, разум, форма рассматриваются только как силы духа, самостоятельной ценностью не обладающие, — ценен Дух, в них сокрытый, *атмартхам*, все существует ради сокровенного «Я», сказано в Упанишаде, и именно в этом состоит индийское мировоззрение. Но оно не обесценивает реальность, скорее, напротив, стократно увеличивает ценность всего. Формы и тело приобретают колоссальное значение, если предстают вместилищами Духа и поддерживают его ритмы. В древней Индии человеческая жизнь не считалась чем-то вторичным или низменным, напротив, она считалась самым великим из известного нам, как смело сказано в Пуране, «ее желают даже боги на небесах». Использование сокровищницы мощнейшей энергии нашего ума, нашего сердца, нашей жизненной силы, нашего тела — вот средства, которыми дух открывает себя и возвращается к присущей ему

беспредельной свободе и власти. Ибо когда ум, сердце и интеллект поднимаются к свету и силе, они выводят воплощенную жизнь к той точке, откуда ей открывается еще более великий свет, еще более великая сила из иных пределов; индивидуальный ум расширяется до огромного универсального сознания и возвышается до духовной трансцендентности. По крайней мере, эти идеи уж никак нельзя считать ни бесплодными, ни мрачными: они возвеличивают жизнь человека и делают ее логическое завершение чем-то богоподобным.

Достоинство, которое придавала человеческому существованию ведическая мысль, а также мысль классического периода индийской культуры, превосходит все западные концепции человека. Для Запада человек всегда был только эфемерным творением Природы или душой, которую при рождении вдохнул в него своевольный Творец, вынужденной искать себе спасения в невыносимых условиях, скорее всего сулящих ей вечное горение в мусорной яме Ада, как не пригодной ни к чему иному. Максимум, что может сделать человек, это возвысить себя разумом и волей в попытке стать лучше, чем его сотворили Бог или Природа. Концепция, предлагаемая нам индийской культурой, куда более благородна, она вдохновляет и дает мотивацию великой идеи. Человек, по индийскому представлению, это дух, окутанный действием энергии, движущийся к открытию своей сути, способный приобщиться к Божественному. Он есть душа, которая через Природу возрастает до осознания себя, он есть существо божественное и вечное, он вечно бегущая волна Бога-океана, негасимая искорка высшего Огня. По своей глубинной реальности он тождествен той невыразимой Трансцендентности, из которой вышел, и выше тех богов, которым поклоняется. Естественная полуживотная тварь, какой он временно кажется, не составляет всю его сущность, более того, это не его подлинная суть. Его глубинная реальность — это божественная Душа или, по меньшей мере, динамичная и вечная ее частица; найти ее и преодолеть свое внешнее, кажущееся, естество есть великое свершение, на которое он единственный способен из всех земных существ. Он обладает духовной способностью перейти к высшему, кульминационному состоянию человечности — и индийская культура предписывает ему это в качестве его первейшей цели: не оставаться в первоначальном, грубом, неразвитом состоянии, в каком живет большинство людей, *на ятха пракрито джнянах*, но стать человеком свободным, совершенным, полубожественным, стать *муктой, сиддхой*⁴². Но он способен

и на еще большее: высвобожденный в космическое сознание, его дух может слиться с Богом, с Духом вселенной или подняться до Света и Безмерности, выходящих за пределы вселенной, его природа может стать динамичной силой, единой с универсальной Природой, или Светом, единым с трансцендентным Гнозисом. Быть навеки замкнутым в своем эго не есть предел его совершенства, он может стать вселенской душой, единой с верховным Единством, единой с другими, единой со всем сущим. Такова высокая сила, скрытая в его человечности, и он может стремиться достичь ее совершенного раскрытия. Достичь этого он может через любое из своих естественных свойств, любое может вывести его к свободе: ум, интеллект, мысль и их прозрения, сердце с его беспредельной силой любви и сочувствия, воля с ее динамичной тягой к власти и правильному действию, этическое начало с его тягой к универсальному Добру, эстетическое начало с его исканиями радости и красоты, душа с ее способностью к абсолютному духовному равновесию, широте, радости и покою.

Вот этим чувством освобождения и совершенства с самых ранних ведических времен была исполнена индийская мысль и внутренняя дисциплина. Как бы возвышенна и трудна ни была эта цель, ее достижение всегда считалось здесь возможным, даже близким и нормальным, стоило только найти путь к духовной реализации. Позитивистскому западному уму трудно отнести эту концепцию к разряду живых и понятных идей. Ему представляются безосновательными химерами разговоры о состояниях *сиддха*, *бхагавата*, *мукти*⁴². В силу своих христианских ассоциаций он воспринимает это как богохульство, как нечто обращенное против Бога, который единственно велик, перед которым человек — червь пресмыкающийся; в силу своей прочной привязанности к нормальному эго, он воспринимает это как отрицание личности и отвратительную угрозу ей; в силу своего приземленного рационализма воспринимает это как мечту, самовнушенные гипнотические галлюцинации или просто как безумие. Но ведь в древней Европе к этой концепции приближались стоики, платоники, пифагорейцы, и даже в более поздние времена немногие редкостные души искали оккультными путями приближения к тому же. Идея эта и сейчас снова начинает просачиваться в европейское воображение, но не столько в качестве динамичной жизненной мотивации, сколько через поэзию и определенные аспекты мысли, а также через движения, подобные теософскому, черпающие из древних и восточных

источников. Наука, философия и религия пренебрежительно отзываются о таких вещах, когда видят в них иллюзии, безразлично смотрят на них, когда считают мечтаниями, и осуждают их, когда относят их к языческой самонадеянности. Индийская культура отличалась тем, что ухватилась за эту великую и динамичную надежду, сохранила ее в качестве чего-то живого и практически выполнимого, а также исследовала все возможные пути к духовному достижению совершенного существования. Индийская культура сделала это величайшее открытие высокой целью для всех, утвердила универсальную духовную судьбу души, которая живет в каждом человеке.

Ценность индийской концепции жизни — в наличии ступеней и градаций, при помощи которых эта трудная и отдаленная цель соотносится с нормальной жизнью и с повседневностью. Не будь ступеней и градаций, ведущих к этой цели и делающих ее достигаемой, она была бы либо высоким, недостижимым идеалом, либо отрешенной страстью исключительных личностей. Она могла бы даже помешать движущим силам нашей нормальной жизни чересчур наглядным противопоставлением духовного бытия жалкому несовершенству нашей природы. Впоследствии нечто подобное имело место; нынешнее представление Запада об избыточной аскетичности и потусторонности индийской религии и философии основывается на созданном позднейшей философской мыслью и все возрастающем разрыве между духовными возможностями человека и его земным статусом. Но тенденции к крайностям и преувеличенное внимание к ним, характерные для времен упадка, не должны вводить нас в заблуждение. Если мы хотим понять подлинный смысл индийской концепции жизни, мы должны обращаться к периодам расцвета. И не следует рассматривать ту или иную школу индийской философии, какую-то одну сторону как целое, как всю индийскую мысль; предметом нашего исследования должна быть целостность древнего философского мышления, религии, литературы, искусства и общества. Индийская мысль с присущей ей в раннюю пору основательностью не допускала таких ошибок, не утверждала, что великая цель может — или должна — достигаться насильем, нетерпимостью, броском от одного полюса существования к противоположному. Так далеко не заходили даже те, кто представлял самые крайние точки зрения. Для одного направления индийской мысли работа Духа во вселенной была реальностью, для другого — реальностью только наполовину: саморефлексирующая Лила или иллюзорная

Майя. Для одного направления мир был работой Бесконечной энергии, Шакти, для другого — плодом воображения вторичного парадоксального сознания в Вечном, Майи, но ни одна из школ индийской философии никогда не отрицала жизнь, как нечто обладающее хотя бы и не окончательной реальностью. Индийская мысль признавала, что человек должен прожить нормальную жизнь в осознанном устремлении к выполнению ее задач: нужно уметь с пониманием развить заложенные в нее возможности; ее формы нужно использовать, истолковать и прозреть вглубь; ее ценности нужно постичь, живя и овладевая ими; ее радости нужно полностью принять на их собственном уровне. Только после этого можно перейти к самосуществованию или сверхсуществованию. Доступное человеку духовное совершенство есть венец длительного, терпеливого, тысячелетнего взращивания духа в жизни и в природе. Вера в постепенный духовный прогресс и эволюцию — вот причина того, что истина перевоплощения душ признается в Индии практически всеми. Только через миллионы существований в более низких формах жизни душа, скрытая во вселенной, сознательная даже в не имеющем сознания, *четанах ачетанешу*, выходит на человеческий уровень; только через сотни тысяч, может быть, миллионы существований в человеческой плоти способен человек возрасти до своего божественного самосуществования. Каждое рождение — это шаг, который человек может сделать вперед или назад, его поступки в жизни, его воля в жизни, мысли и знание, с помощью которых он управляет своей жизнью и направляет ее, всем этим определяется, кем ему быть от самых ранних стадий до последнего перехода в иное состояние: *Ятха карма ятха шрутам*⁴³.

Вера в постепенную эволюцию души вплоть до окончательного совершенства или перехода в божественное состояние — и в человеческую жизнь, как в средство его достижения, в возможность вновь и вновь пользоваться этим средством, является стержнем индийской концепции существования. Наша жизнь представляется в виде кругов или восходящей спирали, длительный период восхождения должен быть заполнен человеческим знанием, человеческим действием, человеческим опытом. Здесь есть место всем земным устремлениям, действиям и чаяниям, при восхождении есть место для всех типов человеческих характеров, ибо в мире дух принимает сотни форм, движется во многих направлениях и обретает различные обличья в своей игре, в Лиле. Любое его проявление есть часть общего, необходимого

нам опыта, у каждого есть свое назначение, свой естественный или подлинный закон и причина бытия, своя польза и роль в игре и в процессе. Не игнорировалась потребность в удовлетворении чувств — эта потребность считалась по-своему важной. Не подавлялась тяга души к труду и к героике — они должны были получать полнейшее развитие и свободу. Совершенной свободой пользовались и сотни путей получения знания, допускалась игра эмоций, эмоции культивировались и приобретали утонченность, пока не становились пригодными и для божественного уровня, поощрялись потребности в эстетическом удовольствии — как в возвышенных и редких формах, так и в повседневности. Индийская культура не портила и не обедняла щедрость великой игры человеческого существования, никогда не принижала и не сковывала проявления нашей природы. Напротив, в рамках общей гармонии и жизненного порядка, она позволяла им проявиться полнейшим, подчас доходящим до крайностей, образом. Человеку дозволен был весь жизненный опыт, он мог свободно использовать свои склонности и действия, придать им героические пропорции, щедро насытить свою жизнь красочностью, красотой и наслаждениями. Жизнелюбие индийской концепции ясно запечатлено в эпической и классической литературе Индии. Можно только поражаться тому, что человек с глазами и умом прочитал Рамаюну и Махабхарату, драмы, литературный эпос, любовную поэзию, огромное количество лирики на санскрите и других, позднейших языках (уже не говоря о целом корпусе других памятников культуры, социальной системы и философии) — и не увидел их широту, богатство и величие. Для этого нужно было читать без желания увидеть и думать без желания понять, хотя на самом деле большинство враждебных нам критиков ничего не читали и не анализировали, им достаточно выступать с тенденциозных позиций со злобной или высокомерной самоуверенностью невежд. Хотя главная задача культуры в том, чтобы делать человеческую жизнь богаче, просторней и вдохновенней, она должна также направлять жизненные силы, ставить их под некий моральный и разумный контроль, выводить за предел первичных естественных побуждений, помогать им найти ключ к духовной свободе, совершенству и величию. Наивысшую ценность древней индийской цивилизации следует видеть в той силе, с которой она выполняла свою задачу, в глубокой мудрости и тонкой умелости, с которыми она закладывала основы общества и упорядочивала жизнь личности, поддерживала и направляла

свойства человеческой природы к конечному осуществлению главной идеи. Ум, формировавшийся индийской культурой, не отвращался ею от своих непосредственных задач, но и никогда не смел упускать из виду, что жизнь есть дисциплина, необходимая для духовного совершенствования и перехода к Бесконечному.

Занимался ли индийский ум управлением жизнью или духовной дисциплиной, он никогда не упускал из виду две главные истины нашего существования. Во-первых, человек развивается постепенно и должен пройти путь стадию за стадией: случаются подчас рывки вперед, но для большинства рост все же есть постепенная прогрессия и сколь бы быстро этот рост ни происходил, он все равно постепенен. К тому же жизнь сложна и сложна человеческая природа; в каждой из своих жизней человек обязательно сталкивается с суммой сложностей, которые ему приходится преодолевать. Однако жизнь начинается с форм, которые развивают естественное эго в человеке; изначальными человеческими мотивациями всегда были своекорыстие и гедонистические желания — *кама* и *артха*. В индийской культуре эти изначальные свойства человека получили полное признание. Они должны быть приняты и упорядочены, ибо естественная для эго жизнь должна быть прожита, а силы, пробуждаемые ею в человеке, должны получить полное развитие. Однако им нельзя позволить захватить жизнь целиком и без остатка, нельзя позволить, чтобы жизнь свелась к неумеренному удовлетворению первичных желаний — тогда лишь человек достигнет требуемых результатов, а не накличет множество бед на свою голову, и так лишь он обратится к своему внутреннему миру, а потом и выйдет за его пределы в поиске более великого духовного Добра и Блаженства. Внутренняя и внешняя анархия не может быть правилом, жизнь, абсолютно или преимущественно отдаваемая своеволию, страстям, чувственным увлечениям, своекорыстию и удовлетворению желаний, не может быть естественным целым человеческого существования. Соблазнительное предположение, будто это возможно и будто, по сути, это и есть подлинный закон жизни, — заурядный самообман, которым забавлялся западный ум в известные периоды, безосновательно называя его языческим, хотя язычники-греки с большим почтением относились к законности, гармонии и самодисциплине, — чуждо индийскому духу. Голос чувств воздействовал на Индию не меньше, чем Грецию, Рим или современную Европу, Индия отлично понимала, что сулят материальные возможности, иных они привлекали сильней-

шим образом — откуда и появилась философия *чарваков*⁴⁴: но эта тяга не смогла полностью овладеть индийским умом или хотя бы на время занять в нем господствующее место. Даже если мы способны усмотреть некое извращенное величие в такой жизни, особенно в наиболее грандиозных ее формах, все же громадный эгоизм, заложенный в чисто рациональном и чисто чувственном, воспринимался в Индии как признак природы *асура* или *ракшаса*⁴⁵. Это титанический тип духа, тип гиганта или демона, допустимый на своем месте, но не соответствующий общему закону человеческого существования. Иная сила предъявляет права на человека, преодолевая желание, своекорыстие и своеволие, — сила Дхармы.

Дхарма, одновременно и религиозный закон действия, и глубиннейший закон нашей природы, не является, как полагает Запад, верой, культом или идеалом, на котором основываются этические и социальные правила; это закон правильного функционирования нашей жизни во всех ее аспектах. Склонность человека найти справедливый и совершенный закон бытия находит истину и оправдание в Дхарме. На самом деле, у всего есть своя Дхарма, закон жизни, обусловленный данной природой, но для человека Дхарма — это сознательное соблюдение закона идеального бытия. Суть Дхармы неизменна, однако в нашем сознании она развивается, и развитие совершается поэтапно, существуют градации духовного и этического восхождения в поиске наивысшего закона нашей природы. Не могут все люди во всем действовать по единому, не допускающему вариантов правилу. Жизнь слишком сложна, чтобы допустить в качестве весьма спорного идеала простоту, которая так дорога сердцу теоретика морали. Люди устроены по-разному, положение, род занятий — все налагает свой отпечаток, вырабатывает привычки и склонности, не одинаковы люди по степени и характеру развитости, по способностям, *адхикаре*. Человек живет в обществе и обществом, у каждого общества есть своя коллективная Дхарма, так что жизнь личности должна согласовываться с этим более широким направлением бытия. Но у личности есть своя роль в обществе; социальный закон должен быть гибким, отвечая многообразию типов, характеров, потребностей, способностей, темпераментов, которыми различаются люди, ибо жесткий закон, единый для всех, будет ущербным. Человек знания, человек власти, человек производящий и накапливающий, священнослужитель, ученый, поэт, художник, правитель, воин, купец, пахарь, ремесленник, рабочий, слуга не могут получать

одинаковую подготовку, это не даст пользы, не может быть одинаковым и образ их жизни. Нет смысла в том, чтобы всех загонять в рамки единых предписаний, создавать геометрическую жесткость в ущерб жизненной пластичности. У каждого своя натура, следовательно, должны быть и свои правила ее совершенствования, у каждого своя функция в обществе, следовательно, должны быть правила и идеалы, отвечающие каждой функции. Во всем должны быть разумные стандарты поведения наряду с идеалом совершенства и живыми правилами — это необходимо для Дхармы. Нельзя допустить, чтобы поведение людей определялось нерегулируемым воздействием желаний, интересов и возможностей, при самом откровенном потворстве своим желаниям и преследовании собственных интересов: некое ограничивающее, сдерживающее и направляющее начало просто необходимо. Должна существовать этика — наука ограничения наравне со свободой, согласно истине искомого идеала, стандарту совершенства, порядку. Различные Дхармы, дифференцированные по типам людей и по их функциям, должны восходить к общему, более великому закону и к истине, охватывающей все Дхармы, стоящей над ними и обладающей универсальной действенностью. Таким образом, можно говорить об отдельной Дхарме для каждого отдельного человека с его уровнем развития, его родом занятий и жизненными целями, но вместе с этим и об универсальной Дхарме, а рамках которой должны действовать все.

Универсальная всеобъемлющая Дхарма есть индийское представление о законе идеального совершенства для развивающегося ума человека и его души, закон понуждает человека к развитию определенных высоких и значительных универсальных качеств, которые в гармоническом сочетании и создают идеальный человеческий тип. В индийской мысли и жизни это и был идеал лучшего, закон доброго и благородного человека, дисциплина для того, кто добивается самосовершенствования — *арья, шрештха, саджджана, садху*. Это не чисто моральная или этическая концепция, хотя эти элементы могут доминировать в ней; сюда входят и аспекты интеллектуальные, религиозные, социальные, эстетические — совершенствование всего, что составляет природу человека. Самые разнообразные качества должны были сочетаться по индийским представлениям в лучшем, в *шрештха*, в добром и благородном человеке, в *арье*. Сердце должно быть исполнено благоволения, щедрости, любви, сострадания, альтруизма, долго-

терпения, широты, доброты, стойкости; в характере должны быть отвага, героизм, энергичность, верность, сдержанность, правдивость, достоинство, справедливость, вера, послушание и почтительность в отношении тех, кто достоин этого, но вместе с тем и сила управлять и направлять, высокая скромность, но и сильное чувство независимости и благородная гордость; ум должен быть склонен к мудрости, разумности и любви к учебе, к познанию прекрасных мыслей, восприимчивости к поэзии, искусству и красоте, к образованности и трудолюбию; у человека должна быть внутренняя потребность в глубоком религиозном чувстве, в любви к Богу, устремленности к Наивысшему, к духовности; взаимоотношения с другими и поведение должны строиться на соблюдении всех социальных Дхарм: Дхармы отца, сына, мужа, брата, родственника, друга, правителя или подданного, господина или слуги, священнослужителя, воина или работника, царя или мудреца, члена клана или касты — таков идеал ария, человека высокого воспитания и благородной натуры. За два тысячелетия этот идеал получил полное отображение в письменных памятниках древней Индии, в нем воплощена сама жизнь индусской этики. Он есть творение ума одновременно и идеального, и рационального, увлеченного делами духовными и земными, глубоко религиозного, благородно этического, твердо интеллектуального, но в то же время гибкого, научного и эстетического, терпеливого и терпимого в отношении трудностей жизни и слабостей человека, но тщательно контролирующего себя. Этот ум был в основе индийской цивилизации и наложил характерный отпечаток на всю индийскую культуру.

Но то было всего лишь начальным этапом — подготовкой к тому, что своим присутствием возвышает человеческую жизнь, поднимая ее на уровень духовного и божественного. Индийская культура возвысила грубую животную жизнь желаний, своекорыстия и удовлетворения простых потребностей над ее первоначальным естеством до иного измерения, до иной красоты, введя в нее стройность и высокую цель Дхармы. Но ее глубинная цель — и в этом смысле она уникальна — заключается в том, чтобы и эту облагороженную жизнь самосовершенствующегося человека возвысить за предел его изначальных намерений, к подлинной свободе; индийская культура призывает человека к величайшей из целей — к духовному освобождению и совершенству, к *мукти*, к *мокше*. Закон и следование ему не есть ни начало человека, ни его конец, за пределами пространства Закона существует еще больший

простор сознания, и, добравшись до него, человек обретает великую духовную свободу. Высочайший идеал человеческого совершенства не ограничивается благородным, но смертным человеческим существованием: бессмертие, свобода, божественное состояние доступны ему. Культура древней Индии постоянно направляла внутренний взор души к этой наивысшей из целей, и обещанием этого света и грядущего торжества вдохновлялась вся концепция жизни. Все в жизни личности облагораживалось этой целью, вся общественная структура была предназначена для постепенного восхождения к этой наивысшей точке.

Система, правильным образом управляющая жизнью как личности, так и общества, должна всегда строиться на первичном упорядочении трех основных факторов, вполне признаваемых индийской мыслью. Полностью должны быть признаны потребности естества; преследование личных и общественных интересов, удовлетворение желаний — как естественная потребность человека — должны быть в достаточной мере предусмотрены разумным сочетанием знания и труда. Но все должно быть подчинено идеалу Дхармы, облагорожено и возвышено им для достижения более великих целей. И если, как верит Индия, существует иное духовное измерение, до которого способен подняться человек, то именно это восхождение должно постоянно присутствовать в сознании, как наивысшая цель жизни. Система, созданная индийской культурой, одновременно и признавала потребности человеческой природы, и контролировала их, она готовила человека к его социальной роли, внушала ему прекрасный идеал совершенного человеческого бытия, утонченного и гармонизированного во всех аспектах, но в то же время предлагала ему теорию и практику возвышенного самопреобразования, знакомила его с концепцией духовного существования и возжигала в нем страсть к божественному и бесконечному. Символика его религии направляла его именно к этому, на каждом шагу он встречался с напоминаниями о прежних жизнях и о мирах за пределами материальной вселенной, она приближала его чуть ли не вплотную к Духу, более величественному, нежели формы жизни, которые он наполняет собой, напоминаниями о конечной цели, о возможности бессмертия, свободы, единения с Богом, о божественной природе его самого. Человеку не давали забыть, что он обладает высочайшей душой, не просто крохотным эго, что он сам и все вокруг постоянно живет и движется в Боге, в Вечности, в Духе. Ему щедро предлагались пути и методы, спомощью которых он мог

достичь освобождающей истины или, по меньшей мере, иметь в виду эту величайшую из целей и, в зависимости от *адхикары*, от своих способностей и натуры, так или иначе приближаться к ней. Он видел вокруг себя и почтительно склонялся перед теми, кто продвигался по пути истины, перед учителями, знающими путь. В старину такие люди были учителями его юности, столпами его общества, вдохновителями и основоположниками его цивилизации, великими светочами его культуры. Духовная свобода, духовное совершенство не фигурировали в качестве далекого и недостижимого идеала, но представлялись в виде наивысшей человеческой цели, до которой в конечном счете дорастет каждый, а жизнь и Дхарма становились практической основой для ее достижения. Идея духовности направляла, озаряла и концентрировала в себе все прочие жизненные мотивации великого и высокоцивилизованного народа.

ТАКОВЫ принципиальные мотивы, на которых основывалась структура индийской цивилизации и которые составляют сущность ее концепции жизни. Не думаю, что можно утверждать, будто эта концепция уступает другим, содержащимся в других культурах, известных человеку в историческом прошлом. Здесь нет ничего указывающего на неприятие жизни и ее процветания, на лишение человека жизненного стимула, возвышенных устремлений и великой мотивации. Напротив, это полное и открытое признание и исследование жизни в ее многообразии, масштабности и мощи, это ясная, мудрая и благородная концепция правильного управления жизнью, это идеальная тенденция к ее всестороннему возвышению и великий призыв к достижению высочайшего возможного совершенства и величия. Культура играет здесь первостепенную роль, ибо речь идет о возвышении человека над грубым и примитивным варварством. Если цивилизация оценивается по силе своих идей и по их применимости для достижения этих великих целей, то индийская цивилизация не уступает никакой другой. Разумеется, она несовершенна, неокончательна, не завершена — но этого нельзя сказать ни об одной культурной идее или системе прошлого или настоящего. Человек в своей глубинной сути есть существо бесконечное, он постоянно развивает свой ум и образ жизни — пусть оступаясь и сбиваясь с пути, — поэтому он не может быть навечно скован какой-то одной системой идей или жизненных правил. Структуры, в которых он живет, несовершенны и условны; даже те, что производят впечатление наиболее всеобъемлющих, утрачивают с течением времени свою силу и обрекаются на несостоятельность, после чего должны быть заменены или изменены. И все же, по меньшей мере, одно можно признать за индийской идеей — она с поразительной глубиной и широтой уловила важнейшие истины и потребности цельного человека, его ума, жизни и тела, артистическую, этическую и интеллектуальную части его природы, его душу и дух, придав им тонкое и свободное, удивительно просторное, возвышенное и мудрое, сочувственное, но вместе с тем дисциплинирующее движение. Большого невозможно признать ни за одной культурой — минувших эпох или нашего времени.

Но любая культура стремится к завершенности, к тому, чтобы не просто рождала великие и благородные вдохновляющие идеи, но и создавать гармонию форм и ритмов, фундамент, на котором смогут развиваться и идеи, и жизнь. И здесь нам надо быть готовыми к потерям в совершенстве, к нарастанию незавершенности. Причина в том, что как дух шире идей, так идеи шире, чем их формы, фундаменты и ритмы. Форма зафиксирована в своих границах, ни одна форма не способна ни исчерпать, ни полностью передать потенциальные возможности той идеи или силы, которая вызвала ее к жизни. Но точно так же, сколь бы велика ни была идея, ни она, ни ограниченная игра сил или форм не способны передать бесконечность духа — в этом секрет потребности земли в изменениях и прогрессе. Идея всегда лишь частичное выражение духа. Даже в собственных рамках, развиваясь по собственным линиям, идея должна постоянно сохранять гибкость, насыщаться другими взглядами, расширять сферу своего применения и зачастую утрачивать саму себя ради преобразования своего начального смысла в смысл расширенный или сливаться с другими идеями в новом, обогащенном синтезе. Вот почему историю всех великих культур можно разделить на три периода; переход от одного к другому есть необходимость, вытекающая из этой истины. Всегда есть первый период свободного формирования, есть второй период, когда формы и ритмы приобретают четкую определенность, затем наступает заключительный период старения, застоя и распада. Последний период есть наивысший кризис в жизни цивилизации — если она не находит в себе сил, чтобы трансформироваться, она вступает в медленно нарастающий застой или же переживает стремительную агонию от столкновения с более сильными и жизнеспособными, хоть и необязательно более великими и истинными силами или формациями. Однако, когда цивилизация оказывается в состоянии высвободиться из мертвящих канонных, обновить свои идеи и дать выход духу, когда она готова понять, принять и ассимилировать новые формы и потребности, тогда она переживает возрождение, ренессанс, обретает новую жизнь.

Индийская цивилизация прошла через все три периода в свойственной ей величественной и неспешной манере. Начало было положено периодом блестящего духовного расцвета, когда формы были гибкими, подвижны и легко отзывались на движения духа. Период гибкости сменился периодом сильного интеллектуализма, когда движение стало застывать в четких, достаточно сложных, но все еще податливых

формах и ритмах. Но в результате наступил период кристаллизации и фиксации, сотрясаемых кризисами, которые сопровождались частичной сменой идей и модификациями форм. В конечном счете малоподвижность форм возобладала, жизнь духа стала приходить в упадок, начался застой жизненных сил и постепенный распад внешних структур. Столкновение с другими культурами на некоторое время остановило процесс распада, но затем резко ускорило его. Сейчас мы переживаем разгар яростного и решающего кризиса, вызванного тем, что нас заполонил Запад и все, что за ним стоит. Началась ломка, сперва угрожавшая нашей культуре полной и необратимой гибелью, однако теперь уже ясно, что движение пошло в обратном направлении и возникла сильная надежда на возрождение, трансформацию и обновление. Для исследователей культур каждый период по-своему значим. В желании понять основной дух индийской цивилизации мы должны обращаться к первому, формообразующему периоду, к ранней эпохе Вед и Упанишад: ко временам героическим и творческим, когда семена грядущего ложились в почву. В желании понять установившиеся формы духа и основополагающие ритмы жизни, которые они в конечном счете задали, мы должны внимательно рассмотреть средний период Шастр и классической литературы — эпоху философии и науки, законодательной, политической и социальной теории, многосторонней критической мысли, религиозных канонов, искусства, скульптуры, живописи, архитектуры. В желании обнаружить ограниченность, найти точки, где цивилизация затормозилась и не сумела полностью развиться или проявить свой истинный дух, мы должны тщательно изучить несчастливые приметы периода упадка. И, наконец, в желании представить себе, по каким направлениям может пойти преобразование, мы должны проникнуть мыслью в то, что стоит за пока еще сумбурным движением кризиса, ведущего к возрождению. Понятно, что ни один из периодов не может рассматриваться в полном отрыве от остальных, ибо то, что развилось в определенном периоде, было заложено и намечено в предыдущем, но все же, пусть в достаточно общем и не очень точном виде, мы должны провести различие между ними, что необходимо для серьезного анализа. В данное время нас занимают развитые формы и основные ритмы, сохранявшиеся на протяжении периодов величия.

Индийская культура столкнулась с необходимостью создания прочной внешней основы, на которой могло бы зиждиться практиче-

ское воплощение духа и концепции жизни. Как взять естественную человеческую жизнь и, оставляя ей достаточно возможностей для многообразного и свободного развития, все же подчинить ее закону, канону, Дхарме, которые, в свою очередь, должны быть законами различных социальных функций, законами различных человеческих типов, законами для каждой реальной и неидеальной человеческой склонности, но вместе с тем и законом наивысшего идеального намерения? И как направить Дхарму на самоисчерпание и на прекращение дисциплинарной функции при достижении свободы в духе? Уже на ранних стадиях развития индийская культура выработала двойственную идею, ставшую основой организации жизни личности в рамках общества: систему четырех *варн* и четырех *ашрам* — четырех классов общества и четырех стадий развития личности.

Изначальную *чатурварнью* не следует судить по тому, во что она превратилась позднее, когда выродилась в бессмысленную пародию на саму себя. С другой стороны, она никогда не была в строгом смысле системой классового разделения, известной нам по другим цивилизациям и включавшей в себя жречество, аристократию, купечество и рабов или наемных работников. Она поначалу обладала этими внешними признаками, но несла в себе совершенно иной смысл. Соответственно идее древней Индии, люди по природе бывают четырех основных типов. Прежде всего и превыше всего — человек знания, мыслящий и образованный, за ним следует человек власти и действия, правитель, воин, лидер, администратор, третий по рангу — человек, связанный с экономикой, умеющий делать деньги, негоциант, ремесленник, землевладелец. Люди этих трех категорий — брахманы, кшатрии, вайшьи считались дваждырожденными, ибо проходили обряд посвящения. Последним шел наименее развитый тип человека, еще непригодный для более высоких ступеней, не слишком интеллектуальный, не слишком сильный, не способный ни к творческому, ни к умственному труду, могущий быть использованным для простого ручного труда — шудры. Экономически общество было построено в соответствии с этими четырьмя градациями четырех типов людей. Брахманы поставляли обществу священнослужителей, мыслителей, людей пишущих, законодателей, ученых, религиозных лидеров и наставников. Из кшатриев выходили цари, воины, правители и администраторы; из вайшьев — производители, землепашцы, мастеровые, ремесленники, купцы. Шудры были работниками и прислугой. В этой структуре

не было ничего необычного, за исключением, может быть, ее поразительной устойчивости и стабильности и еще, пожалуй, верховенства, которое отводилось религии и учености: люди мысли не только оказывались на верхней иерархической ступени — есть и другие цивилизации, в которых это было так, — но и обладали верховной властью. В чистом виде индийская идея фиксировала социальный статус человека не по его рождению, а по его способностям и внутренней природе, и если бы это правило строго соблюдалось, оно ставило бы во главе общества людей уникального превосходства. Но поскольку даже наилучшее общество устроено наподобие машины и тяготеет к материальным признакам стандарта, то действительное строительство общества на столь тонкой психологической основе было бы в те времена делом трудным и тщетным. На практике мы обнаруживаем, что варна зависела от рождения. Однако не в этом нужно искать черты отличия, которые сделали данную социальную систему единственной в своем роде.

Никогда не было абсолютным и соблюдение экономических правил. На ранних стадиях существовала значительная гибкость, которая не исчезла окончательно даже и при последовавшей позднее кристаллизации в сложные, фиксированные формы. Экономические функции продолжали оставаться достаточно запутанными и в условиях позднейшего ужесточения кастовой системы. Жизненная энергия бурно развивающегося общества не может на каждом шагу подчиняться условностям схем и традиций, некогда созданным склонным к механистичности умом. Более того, всегда существовало расхождение между идеальной теорией и грубой, далекой от идеальности практикой. Материальная сторона идеи или системы даже в свои лучшие времена страдает слабостями, а конечный дефект всех систем в том и заключается, что они приходят к фиксированной иерархичности и уже не могут ни сохранять первоначальную чистоту намерений, ни соответствовать утилитарным целям, ради которых создавались. Остается лишняя души форма, которая прозябает в состоянии разложения, вырождения и гнетущего формализма: цели, ради которых все это было нужно, упущены из виду, но тем не менее формальная система существует, давно утратив связь с развивающимися потребностями человека, разлагая правду жизни и мешая прогрессу. Индийское общество не избежало этого общего закона, попало в ловушку собственных недостатков, утратило подлинное ощущение того, что было некогда

призвано воплощать, выродилось в хаос каст, развило в себе пороки, от которых нам так трудно сейчас избавиться. Однако в свое время это была хорошо продуманная и необходимая система, которая дала обществу твердую стабильность на благородной основе, столь ему нужную для спокойного культурного развития — равной стабильности, пожалуй, не знала никакая другая культура. И, как того требовал индийский гений, это было нечто большее, чем внешний экономический, политический и социальный механизм для удовлетворения нужд и для удобства общинной жизни.

Ибо подлинное величие системы четырех варн отнюдь не в хорошо организованном разделении экономических функций, ее подлинная оригинальность и непреходящая ценность в этическом и духовном содержании, вложенном в эту форму мыслителями и творцами общества. Внутреннее содержание основано на идее о том, что интеллектуальный, этический и духовный рост личности есть главная потребность расы. Общество есть не более чем организация, помогающая росту — система взаимоотношений, создающая необходимую среду, поле и условия и сочетание полезных воздействий. Личности должно было быть обеспечено место в обществе, чтобы человек мог и участвовать в этой системе взаимоотношений, и помогать поддерживать общество, выполняя таким образом свой долг перед ним, и заниматься самосовершенствованием при всемерной поддержке со стороны общества. На практике происхождение принималось как начальный и естественный показатель принадлежности человека к определенному типу, ибо для индийского ума наследственность всегда была важнейшим фактором, позднее она стала считаться признаком природы человека и указанием на уровень жизни, к которому человек приготовил себя развитием души в прошлых существованиях. Но происхождение не есть и не может быть единственным свидетельством о варне. Интеллектуальные способности человека, его темперамент, его этическая природа, его духовный уровень являются важными факторами. Поэтому был разработан свод правил семейной жизни, система индивидуальной дисциплины и саморазвития, воспитания и образования с младых ногтей, при помощи которой должны были выявляться и формироваться именно эти существенные качества. У человека настойчиво оттачивались соответствующие способности и навыки, у него вырабатывали чувство собственного достоинства в сочетании с чувством долга, необходимые для исполнения предписанной ему функции в жизни. Его

дотошнейшим образом обучали тому, что он должен делать, преследуя свой жизненный интерес, *артху*, внушая ему стремление к достижению максимального совершенства в своей деятельности — экономической, политической, религиозной, литературной, научной или любой другой. Даже самые презираемые занятия все равно требуют подготовки, имеют свои правила и приемы, в них тоже следует стремиться к максимальному успеху, выполняя их с честью и с достоинством, ибо сколь бы низки и непривлекательны ни были занятия человека, они в известной степени открывают ему возможность для самосовершенствования и приносят удовлетворение. Помимо специального обучения, существовали и общие вещи — искусства, науки, навыки утонченной жизни, все, что удовлетворяет интеллектуальные, эстетические и гедонистические склонности человеческой природы. В древней Индии существовало множество разнообразных дисциплин такого рода, их тщательное и детальное изучение было доступно культурным людям.

Но хотя все это было доступно, хотя существовала и свобода проявлений жизненного духа, и благородное чувство порядка, в отличие от многих других культур древности индийская на этом не остановилась. Она как бы говорила человеку: «Это лишь наружная часть структуры, и она, без сомнения, чрезвычайно важна, но это отнюдь не все и далеко не самое великое. После того, как ты исполнил свой долг по отношению к обществу, прекрасно заполнил свое место в жизни, помог ее поддержанию и продолжению, взял от нее причитающиеся тебе и желаемые радости, тебе остается сделать самое великое из всего. Есть еще твоя внутренняя сущность, душа, которая есть духовная частица Бесконечного, единая по сути с Вечным. Тебе предстоит найти в себе душу, ради этого ты и живешь; и ты можешь начать этот поиск с того самого места, которое отведено тебе в жизни мною, и при помощи того, чему ты обучен. Ибо каждой из варн я предоставила ее собственный высочайший идеал, высочайший идеал, посильный для твоей природы. Направляя свою жизнь и природу — по ее собственному закону бытия — к совершенству, ты можешь не только дорасти до идеала и вступить в гармонию с универсальной природой, но и приблизиться к еще более великой божественной природе и к переходу в иное состояние. Вот в чем твоя настоящая цель. От жизненной основы, данной мною, ты способен подняться к освобождающему знанию, которое дарует свободу духа, *мокшу*. Тогда ты можешь отбросить все ограничения, в которых тебя воспитали, перерасти исполненную Дхарму

и обрести собственную вечность, обрести полноту бытия, свободу, величие и блаженство бессмертного духа, ибо в своей истинной сути, скрытой покровами внешней природы, таков каждый человек. Сделав это, ты свободен, ты за пределами всех Дхарм, ты вселенская душа, ты един со всем сущим, в своей божественной свободе ты можешь либо действовать во благо всего живого, либо наслаждаться в одиночестве блаженством вечности и инобытия». Вся общественная система, построенная на четырех варнах, была предназначена служить гармоническим средством развития и возвышения души, ума и жизни от естественного следования желаниям, через совершенство закона нашего бытия, Дхарму, до наивысшей духовной свободы. Ибо подлинной целью жизни должна всегда быть реализация бессмертной Сущности человека, переход в бесконечное и вечное бытие.

Индийская система не доверяла этот трудный процесс одной только личной интуиции и не оставляла человека без помощи. Человеку предлагалась канва действий и градация жизненных периодов, нечто вроде лестницы, по которой он должен был подниматься. В облегчении человеку этого труднейшего подъема и заключается смысл четырех ашрам. Жизнь разделялась на четыре естественных периода, каждый из которых предназначался для работы над определенной частью общей жизненной идеи. Началом служил подготовительный период, период обучения, затем следовали периоды семейной жизни, отшельничества и свободного надсоциального бытия — *паривраджака*⁴⁶. Обучающийся жизни должен был закладывать основы того, что ему предстоит знать и делать, каким быть. Человек должен был получить серьезную подготовку в необходимых ему искусствах, науках, областях знания, но самое главное — в дисциплине этического характера, что в ранние времена включало в себя неперемное знание ведических формул духовного развития. В те времена обучение происходило в соответствующей обстановке, вдали от городской суеты, учителем должен был быть тот, кто сам прошел через жизненные периоды, предпочтительно, тот, кто достиг значительной духовной реализации. Однако понемногу образование приобретало все более интеллектуальный и обыкновенный характер: учились уже в городах, в университетах, где уделялось меньше внимания выработке характера и больше приобретению нужных навыков и тренировке ума. Но вначале человек арийского склада действительно проходил определенную подготовку к осуществлению четырех важнейших жизненных задач: *артхи, камы,*

дхармы, мокши. Вступая в стадию семейной жизни, где ему предстояло жить приобретенным знанием, человек должен был исполнять три первые житейские задачи: он удовлетворял свое желание пользоваться радостями жизни, выполнял свой долг по отношению к обществу, а тем, как он выполнял свои функции, он готовил себя к последней — и самой важной — цели бытия. На третьей стадии он удалялся от жизни, «уходил в леса» и в тиши приближался к истине своего духа. Он уже пользовался относительной свободой от социальных обязательств, однако при желании мог собирать вокруг себя молодежь или встречаться с искателями истины, мог играть роль просветителя или духовного учителя, оставляя накопленный им опыт новому поколению. В последней стадии жизни человек получал право разорвать все еще сохраняющиеся связи и бродить по свету в полной духовной отрешенности от всех форм общественной жизни, удовлетворяя самые минимальные потребности, сообщаясь с универсальным духом, готовя свою душу к вечности. Этот цикл отнюдь не рассматривался как обязательный. Большинство так и не шло далее первых двух стадий, многие доживали только до стадии «ухода в леса». Лишь немногие избранные вступали в последнюю предельную стадию и начинали бродячую жизнь. Тем не менее цикл давал схему глубокого осознания всего пути, по которому должен пройти дух человека, любой мог воспользоваться ею по мере своего развития, и полностью пользовались ею те, кто достиг достаточного уровня развития в данной жизни, чтобы завершить весь цикл.

На этой прочной и благородной основе индийская цивилизация достигла зрелости — богатой, блистательной, единственной в своем роде. Не упуская из виду вершину — наивысшую точку духовного восхождения, она не пренебрегала жизнью ни на одном из земных уровней. Цивилизация существовала между хлопотливой жизнью города и деревни, свободой и уединением лесов и бездонностью окончательного всеосеняющего эфира. Прочно заключенная между жизнью и смертью, она видела дальше пределов того и другого и проложила сотни путей в бессмертие. Она развивала внешнюю природу, но включала ее во внутренний мир, она обогащала жизнь настолько, чтобы та могла подняться до уровня духа. На этой основе и при этом воспитании древняя Индия сумела развиться до поразительных высот культуры и цивилизации, она жила жизнью благородной, стабильной, щедрой и могучей, сочетающей порядок со свободой, она создала великую

литературу, науку, искусство, ремесла и производство, она поднялась до высочайших идеалов, знаний и культуры, достигла высшего уровня величия и героизма, доброты, филантропии, человеческого сочувствия и единства, она заложила основы для вдохновенной духовной философии, она исследовала тайны внешней природы, открыла для себя и стала жить беспредельной и чудесной истиной внутреннего существа, она сумела заглянуть в себя и понять увиденное — и завладеть миром. Но становясь все богаче и все сложнее, индийская цивилизация утратила величественную простоту своих начал. Возрос и расширил сферу своего действия интеллект, но интуиция померкла или отступила в сердца святых, адептов, мистиков. Большее значение стало придаваться научной систематизации, точности и порядку, и не только в том, что относилось к жизни и уму, но и в делах духовных, свободное течение интуитивного знания было заключено в русла рукотворных каналов. Общественный уклад сделался более искусственным и усложненным, менее свободным и благородным, он превратился более в оковы личности, чем в поле развития духовных способностей. Интегральная гармония древности уступила место избыточному преобладанию той или иной из ее составляющих. *Артха* и *кама*, экономическая заинтересованность и желание развивались в некоторых направлениях в ущерб Дхарме. Дхарма приняла очертания столь жесткие, что превратилась в помеху свободному движению духа. Стремление к духовному освобождению пошло вразрез с жизнью, перестав быть ее венцом, плодом завершения ее цикла. И все же сохранялась основа былого знания, достаточно прочная для того, чтобы вдохновлять, гармонизировать и не дать погибнуть живой душе Индии. Даже когда наступил упадок и началось постепенное загнивание, даже когда жизнь общества выродилась в тупое невежество и сумбур, древний духовный идеал и традиция сохраняли свою притягательную силу, гуманизируя и спасая индийский народ в самые тяжкие для него времена. Ибо мы видим, как даже в эти трудные времена в стране то и дело вздымались волны животворной энергии Духа, как вспыхивали могучим светом одухотворенные умы и сердца и как ныне эта энергия и свет вновь вздымаются во всем своем могуществе и великолепии, возвещая великое возрождение Индии.

III

В ЗАЩИТУ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Религия и духовность

1

Я ДАЛ очерк индийской идеи под углом зрения интеллектуальной критики, потому что это позиция, на которой стоят критики, пытающиеся принизить ее ценность. Я показал, что даже под этим чуждым углом зрения индийскую культуру все равно придется признать творением духа свободного и благородного. Вдохновляемая возвышенным принципом, освещенная поразительной и возвышающей мыслью об индивидуальной человеческой сущности, ее силе и потенциальном совершенстве, соединенная с просторным зданием социальной структуры, она была обогащена не только могучим философским, интеллектуальным и художественным творчеством, но и великой, животворящей и плодоносной жизненной энергией. Но все это, само по себе, еще не дает адекватного представления о ее духе и величии. Можно описать подобным образом цивилизации Греции или Рима, упустив мало что существенного в них, индийская же цивилизация была не только великой культурной системой, но и мощнейшим религиозным усилением духа человеческого.

Суть различий между культурами Индии и Европы заключается в духовной цели, которую ставит перед собой индийская цивилизация. Эта цель и придает направление богатейшему многообразию форм и ритмов, которые составляют уникальную особенность культуры Индии. Ибо даже то в ней, что является общим с другими культурами, от этого направления приобретает поразительную оригинальность и единственное в своем роде величие. Духовная устремленность есть направляющая сила этой культуры, суть ее мысли, ее главная страсть. Она не только сделала из духовности главную цель жизни, она еще пыталась, насколько это было возможно в условиях прошлой жизни человечества, обратить всю жизнь в направлении духовного. Но поскольку религия есть первейшая присущая уму человеческому, пускай и несовершенная, форма духовного побуждения, то верховенство духовной идеи и попытка подчинить этой идее всю жизнь потребовали, чтобы мысль и действие обрели религиозный облик, чтобы все жизненные

обстоятельства прониклись религиозным чувством — то есть потребовали всеохватной религиозно-философской культуры. На самом деле высшая духовность парит в свободном, безграничном пространстве, гораздо выше начальной стадии поисков, направляемой религиозными формами и догмами; подлинная духовность с трудом выносит эти ограничения и, даже приняв их, все равно выходит за их пределы, ибо живет опытом, недоступным формально религиозному уму. Но человек не сразу достигает этого высочайшего внутреннего подъема, и если от него потребовать, чтобы он быстро достиг его, то он не достигнет его никогда. Ему поначалу нужны крепкие подмости, ступени для подъема, он требует строительных лесов в виде догм, богослужений, образов, знаков, форм, символов, некоторого самопотворства, допущения смешанных мотиваций, на которые он может опереться, возводя в себе храм духа. Только после того, как храм выстроен, можно убрать подмости и снять леса. Религиозная культура, которая сейчас известна под именем индуизма, не только достигла этой цели, но, в отличие от некоторых других религий с символом веры, знала, зачем это делается. Она обходилась без имени, потому что не очерчивала сектантских границ, не домогалась единообразия, не устанавливала единую непререкаемую догму, не пролагала одну-единственную узенькую дорожку к вратам спасения и была не столько верой или культом, сколько постоянно растущей традицией устремления человеческого духа к Божественной сути. Колоссальная, многосторонняя, многоэтапная система духовного строительства, открытия человеком себя, она имела некоторое право называться тем единственным именем, которое знала, вечной религией, *санатана дхарма*. Только обладая ясным и верным представлением об ощущении и духе индийской религии, можно понять истинные чувства и дух индийской культуры.

Но тут возникает первая из трудностей, о которые постоянно спотыкается ум европейца: он не в состоянии понять, что же такое индийская религия. В чем, спрашивает он, ее душа? В чем ее ум и сформулированная мысль? Где формы ее тела? Что это за религия, у которой нет жестких догм, требующих веры под страхом вечного проклятия, нет теологических постулатов, даже ясной теологии нет, нет символа веры, который отличал бы ее от антагонистических или соперничающих религий? Как может существовать религия, не имея духовного главы, органов управления, церкви или системы конгрегации, религиозных форм, обязательных для всех верующих, администрации или дисцип-

лины? Ибо индусские жрецы это просто священнослужители, выполняющие обряды, не обладающие ни епископальной властью, ни правом карать, а пандиты — просто толкователи Шастр, не религиозные законодатели, не князья церкви. И опять-таки, как может индуизм называться религией, если он допускает любые убеждения, вплоть до далеко идущего атеизма и агностицизма, если он допускает всяческий возможный духовный опыт, всякого рода религиозные эксперименты? Единственное, что тут ясно, четко, нерушимо, позитивно, — это социальные законы, но даже и в них существуют варианты для различных каст, регионов и общин. Правит не Церковь, а кастовая система, но каста тоже не может покарать человека за его убеждения, запретить ересь, помешать ему следовать новому революционному учению или новому духовному лидеру. Если каста изгоняет перешедших в христианство или в ислам, то причина не в их вере или религиозной практике, а в том, что они порывают с социальными установлениями и порядком. В результате было заявлено, что такой вещи, как индусская религия, вообще нет на свете, а есть индусская социальная система с целым букетом несовместимых между собой религиозных верований и институтов. Бесценное заявление, что индуизм есть скопище фольклора, чуть прикрытое хилой метафизикой, является, пожалуй, окончательным выводом поверхностного западного ума.

Непонимание возникает из совершенно разного подхода индийского ума и среднего западного интеллекта к тому, что есть религия. Различие настолько велико, что может быть преодолено лишь с помощью серьезнейшей философской подготовки либо широкой духовной культуры, однако общепринятые формы религии и прямолинейность философского мышления Запада не допускают ни малейшей возможности ни для первого, ни для второго. Для индийского ума догма есть наименее существенная часть религии: важен религиозный дух, а не теологическое кредо. Для западного ума, напротив, формализованная интеллектуальная вера составляет главное в культе, в ней суть всего, она отличает данный культ от всех иных. Именно формализованная вера делает культ истинной или ложной религией — в зависимости от того, совпадает или не совпадает она с кредо самого критика. Такое представление, сколь бы глупым и поверхностным оно ни было, вытекает непосредственно из порочной западной идеи, приписывающей интеллектуальной истине наивысшую достоверность, — строго говоря, единственную достоверность. Религиозный мыслитель Индии знает,

что все высшие вечные истины есть истины духа. Высшие истины не являются ни плодами строгих логических построений, ни утверждениями догматов веры — они есть плоды внутреннего опыта души. Интеллектуальная истина всего лишь одна из дверей во внешней ограде этого храма. А поскольку интеллектуальная истина, обращенная к Бесконечному, по самой природе своей должна быть многосторонней, а не узкой, верными могут быть в равной мере самые разные интеллектуальные убеждения, потому что все они отражают разные аспекты Бесконечного. Как бы велико ни было интеллектуальное расстояние между ними, они тем не менее остаются дверьми, через каждую из которых ум может различить отблеск наивысшего Света. Нет истинных и неистинных религий, все истинны по-своему и в известной степени. Каждая есть одна из тысячи дорог к Единой Вечности.

Индийская религия предъявляет четыре требования к человеческой жизни. Первое — она внушает человеку веру в высшее сознание или универсальное и трансцендентное состояние бытия, из которого исходит все, в котором, того не ведая, все живет и движется, которое рано или поздно будет узнано, в которое все вернется — в совершенное, вечное и бесконечное. Второе — человеку требуется подготовить себя развитием и жизненным опытом, пока он не окажется в силах совершить осознанный переход к истине этого высшего уровня бытия. Третье — человеку дается хорошо обоснованный, хорошо исследованный, многосторонний и постоянно улучшающийся способ познания и духовной или религиозной самодисциплины. Наконец, для тех, кто еще не подготовлен к восхождению, предназначена организация личной и коллективной жизни, закон личной и социальной дисциплины и поведения, умственного, морального и жизненного развития, при помощи которого каждый сможет продвинуться к границе, установленной его натурой, с тем чтобы в конечном счете быть готовым к переходу на более высокий и великий уровень существования. Три первых элемента составляют суть любой религии, но индуизм как раз последнему элементу уделял наибольшее внимание, кроме того, индуизм никакую сторону жизни не рассматривает как секулярную и чуждую духовности и религии. И все же индийская религиозная традиция не является просто религиозно-социальной системой, как напрасно полагает невежественный критик. Сколь большую роль ни играл бы этот ее аспект во времена социальных потрясений, сколь упорно ни противился бы консервативный религиозный ум радикальным пере-

менам, сутью индуизма остается дисциплина духовная, а не социальная. На самом деле, мы обнаруживаем, что сикхизм включается в круг ведических по происхождению религий, хотя сикхи порвали со старой социальной традицией и изобрели новую форму, в то время как джайны и буддисты традиционно считаются стоящими вне индуизма, хотя они соблюдают традиционные социальные установления и заключают браки с индусами, а все потому, что их учение изначально было отрицанием истины Вед и отходом от продолжения ведической линии. По всем четырем элементам, которые составляют индуизм, существуют серьезные и мелкие расхождения между индусами различных сект, школ, общин и рас; тем не менее сохраняется единство духа, фундаментальной формы и духовного темперамента, создающее в этой необъятной текучести мощный сплывающий импульс, великую, всепримирающую направленность.

Фундаментальная идея индийской религии тождественна главным чаяниям, присущим возвышенной человеческой мысли вообще. Наивысшая истина есть Существо или существование за пределами умственных и физических форм, с которыми мы сталкиваемся здесь. За пределами ума, жизни и тела есть Дух и Сущность, которые заключают в себе все конечное и бесконечное, превосходят все относительное, наивысший Абсолют, из которого рождено и при поддержке которого существует все преходящее, — единое Вечное. Трансцендентное, универсальное, изначальное и вечное Божество, или божественная Суть, Сознание, Сила и Блаженство есть причина, содержание и наполнение всего сущего. Душа, природа, жизнь — это всего лишь проявления или частичные явления Вечности, сознающей себя, сознательного Вечного. Но индийский ум уловил эту Истину бытия не просто в качестве умозрительной спекуляции, теологической догмы, абстракции, познанной интеллектом. Это была не идея, которую выносил мыслитель в тиши кабинета, за его стенами не оказывающая практического воздействия на жизнь. И не мистическая сублимация, которой человек может пренебречь в своих взаимоотношениях с миром и с природой. Нет, речь шла о живой духовной Истине, о Сущности, о Силе, о Присутствии, с которым каждый может вступить в контакт, зависящий только от его способностей, и тысячей способов держаться за него при жизни и после. Этой Истиной надо жить, она должна руководить мыслями, жизнью и поступками. Признание чего-то или кого-то Высшего за всеми формами бытия и есть единое универсальное кредо

индийской религии, и если она существует в сотне различных видов, то причина как раз в том и заключается, что она полна жизни. Только Бесконечное оправдывает существование конечного, само по себе конечное не имеет ни самостоятельной ценности, ни независимого существования. Жизнь, если она не иллюзия, есть божественная Игра, проявление величия Бесконечного. Или она средство, при помощи которого душа, зреющая в Природе, проходящая через бесчисленные формы и множество существований, может приблизиться, соприкоснуться, ощутить и соединиться в любви, знании, вере и преклонении с этим трансцендентным Существом и с этим бесконечным Бытием. Эта Сущность, или самосущее Бытие, есть единственная реальность, а все остальное — либо призрачно, либо истинно в той степени, в какой зависит от этой Реальности. Отсюда вытекает, что осознание собственной сути и осознание Бога есть главное дело живого и мыслящего человека. В конечном счете, вся жизнь и весь мыслительный процесс есть средства для приближения к самореализации и Богореализации.

Индийская религия никогда не отводила центральное место интеллектуальным или теологическим концепциям высшей Истины. Стремиться к Истине вне зависимости от концепций и форм, постичь ее внутренним переживанием, осознанно жить Истиной — вот единственное, что считалось нужным. Одна школа или секта могла утверждать, что подлинная сущность человека неотделима от универсальной Сущности и высшего Духа. Другая могла рассматривать человека как единого с Божественным по сути, но отличающегося от него по Природе. Третья могла заявлять, что Бог, Природа и индивидуальная человеческая душа есть три извечно различающиеся по силе вида бытия. Но при этом все с одинаковой убежденностью утверждают истинность Сущности, ибо даже для индийского дуалиста Бог остается наивысшей реальностью, в которой только и живы и Природа, и человек; если изъять Бога из этой системы, то Природа и человек утратят для него всякий смысл и значение. Дух, универсальная Природа (Майя ли она зовется, Пракрити или Шакти) и душа, обитающая во всем живом, Джива, — вот три истины, безоговорочно признаваемые всеми сектами, религиями и спорящими между собой философскими школами Индии. Точно так же все они признают, что открытие человеком своей внутренней духовной сущности, своей божественной души, некое живое единение — или абсолютное слияние — человеческой души с Богом, или высшей Сущностью, или вечным Брахманом есть условие

духовного совершенства. Это дело нашего выбора — воспринимать ли Божество как внеличный Абсолют и Бесконечность, или познавать и ощущать Его как трансцендентное, универсальное и предвечное Существо: каким бы путем мы ни приближались к Нему, суть и истина духовного опыта в том, что Он в сердце и в центре всего бытия, а все бытие — в Нем и открытие Его есть великое открытие себя. Для индийского ума доктринальные различия есть не более чем различия в путях познания Единого во всем. Единственное, что нужно, — это самопознание, открытие Духа внутри себя, жизнь в Бесконечном, жизнь в единстве с Богом, это общая идея и цель религии, это ощущение духовного спасения, это живая Истина, которая удовлетворяет и освобождает. Динамичное следование высочайшей духовной истине и высочайшей духовной цели вот узловое звено индийской религии, единая суть, связующая все многообразие ее форм.

Если бы ничего другого нельзя было сказать в пользу духовного гения индийского народа или в защиту права индийской цивилизации на одно из первых мест в мировой духовной культуре, то достаточно было бы уже того, что величайшая духовная истина была распознана в Индии с такой отважной ясностью, почувствована и выражена с такой силой, всесторонне исследована, более того, сознательно превращена в великую и возвышающую идею жизни, суть всей мысли, основу всей религии, тайный смысл и провозглашенную конечную цель человеческого существования. Сама истина не есть некая особенность индийского ума — она была увидена и признана всеми великими умами и душами повсюду. Но в других странах ею руководствовались в жизни лишь немногие мыслители, редкие мистики или особо одаренные в духовном отношении натуры. Людские же массы не обладали ни пониманием, ни ясным представлением, ни даже отблеском этого внебытийного «Нечто», людские массы жили приземленной сектантской стороной религии, приниженным представлением о Божественном или внешними аспектами жизни. Индийская культура сделала то, что не удавалось никакой другой — сосредоточенностью видения, универсальностью подхода, силой исканий она сумела запечатлеть в религии главную идею подлинной духовности, привнесла во все аспекты религии живой отсвет высочайшей из духовных истин и ее дыхание. Ничто не может быть более далеким от истины, чем утверждения, будто в целом религиозный ум Индии не усвоил духовных и метафизических тонкостей индийской религии. Утверждения, будто он всегда жил лишь

внешней, обрядовой стороной есть чистейшая ложь или сознательное извращение положения дел. Напротив, основные метафизические постулаты индийской религиозной философии в виде общей идеи или в ярко-поэтическом и динамичном выражении наложили свой отпечаток на народный ум. Человек на улице и молящийся в храме так же хорошо знакомы с идеями Майи, Лилы, имманентности бога, как и философ в своем уединении, монах в монастырской келье или святой в скиту. Духовная реальность, отраженная в этих идеях, глубочайшие переживания, запечатленные в них, пронизывают всю религию, литературу, искусство, даже популярные религиозные песни целого народа.

Это правда, что людским массам легче осознать эти идеи через пылкое богопочитание, чем через тяжкий мыслительный труд, но так и должно быть, ибо сердце человека ближе к Истине, чем его разум. Правда и то, что всегда существовала тенденция к преувеличению ритуальной стороны и ритуалы подчас затмевают глубинные духовные мотивы, но не одна Индия повинна в этом, такова общая слабость человеческой природы, и она проявляется не в меньшей, а пожалуй в большей мере в Европе, нежели в Азии. Потребовалась целая череда святых, религиозных мыслителей, потребовались учения просветленных санньясинов, чтобы поддержать живое ощущение реальности и противостоять мертвящей тяжести форм, церемоний и ритуалов. Но череда посланников духа не кончалась — и это тоже правда. И что, пожалуй, всего важнее — не иссякала радостная готовность народного ума выслушать их. Обычные, отягощенные материальными заботами души, умы, обращенные вовне, составляют большинство в Индии, как всюду и везде. Как же легко высокомерному европейскому критику забыть, что это характерно для всего человечества, и приписать эту черту одному только индийскому менталитету! Но по крайней мере народ Индии, даже «невежественные массы», благодаря столетиям подготовки отличаются близостью к внутренним реальностям, отделены от них менее плотной завесой неизбежного неведения, с большей легкостью обращаются к земным отблескам Бога и Духа, души и вечности, нежели массы — или даже культурная элита — в других местах. Где еще могло бы возвышенное, суровое и трудное учение Будды так быстро распространиться в народе? Где еще могли бы песни Тукарама⁴⁷, Рампрасада⁴⁸, Кабира⁴⁹, сикхских гуру⁵⁰ и напевы тамильских святых⁵¹, наполненные страстью к божественному, но вместе с тем и глубочайшей философской мыслью, так быстро найти отклик и положить начало популярной

религиозной литературе? Сила и близость духовности, готовность целого народа обращаться к высочайшим реальностям есть признак и плод многовековой жизни в возвышенной духовной культуре.

Европейскому уму бесконечное многообразие индийской философии и религии кажется избыточным, непонятным, утомительным и бессмысленным, европеец не в состоянии увидеть леса за щедрым обилием растительности, не в состоянии увидеть общей духовной жизни за многообразием ее форм. Но само многообразие, как тонко заметил Вивекананда, есть признак высокоразвитой религиозной культуры. Индия всегда понимала, что Наивысшее есть Бесконечное, начиная с ведических времен она понимала, что душе, пребывающей в Природе, Бесконечное обязательно должно представляться в бесчисленном множестве аспектов. Западное сознание очень давно взлелеяло агрессивную и совершенно алогичную идею о единой религии для всего человечества, универсальной в силу своей узости — единый набор догм, единый культ, единая система церемоний, единый набор запретов, единое еkkлeзиастическое таинство. Этот тупоумный абсурд подается в качестве истинной религии, которую все должны принять под страхом людских преследований и духовного отвержения на этом свете и страшной вечной божьей кары на том. Нелепое порождение человеческого безрассудства, в свою очередь породившее столько нетерпимости, жестокости, мракобесия и агрессивного фанатизма, никогда не могло захватить свободный и гибкий ум Индии. Человек повсюду страдает от обычных человеческих недостатков, нетерпимость и узость мысли, особенно в делах религиозных, в Индии всегда были и есть сейчас. Теологические разногласия приводили к насилию, сварливые перебранки между различными сектами, каждая из которых претендовала на духовное превосходство и большее знание, подчас, особенно на юге Индии в период острых религиозных противостояний, заканчивались преследованиями противников. Но такие дела никогда не приобретали в Индии размаха, подобного европейскому. По большей части нетерпимость сводилась к полемическим сражениям, иногда принимая форму социального осуждения или ostracизма; до крайности редко переходила она эти границы и принимала форму варварских преследований, подобных тем, чей кровавый и страшный след протянулся через всю историю религии в Европе. Индию всегда спасало осознание существования более высокого и чистого духовного разума, которое сказывалось на менталитете масс. Индийская религия всегда делала поправку на беспредельное разнообразие человеческих

умов, темпераментов, интеллектуальных склонностей, из которой вытекала необходимость предоставления личности полной свободы мысли и богопочитания на ее пути к Бесконечному.

Признавая авторитет духовного опыта и знания, Индия в еще большей степени признает потребность в разнообразии этого опыта и знания. Даже во времена упадка, когда во многих отношениях диктат авторитета стал жестким и чрезмерным, Индия сохраняла спасительное понимание того, что не может быть одного авторитета, что их должно быть множество. Постоянная готовность признать новый источник света, способный высветить больше, чем старая традиция, всегда была характерной чертой религиозного сознания Индии. Индийская цивилизация не сумела довести до логического заключения политические и социальные свободы ранних периодов своего развития — величие свободы или отвага эксперимента принадлежат Западу; однако свобода религиозной практики и полная свобода мысли в религии — как и в других вещах — была неизменной традицией Индии. Никто не преследовал атеистов и агностиков. Буддизм и джайнизм не вызывали к себе почтения, как религии неортодоксальные, но им позволялось свободно жить бок о бок с ортодоксальными верованиями и философскими школами; Индия в пылком поиске истины предоставляла шанс и им, испытывала их ценности и, в той степени, в какой их истина поддавалась ассимиляции, включала ее в общую и постоянно расширяющуюся преемственность своего духовного опыта. Многовековая преемственность тщательно оберегалась, но свет она пропускала отовсюду. В более поздние времена святые, которые нашли сочетание учений индуизма и ислама, были свободно и немедленно признаны в качестве индусских лидеров — в иных случаях, даже если они были мусульманами по рождению и выступали с позиций ислама. Йогин, создавший новое направление в йоге, религиозный учитель, основавший новый орден, мыслитель, давший новое истолкование многоликой истине духовного существования — никто не сталкивался с серьезными препятствиями в практике или пропаганде своих взглядов. Они могли натолкнуться на сопротивление священнослужителей и пандитов, инстинктивно чужающихся любых перемен, но это было преходящим, рано или поздно новое входило в свободный и податливый корпус национальной религии, в ее неизменно гибкую структуру.

Необходимость прочной духовной структуры наряду с ничем не стесненной духовной свободой осознавалась всегда, но проявлялось это

по-разному, не в некоей формальной, наружной или искусственной манере. Прежде всего признавалось существование постоянно растущего числа авторитетных священных текстов. Авторитет одних, например Гиты, был общепризнанным, другие считались авторитетами для отдельных сект или школ; одни, такие как Веды, считались абсолютно истинными, другие могли и оспариваться. Тем не менее, допускалась очень большая свобода истолкования, чем предотвращалось превращение какого-то одного священного текста в орудие еkkлезиастической тирании или ущемления свободы человеческого ума и духа. Другим узловым звеном была сила семейной и общинной традиции, *куладхарма*, постоянная, но не неизменная. Третьим — религиозная власть брахманов: в качестве священнослужителей они выступали как хранители ритуалов, в качестве ученых-пандитов играли роль куда более важную и почетную, чем священнослужители — Индия относилась к последним без особого пиетета, ибо они выступали как носители религиозной традиции и составляли немалую консервативную силу. И наконец, что характерно, самым прочным связующим элементом были сохранявшие преемственность гуру, духовные учителя, образовывавшие *парампары*⁵², которые и сохраняли преемственность каждой духовной системы из поколения в поколение, при этом, в отличие от священнослужителя и пандита, обладая правом свободно развивать и обогащать ее. Для обращенного на себя индийского религиозного сознания характерно стремиться не к жесткой преемственности, но к живому и движущемуся наследованию. Одним из замечательных примеров сопряжения древней преемственной линии и прочной традиции со свободой глубоких перемен может служить эволюция вишнуизма с отдаленнейших времен через наследование традиции чередой святых и духовных учителей, внесших каждый по-своему яркий вклад в ее развитие, — Рамануджа, Мадхва, Чайтанья, Валлабхачарья⁵³, и появившиеся в последнее время признаки ее нового возрождения после периода прозябания и омертвения. Примером еще более поразительным может служить зарождение сикхизма, долгая череда сикхских гуру и новое направление, которое придал этой религии гуру Говинд Сингх⁵⁴ основанием демократического института хальсы. Буддистская сангха с ее советами, возникновение своеобразного разделения первосвященнической власти последователь Шанкарачарья, власти, которая уже больше тысячи лет передается из поколения в поколение и отчасти сохранилась и по сей час, уже упоминавшаяся сикхская хальса, организация новых реформистских сект

в самаджи⁵⁵ по конгрегационному принципу — все это указывает на движение в сторону большей структурности. Но важно отметить, что и при этой тенденции свобода, пластичность и живая искренность религиозного сознания Индии постоянно препятствуют появлению чего-то подобного разросшимся монашеским орденам и деспотичным иерархиям Запада, пытавшимся загнать под ярмо своего мракобесия духовную свободу рода человеческого.

Инстинктивное желание сочетать порядок со свободой в любой области человеческой деятельности всегда является признаком высокой естественной способности в данной области; народу, сумевшему так объединить неограниченную религиозную свободу с неизменно упорядоченной религиозной эволюцией, следует воздать должное за его религиозную одаренность и не следует отрицать обязательный результат такой одаренности — его великую, древнюю и продолжающую жить духовную культуру. Именно абсолютная свобода мысли и опыта и наличие структуры, достаточно гибкой и многообразной для обеспечения свободы и достаточно устойчивой и крепкой для поддержания мощного и стабильного процесса эволюции, дали индийской цивилизации замечательную и кажущуюся вечной религию с ее несказанным богатством философских школ, священных текстов, глубоких религиозных трудов, сект и подходов к Вечному с различных сторон его беспредельной Истины, йогических систем психодуховной дисциплины и самопознания, форм, символов и обрядов, направляющих ум на всех стадиях его развития в сторону Божественного. Ее прочная структура, способная без риска поддерживать широкую терпимость и дух ассимиляции, ее жизнеспособность, полнокровность, глубина и многообразие опыта, ее свобода от противоестественного европейского разделения светского знания и науки, с одной стороны, и религии — с другой, примирение ею требований интеллекта и требований духа, ее долгая жизнь и беспредельная способность к самовосстановлению делают ее самой поразительной, богатой и живой из всех религиозных систем. XIX век нанес по ней страшный удар нигилизмом и скепсисом, но это не затронуло надежных корней ее духовного знания. Краткий миг смятения, удивления — и через некоторое время потрясение от удара, пришедшего на самый глубокий упадок жизненных сил, который когда-либо переживала страна, прошло. Индия ожила и ответила новым всплеском духовной активности, поиском путей ассимиляции и нового формообразования. В ней явно зреет великая новая жизнь, мощная трансфор-

мация и дальнейшая динамичная эволюция, огромное продвижение вперед, к неисчерпаемой бесконечности духовного опыта.

Многосторонняя пластичность индийской веры и духовного опыта есть естественный признак ее истинности, ее живой реальности, ничем не скованной искренности поисков и обретений, но как раз эта пластичность и сбивает с толку европейца. Религиозное сознание Европы приучено к жестким, обедняющим реальность дефинициям, к строгой исключительности, к постоянной озабоченности наружной идеей, организацией, формой. Точно сформулированная вера в рамках логического или теологического интеллекта, строгий и определенный моральный кодекс, регламентирующий поведение, набор ритуалов и церемоний, прочная конгрегационная организация — вот религия Запада. Когда дух надежно загнан в темницу и скован всеми этими вещами, можно смириться с известными эмоциональными излишествами и даже с некоторыми мистическими исканиями — в рациональных пределах, но в конечном счете, пожалуй, все-таки лучше обойтись без этих опасных приправ. Приученный к этим концепциям европейский критик приезжает в Индию и приходит в недоумение от колоссальности и запутанности политеистического культа, увенчанного верой в некую Беспредельность. Эту веру он ошибочно отождествляет с выхолощенным, абстрактным интеллектуальным пантеизмом Запада. С упрямой предубежденностью старается он применить здесь концепции и дефиниции собственного мышления, и в результате происходит совершенно недопустимая подмена духовных представлений Индии ценностями, ей несвойственными — и что особенно прискорбно, даже в умах «образованных» индийцев. В тех же случаях, когда наша религия не укладывается в его жесткие рамки, он немедленно прибегает к осуждению и поверхностному принижению всего. Индийское сознание, напротив, не приемлет нетерпимой умственной исключительности, ибо огромная сила интуиции и внутреннего опыта с самого начала дала Индии то, к чему Запад с трудом и ошибками медленно приближается только сейчас: космическое сознание, космическое видение. Даже видя Единое, второго не имеющее, она признает дуализм Духа и Природы и оставляет пространство для множества троиц и миллиона аспектов. Даже сосредотачиваясь на одном узком аспекте Божественного до такой степени, что все прочее исчезает из виду, Индия инстинктивно удерживает в сознании ощущение Всеобщего и идею Единого. Даже деля богопочитание среди множества объектов, она

видит за объектами мириады богов в единстве Наивысшего. Ее синтетическая направленность не ограничена кругом мистиков или образованных философов и мыслителей, взращенных на тонкостях толкования Вед и веданты. Она пронизывает народный ум, воспитанный мыслями, образами, традициями и культурной символикой Пуран и Тантры, ибо все они есть лишь конкретные образы живых фигур синтетического монизма, многостороннего унитаризма, космического универсализма Вед.

В основе индийской религии лежит концепция вневременного, ни имени, ни формы не имеющего Наивысшего, но в отличие от более узких и более невежественных форм монотеизма, присущих народам юным, она не видит нужды отрицать или упразднить промежуточные формы, имена, атрибуты и личностные воплощения Вечного и Бесконечного. Бесцветный монизм или блеклый, расплывчатый трансцендентальный теизм не есть ни начало ее, ни середина и ни конец. В едином Божестве почитается Все, ибо все во вселенной есть оно или порождено его сущностью, его натурой. Но это не делает индийскую религию пантеистической — за универсальностью она видит еще и сверхкосмическое Вечное. Индийский политеизм совсем не то, что народный политеизм древней Европы, ибо здесь почитающий многих богов знает, что все его боги есть формы, имена, сущности и силы Единого, все его боги вышли из единого Пуруши, все его богини это энергии единой божественной силы. Такие формы индийского культа, которые больше всего напоминают популярные варианты теизма, все равно являются чем-то большим, потому что не исключают, а включают в себя множество аспектов Бога. Индийское поклонение изображениям это не идолопоклонство варварского или неразвитого ума: даже самые невежественные знают, что изображение просто символ и инструмент, и способны отказаться от изображения, когда минует надобность в нем. Позднейшие религиозные формы, испытавшие на себе воздействие ислама — как поклонение Нанака⁵⁶ Вневременному, *Акала*, — и реформаторские движения нынешнего дня, возникшие под влиянием Запада, все они чужаются ограниченности западного или семитского монотеизма. Их неодолимо тянет к себе бездонность ведантистской истины, и они отворачиваются от инфантильности прочих концепций. Божественная Личность и ее человеческие отношения с людьми подчеркиваются и вишнуитами, и шиваитами как наиболее динамичная Истина, но это еще далеко не все в этих религиях, и боже-

ственная Личность — это не ограниченный, чересчур человекоподобный личностный Бог Запада. Индийская религия не укладывается ни в одну из дефиниций западного разума. В своей целостности она всегда была свободным и исполненным терпимости синтезом всего духовного богопочитания и духовного опыта. Наблюдая единую Истину с разных сторон, она не отгораживается ни от одной из них. Она не взяла себе конкретного имени и не сковала себя никакими границами. Допуская разделение составляющих ее культов и сект, она сама остается без имени, без формы, универсальной и беспредельной, как Брахман, который есть смысл ее многовековых исканий. Поразительно отличающаяся от иных верований своими традиционными священными текстами, культурами и символикой, она по сути не является религией с символом веры — скорее это система духовной культуры, огромная, многообразная, постоянно единая и постоянно прогрессирующая и растущая*.

Этот синтетический и объединяющий характер индийского религиозного сознания необходимо подчеркнуть, так как без этого мы не поймем ни смысла индийской жизни, ни чувств, пронизывающих индийскую культуру. Только держа в памяти эту широту и пластичность, мы можем понять во всей полноте его воздействие как на жизнь общества, так и на жизнь индивида. Если нас спрашивают: что же такое индуизм, в конце концов, что он проповедует, какова его практика, что есть его общие черты? — то на эти вопросы можно ответить, что индийская религия основана на трех базовых идеях, точнее на трех фундаментальных идеях высочайшего и широчайшего духовного опыта. Прежде всего это ведическая идея Единого Существования, которое мудрецы называют различными именами: Единое, второго не имеющее, как сказано в Упанишадах, То, что есть Все и более, чем Все, Неизменное буддистов, Абсолют тех, кто считает мир иллюзией, верховный Бог или Пуруша теистов, который обладает властью над душой и Природой, — иными словами, Вечное, Бесконечное. Это первая

* Если судить по внешним признакам, то представляется, будто буддизм — единственная религия, которую Индия в конце концов отринула, но это утверждение было бы исторической ошибкой. Буддизм утратил место отдельной религии, потому что его духовная сущность — в противоположность его символу веры — была поглощена религиозным сознанием индусской Индии. Тем не менее, он продолжал существовать на Севере, и причиной его исчезновения был не Шанкарачарья или кто-то иной, а вторжение ислама.

общая основа, но человеческий разум может ее выражать через бесчисленное разнообразие формулировок. Открыть, приблизиться, соприкоснуться в той или иной степени с этим Неизменным, с этим Бесконечным, с этим Вечным и есть высочайшая высота и финальное усилие духовного опыта. И это первое универсальное кредо религиозного ума Индии.

Примите это кредо в любой формулировке, следуйте к этой великой духовной цели любым из тысячи путей, известных в Индии, или даже совершенно новой тропинкой, ответвляющейся от них, — и вы проникли в суть религии. Ибо вторая ее базовая идея есть множественность способов сближения человека с Вечным и с Бесконечным. Бесконечное исполнено бесконечностей, и каждая из этих бесконечностей сама является Вечным. Здесь, в ограниченности космоса Бог проявляет себя и реализует себя в мире великим множеством способов, но каждый есть способ Вечного. Ибо во всем, что конечно, мы можем открыть Бесконечное и через любое приблизиться к Нему, потому что все это — формы и символы Бесконечного, все космические силы есть проявления, все формы энергии есть Энергия Одного. Боги, стоящие за явлениями Природы, должны восприниматься и почитаться как силы, имена и сущности единого Божества. За всем, что происходит, хорошим ли нам это кажется или плохим, приемлемым или неприемлемым, помогающим нам или враждебным — бесконечная Сознательная Сила, действующая Энергия, Воля или Закон, Майя, Праkritи, Шакти или Карма. Бесконечное созидает — и оно есть Брахма, сохраняет сотворенное — и оно есть Вишну, разрушает, возвращая сотворенное в себя, — и оно есть Рудра или Шива. Верховная Энергия, благотворная в сохранении и защите, есть — или формулирует себя — как Мать миров, Лакшми или Дурга. Она же, благотворная и под маской разрушительницы, есть Чанди или Кали, темная Мать. Единое Божество проявляет себя в форме своих качеств под разными именами и божественными обличьями, но на самом деле все они есть разные фигуры одного бесконечного Божества.*

* Это истолкование индийского политеизма — не современное изобретение, придуманное, чтобы отвести упреки Запада; это с предельной ясностью сказано в Гите, а если вернуться к еще более ранним временам, то именно это составляет смысл Упанишад; в глубокой древности об этом же недвусмысленно говорили «примитивные» поэты Вед (глубокие мудрецы-мистики, на самом деле).

К Наивысшему можно приблизиться через любую из форм и любое из имен, со знанием или в неведении; потому что через них и через то, что за ними, можно наконец подойти к наивысшему переживанию.

Следует, однако, отметить, что хотя многие модернизированные индийские деятели религии склонны в поиске интеллектуального компромисса объяснять все это как символику, религиозное сознание древней Индии видело в них не только символы, но и реальности мира — даже если сторонники иллюзорности мира видели в них реальность одной Майи. Ибо духовное и психическое знание Индии не разводило высочайшее, невообразимое Существование и наше материальное бытие по разные стороны пропасти как две противоположности, не связанные между собой. Индия знала о существовании иных психологических планов сознания, и опыт, и истины этих сверхфизических планов были для нее не менее реальны, чем поверхностные истины материальной вселенной. Человек приближается к Богу сначала в меру своей психологической природы и способности к глубокому переживанию — *свадхармы, адхикары*. Уровень Истины, план сознания, доступный ему, зависит от того, на какой стадии внутренней эволюции он находится. И тут вступает в действие многообразие культа, но его формы есть не плод воображения, не выдумки священнослужителей или поэтов, но подлинность сверхфизического существования, промежуточного между сознанием физического мира и сверхсознанием Абсолюта.

Больше всего повлияла на само основание индийской религии идея, требующая динамичной внутренней духовной жизни. Смысл здесь в том, что в то время как к Наивысшему можно приблизиться через универсальное сознание, прорвавшись сквозь природу внутри и вне человека, Оно — или Он — может быть раскрыто в душе каждого человека, в ее собственном духовном прошлом, потому что душа содержит в себе нечто единое или очень близкое к единому с божественным Существованием. Цель индийской религии — так направить наше развитие и нашу жизнь, чтобы мы могли в своем духовном росте выйти за пределы Неведения, которое заслоняет самопознание от нашего ума и жизни, с тем чтобы Божественное проявилось в нас самих. Взятые вместе, эти три идеи и составляют всю индийскую религию, ее суть, а если требуется кредо, то и кредо тоже.

ЗАДАЧА религии и духовности — посредничество между Богом и человеком, между Вечным и Бесконечным, с одной стороны, и этим преходящим, но настойчивым конечным — с другой, между светоносной Истиной-Сознанием, не выраженной или пока не выраженной здесь, и неведением Ума. Однако ничего нет труднее, чем разъяснить величие и возвышающую силу духовного сознания человеку стихийному, из тех, какие составляют большинство: ум и чувства человека стихийного обращены наружу, откуда до них доносится зов жизни и предметного мира, и никогда не обращены внутрь, к Истине, скрытой под оболочками. Взгляд вовне и тяга к внешнему есть суть той универсальной сковывающей силы, которая в индийской философии именуется Неведением. Философия древней Индии признавала, что человек живет в Неведении, что его нужно провести через несовершенство видения к высочайшему и глубиннейшему знанию. Наша жизнь движется посреди двух миров: между глубями внутри нас и наружным полем нашей внешней природы. Большинство людей видит все значение жизни во внешнем, очень активно живет сознанием внешнего и очень мало внутренней жизнью. Даже избранные души, силой мысли и культуры поднятые из грубой повседневной витальной и физической жизни, как правило, не идут дальше сильной сосредоточенности на умственном. Единственный взлет, на который они способны — упрямо и ошибочно принимаемый Западом за духовность, — их предпочтение ума и эмоций грубой наружной жизни или попытка подчинения непокорного содержания жизни законам интеллектуальной истины, этическому разуму и воле, эстетическому влечению — а иногда и всем трем компонентам вместе. Но духовное знание воспринимает и более великое в человеке: нашу глубинную сущность, подлинное существо, которое не есть интеллект, не есть ни эстетический, ни этический, ни логический ум — это божественное начало внутри нас, Дух, чьими орудиями является все прочее. Культура только интеллектуальная, этическая и эстетическая не проистекает изначально из глубинной истины духа, она остается Неведением, знанием несовершенным, внешним и поверхностным. Открытие нашей глубинной

сущности и скрытой духовной природы есть первейшая необходимость, а превращение глубинной духовной жизни в цель бытия есть характерный признак культуры духовной.

В некоторых религиях это стремление выливается в духовную исключительность, которая чурается наружного бытия, а не пытается преобразить его. Основная тенденция христианской дисциплины не только в пренебрежении жизненным и физическим видом существования, но и в принижении и порабощении интеллектуального, в недоверии и подозрительности к эстетическому. В противовес этому она подчеркивает ограниченную духовную эмоциональность и ее интенсивные переживания в качестве единственного, что необходимо: развитие этического чувства в качестве единственной интеллектуальной потребности, а перевод этики в поступки — в качестве единственного обязательного условия или результата духовной жизни. Духовность индийская покоится на слишком широкой и многосторонней культуре, чтобы взять за основу столь узкое направление развития, но на своих одиноких вершинах, по крайней мере на позднейших стадиях, она тяготеет к духовной исключительности, более возвышенной по цели, но еще более требовательной и чрезмерной. Духовность столь нестерпимой высоты, чего бы она ни достигала, как бы ни помогала очищению жизни или ни вела к своего рода индивидуальному спасению, полной быть не может. Ибо как раз в силу исключительности она утрачивает способность эффективно воздействовать на проблемы человеческого существования, она не может привести к интегральному совершенству или сочетать свои высочайшие высоты с широтой жизни. Более широкая духовная культура должна признать, что Дух не только самое возвышенное и глубинное, но что все сущее есть проявление и творение Духа. Она должна обладать более широким кругозором, более широкой сферой применения и даже более гордой целью. Ее цель не должна сводиться к тому, чтобы горсточка избранных поднималась до немислимых высот, она в том, чтобы наполнить духовностью жизнь, а в конце концов наполнить божественной сущностью человеческую натуру. Культура должна не только востребовать глубиннейшее внутреннее существо человека, но вдохновить и его жизнь в общине. Вдохновение должно побудить общину к духовным переменам, сделать членов общины из людей невежества людьми знания, а все инструменты человеческого существования преобразовать в инструменты существования божественного. В целом индийская духовность

движется к этой цели, и несмотря на все трудности, несовершенства и эволюционные колебания, она сохранила этот характер. Однако, как всякая культура, она не во все времена и не во всех своих проявлениях осознавала свой целостный смысл. Бывали времена, когда это цельное ощущение проступало в чем-то похожем на сознательную ясность обобщения, но гораздо чаще оно существовало в глубине, на поверхности же рассыпалось на великое множество подчиненных общему, но особенных точек зрения. Все же только осознание единого направления способно сообщить многообразию и богатству ее усилий, учений и дисциплин единство, сопрягающее их всех, сделать их понятными в свете ее собственного глубинного назначения.

Дух индийской религии и духовной культуры последовательно сохранял свою неизменность на всем протяжении их истории, в то время как с формой происходили поразительные изменения. Однако, если мы взглянем на них с правильной точки зрения, нам станет ясно, что изменения являются результатами логичной и неизбежной эволюции, заложенной в сам процесс роста человека. В ранних формах, в первоначальной ведической системе наружной основой был ум физического человека, того, кто естественно верил в физические объекты, ощущаемые и зримые, в присутствия, проявления, в цели материального мира. Методы, символы, обряды, фигуры, при помощи которых религия искала посредничества между духом и нормальным человеческим менталитетом, черпались из наружного физического мира. Первоначальная, примитивная вера человека в Божественное и может возникнуть только из его созерцания наружной Природы и ощущения того, что за природными явлениями скрывается некая высшая Сила или Силы, обитающие в небесах и в земле, которые есть отец и мать нашей жизни, в солнце, луне, звездах, освещающих и регулирующих жизнь, в утренней и вечерней заре, в дожде, ветре и урагане, в океанах, реках и лесах — во всех обстоятельствах и силах на сцене действия Природы, во всех огромных и таинственных обстоятельствах жизни, частью которой мы являемся, в которой естественное сердце и ум человека инстинктивно ощущают присутствие светлых, темных или неясных фигур, что говорит о наличии некоего Множества или могучего Бесконечного, единого, многообразного и таинственного, облекающегося в эти оболочки и проявляющегося через эти движения. Ведическая религия брала естественные ощущения и чувства физического человека, использовала рожденные из них концепции и пыталась через них под-

вести человека к душевным и духовным истинам в нем самом и в космосе. Религия подтверждала правоту человека, видевшего за природными явлениями великие живые силы и божества, хоть он и не понимал их глубинных истин, подтверждала его правоту, когда он поклонялся им, возносил им жертвы и старался умиловить их. Ибо таким неизбежно должно быть начало, первые шаги, на которые способна активная физическая, витальная и ментальная природа человека для приближения к Божественному. Человек начинает движение к Божественному, когда прозревает в наружных проявлениях нечто большее, чем его собственное естество, нечто единственное или множественное, что наполняет смыслом, поддерживает и направляет его жизнь; к Этому человек начинает обращаться за помощью и поддержкой в своих желаниях, трудностях, бедах и борениях.*

Ведическая религия признавала и форму, в которой человек на ранних стадиях повсюду выражает ощущение связи между собой и богами Природы, — она признала акт и ритуал физического жертвоприношения своим главным символом. При всей грубости подспудного смысла идея обязательности жертвы в общих чертах выражала первый закон существования. Ибо в ее основу была заложена тайна постоянного взаимодействия между личной и универсальной космическими силами, в скрытом виде питающая собой все жизненные процессы и действия Природы.

Но даже во внешнем и экзотерическом аспекте ведическая религия не ограничивалась простым признанием и регулированием первичных религиозных представлений естественного физического ума человека. Риши ведических времен придавали духовные свойства божествам, почитаемым народом, говорили народу об Истине, Праведности, Законе, хранителями которых выступали боги, говорили о необходимости более истинного знания, расширенной внутренней жизни в соответствии с Истиной и Праведностью, говорили о доме души — о Бессмертии, которого способна достичь человеческая душа силой Истины

* Гита насчитывает четыре категории верующих и взыскующих Бога. В начале идут *артхартхи* и *арта*, взывающие к Богу ради исполнения своих желаний или взывающие к божественной помощи в скорби и страдании бытия; за ними следует *джиджнясу* — ищущий знания, вопрошающий, который в Боге ищет истину, а в истине слияния с Ним; и наконец, превыше остальных — *джняни*, уже вступивший в истину и способный жить в единении с Духом.

и правильных действий. Без сомнения, люди воспринимали лишь внешний смысл этих идей, и все же они учились развивать свою этическую природу и обращались к неким начальным фазам развития своего душевного существа, привыкали к мысли о существовании знания и истины, отличных от тех, которые они знали по физической жизни, даже свыкались с концепцией великой духовной Реальности, как конечной цели человеческого богопочитания и устремлений. Эта религиозная и моральная сила составляла цель внешнего культа и была пределом понимания для масс.

Глубинная истина оставалась уделом посвященных, тех, кто был готов к пониманию и реализации внутреннего смысла, эзотерического значения, скрытого в ведических текстах. Ибо в Ведах есть множество слов, которые, по свидетельству самих же риши, являются словами тайными, чье истинное значение открывается лишь посвященным, *кавайе нивачанани ниньяни вачамси*⁵⁷. Это особенность древних священных гимнов, которую затемнило течение времени, она превратилась в мертвую традицию и полностью игнорируется современными исследователями в их кропотливых стараниях разобрать иероглифы ведической символики. Однако признание это существенно для правильного понимания почти всех древних религий, ибо почти все они опирались в своем движении ввысь на эзотерический элемент, ключом к пониманию которого обладали избранные. Во всех — или почти всех — религиях существовал наружный культ, предназначенный для простого физического человека, считавшегося неспособным к внутренней духовной жизни, к пониманию внутреннего секрета Мистерий, тщательно зашифрованных в символах, смысл которых открывался одним посвященным. Так возникло ставшее позднее заметным различие между шудрой — неразвитым человеком, ум которого погружен в физическое, — и дваждырожденными, второе рождение которых было обрядом посвящения, теми, кому без опаски можно было раскрыть тайны Вед. Так возник и более поздний запрет на чтение или изучение шудрами Вед. Внутренний смысл, высшая душевная и духовная истина, закодированная наружным значением, и дала этим гимнам название, под которым они известны и поныне, — Веды, книги Знания. Только проникнув в эзотерический смысл этого богопочитания, можно уяснить себе причины полного расцвета ведической религии во времена Упанишад и последовавшей затем долгой эволюции индийских духовных поисков и опыта. Ибо все это заложено в светоносном семени,

в гимнах ранних провидцев. В настойчивом приписывании — при всех переменах — древним риши закладывания первоначальных основ всей нашей культуры, в каких бы сказочных формах и мистических обликах ни представляли эти риши, есть правда, прикрытая легендами подлинная историческая традиция. В легендах отражена правда о подлинном посвящении и преемственности, неразрывно соединяющая великое в своей простоте прошлое с более зрелым, но едва ли более великим духовным развитием нашей исторической культуры.

Внутренняя ведическая религия началась с распространения на Космос психического значения божеств. Первоначально выстраивалась иерархия миров, все возвышающиеся уровни бытия во вселенной. Иерархии миров соответствовала иерархия уровней сознания в человеческой природе. Истина, Праведность и Закон поддерживают Природу на всех ее уровнях и управляют ею, единая по сути Природа принимает на разных уровнях различные, но сознательные формы. Существует, например, шкала внешнего, физического света, существует более высокий по уровню внутренний свет, который является носителем ментального, витального и психического сознания, существует также наивысший и глубиннейший свет духовного озарения. Сурья, бог Солнца, управлял физическим Солнцем, но в глазах ведического провидца-поэта Сурья еще и податель лучей знания, которые озаряют ум, и он же есть душа, энергия и тело духовного озарения. И во всех этих качествах Сурья является светоносной формой единого и бесконечного Божественного. У каждого ведического бога есть наружная функция и внутренняя, потаенная, есть Имена известные и тайные. Все боги по своим наружным проявлениям представляют собой силы физической Природы, а по внутреннему смыслу все имеют психические функции и психологические качества; все они есть проявления некоей высшей Реальности, *экам сат*, единого бесконечного Существования. Это едва ли познаваемое Высшее в Ведах часто именуется Та Истина или То Единое — *тат сатьям, тат экам*. Сложный характер ведических божеств принимает формы, которые были совершенно неправильно истолкованы теми, кто приписал им исключительно их наружное, физическое значение. Каждый бог сам по себе есть завершенная и отдельная космическая личность, часть единой Сущности, а сочетанием своих качеств они образуют завершенную вселенскую силу, космическое целое — *вайшвадэвьям*. Но каждый, помимо своей особой функции, един со всеми остальными, каждый несет в себе универсальную

божественность, каждый из богов есть все остальные боги. Это и есть тот аспект ведического учения и богопочитания, смысл которого не в силах понять европейский исследователь; прочитав его в тусклом и неверном свете религиозного опыта Европы, он дал ему громкое и неверное название — генотеизм⁵⁸. В запредельном, в тройственной Бесконечности, эти боги предстают в своей высочайшей природе и являются именами единого безымянного Предвечного.

Однако самая большая сила ведического учения, которая и сделала его основой всех последующих школ индийской философии, религий, систем йоги, — это его обращенность к внутренней жизни человека. Человек обитает в физическом космосе, подчиненном смерти, и во «множественной лжи» бренного существования. Подняться над смертью, войти в среду бессмертных человек может, повернувшись от лжи к Истине; он должен обратиться к Свету, сразиться с силами Тьмы и одолеть их. Человек это делает в соединении с божественными Силами и при их помощи, а способ призвать их на помощь и составлял тайну ведических мистиков. Для этой цели символы «внешних» жертвоприношений наполняются внутренним содержанием, становятся Мистериями, как их называют повсюду в мире; это призыв к богам войти в людское существо, соединяющая жертва, интимное взаимодействие, взаимная помощь, приобщение. Силы богов начинают накапливаться в человеке, образуя в нем универсальность божественной природы. Потому что Боги — хранители Истины, возвращающие ее, силы Бессмертного, дети Бесконечной матери; путь к Бессмертию есть горний путь богов, путь Истины, подъем, рост и вращение в закон Истины — *ритасья пантха*. Бессмертия человек достигает, вырываясь из ограниченности не только своей физической сущности, но также из своей ментальной и обыденной психической природы, попадая на уровень более высокий, в тончайший эфир Истины: там место бессмертию и тройной бесконечности. На этих идеях ведические мудрецы построили глубокую психическую и психологическую дисциплину, с помощью которой человек мог приблизиться к высочайшей духовности и в которой содержался зародыш будущей индийской йоги. Уже на этом этапе мы можем увидеть в зародыше, если еще не в расцвете, наиболее характерные идеи индийской духовности: единую Сущность, *экам сат*, супракосмическую, вне человека и вне вселенной; единого Бога, обращающего к нам множество форм, имен, качеств и обличий своей Божественности; различие Знания

и Неведения* — более значительная истина бессмертной жизни противопоставляется множественной лжи или полуправде и лжи бренного существования.

Здесь есть дисциплина внутреннего роста человека — от физического, через психическое к духовному существованию. Здесь есть победа над смертью, секрет бессмертия, понимание возможности реализации божественного начала человеческого духа. В ту эпоху, когда высокомерие нашего поверхностного знания побуждает нас взирать на прошлое как на детство человечества или, в лучшем случае, как на период могучего варварства, полезно помнить, что существовало в далекие времена вдохновенное и интуитивное психическое и духовное учение, на котором древние отцы рода человеческого, *пурве питарак манушьях*, построили великую и глубокую цивилизацию Индии.

Возвышенное начало закрепилось в результатах еще более блистательных. Упанишады всегда рассматривались в Индии как венец и конец Вед, что нашло отражение и в их общем названии «веданта». И на самом деле, Упанишады есть пышный плод, венчающий собой ведантический опыт и дисциплину. Времена, в которые полностью раскрылась истина Вед и сформировались Упанишады, как мы можем судить по источникам типа Чандогья Упанишады или Брихадараньяка Упанишады, были эпохой напряженнейших исканий, напряженной порой посева духовных семян. Поиск истины шел так активно, что смел барьеры, ограждавшие посвященных, но не допускавшие к поиску простых людей; высший ум нации включился в дело и подготовил почву индийской культуры для постоянного и постоянно растущего духовного сознания и духовного опыта. Однако включение это не носило всеобщего характера: оно преимущественно коснулось кшатриев и брахманов, знакомых с ведической системой обучения, но уже не удовлетворенных наружной истиной и чисто внешними ритуалами жертвоприношений — они принялись за поиск тайных слов, скрывающих в себе озаряющий опыт, слов, которыми владели мудрецы, посвященные в секрет Единого. Тем не менее, в числе тех, кто достиг знания и превратился в учителей, оказались и люди низкого или сомнительного происхождения — например, богатый шудра Джанашрути или Сатьякама Джабали, сын прислужницы, не знавший, кто был его отец. Работа, проделанная в тот период, стала прочной основой индийской

* *Читтим ачиттим чинавад ви видван* — знающий да различит Знание и Незнание.⁵⁹

духовности последующих времен, из которой и по сей день изливаются животворные воды вечного вдохновения. Именно этот период, эта активность и великие свершения повернули эволюцию индийской цивилизации на путь, отличный от развития всех других культур.

Ибо настало время, когда первоначальные ведические символы должны были утратить значение и уйти в небытие — именно в силу своей закрытости, как произошло с Тайным Знанием в других странах. Былое равновесие культуры меж двух крайностей, соединенных мостом религиозного культа и символики: грубой, слегка прирученной естественностью физического человека, с одной стороны, а с другой — внутренней и тайной духовной жизнью посвященных, больше не могло быть платформой для дальнейшего духовного прогресса. Роду человеческому в цикле цивилизации требовалось решительное продвижение вперед, что, в свою очередь, делало все более и более настоятельной необходимостью обобщенной интеллектуальной, этической и эстетической эволюции, которая вывела бы человека к свету. Пришел черед Индии — как приходил он и другим странам. Однако здесь была опасность того, что уже усвоенная великая духовная истина может потеряться в неверном полусвете острого, но не просвещенного интеллекта или оказаться загнанной в узкие рамки самодостаточного логического рассудка. Как раз это и произошло на Западе, где Греция показала пример. Древнее знание было продолжено в менее вдохновенной, менее динамичной и более интеллектуальной форме пифагорейцами, стоиками, Платоном и неоплатониками; однако вопреки им и вопреки не вполне озаренной духовной волне плохо понятого христианства, которая прокатилась из Азии по Европе, подлинным направлением западной цивилизации стало направление интеллектуальное, рациональное, секулярное, даже материалистическое, которое и по сей день сохранило свой характер. Его целью было создание сильной или утонченной культуры витального и физического человека при помощи интеллектуализированной этики, эстетики и рассудка, а не подтягивание наименее развитой части общества к высшему озарению и власти духа. Древнее духовное знание и созданное им тяготение к духовности сохранились в Индии, не погибли благодаря могучему движению эпохи Упанишад. Мудрецы веданты вдохнули новую жизнь в ведическую истину, освободив ее от загадочной символики и переведя ее на возвышенный, но ясный и сильный язык интуиции и внутреннего опыта. То не был язык интеллекта, хотя форма его допускала

интеллектуальное истолкование, перевод на язык интеллектуальных абстракций, превращение в точку отсчета для все расширяющихся и все углубляющихся философских спекуляций и долгих поисков рассудка, устремленного к Истине, изначальной и конечной. В Индии, как на Западе, произошло становление высокой, широкой и сложной интеллектуальной, эстетической, этической и социальной культуры. Но в Европе культура оказалась предоставлена себе, ей противостояла, а не содействовала туманная религиозная эмоциональность и догмы, в то время как в Индии культура направлялась, возвышалась и все в большей степени проникалась спасительной силой духовности, ярчайшим стимулирующим и терпимым светом мудрости, исходящим из высших эфирных слоев знания.

Вторая, или послеведическая, эпоха индийской цивилизации отмечена становлением великих философских школ, большой, живой, многообразной эпической литературой, зарождением искусства и литературы, эволюцией сильной и сложной социальной структуры, возникновением крупных государств и империй, многосторонней формообразующей деятельностью в области мысли и устройства жизни. Как и в других местах, в Греции, Риме, Персии, Китае, то была эпоха могучего развития разума и его воздействия на жизнь и на все стороны умственной деятельности, попыток осмыслить цель человеческого существования, найти правильный образ жизни, который дал бы человеку более полную и благородную возможность раскрыть себя. Но в Индии эти усилия никогда не теряли из виду духовную мотивацию и религиозный смысл. То были времена младенчества и юности вопрошающего интеллекта и, как, например, в Греции, философия была главным орудием, при помощи которого он стремился решать проблемы жизни и мира. Наука тоже развивалась, но играла вторичную или вспомогательную роль. Через глубокие и тонкие философские построения пытался интеллект Индии проанализировать рассудком и логикой то, что раньше изучалось более живой силой через интуицию и опыт души. Но философский ум исходил из данных, уже добытых этой могучей силой, и всегда сохранял верность изначальному Свету; в той или иной форме он постоянно возвращался к глубоким истинам Упанишад, остававшихся наивысшим авторитетом во всем. Неизменно признавалось превосходство духовного опыта и более высокая подлинность его света, хоть и не поддающегося исчислениям, но все же путеводителя более надежного, нежели ясность логического рассудка.

Та же направляющая сила подчиняла себе все другие формы деятельности индийского ума и жизни Индии. Эпическая литература чуть ли не избыточно изобилует могучей и свободной интеллектуальной и этической мыслью; здесь интеллект и этический разум подвергают жизнь непрестанной критике; здесь видна захватывающая любознательность и желание установить нормы истины во всех возможных сферах деятельности. Но за всем этим, постоянно выходя на передний план, стоит неизменное религиозное чувство и подразумеваемое или открыто провозглашаемое признание духовных истин, которые остаются незабываемой основой культуры. Эти истины озаряли своим горным светом секулярную мысль и действие или возвышались над ними напоминанием о том, что они всего в нескольких шагах от цели. Искусство в Индии, вопреки распространенному представлению, тесно связано с жизнью, но тем не менее, своих высочайших свершений оно всегда достигало в сфере истолкования религиозно-философской мысли и весь его настрой был окрашен чувством духовного и беспредельного. Индийское общество с несравненным организационным талантом, стабильной эффективностью и практической проницательностью развило общинную координацию повседневных жизненных интересов и желаний, *кама*, *артха*; оно неизменно направляло свои действия, на каждом шагу сверяя их с моральным и религиозным законом, Дхармой: но никогда не утрачивало из виду духовное освобождение — нашу высочайшую точку и конечную цель всех усилий Жизни. Во времена более поздние, когда еще сильнее укрепилась секулярная тенденция интеллектуальной культуры, она привела к огромному развитию мирского разума, богатой политической и социальной эволюции, подчеркнутому вниманию к эстетическому, чувственному и гедонистическому опыту. Но и это развитие постоянно стремилось оставаться в древних рамках и не терять особого отпечатка индийской культурной идеи. Повышенный интерес к секулярному компенсировался углублением интенсивности психо-религиозного опыта. Новые религии или мистические формы и дисциплины пытались охватить не только душу и интеллект, но также и эмоции, чувства, витальную и эстетическую природу человека, обращая их в материал духовной жизни. И всякий раз чрезмерное внимание к блеску, богатству, мощи и радостям жизни получало обратный ход и уравнивалось столь же могучим тяготением к духовной аскетичности как к более возвышенному пути. Две тенденции сопровождали друг друга: с одной стороны, предельное бо-

гатство жизненного опыта, с другой — предельная и чистая суровая интенсивность духовной жизни; сколько бы ни утрачивалось из былой глубокой гармонии и широкого синтеза, взаимодействие двух тенденций своим разнонаправленным притяжением сохраняло в какой-то степени равновесие индийской культуры.

Индийская религия следовала этой эволюционной линии и сохраняла внутреннюю преемственность своих начал — ведического и ведантического; однако ее ментальное содержание, тон и основа полностью изменились. Перемена произошла не как протестантский бунт или революция, не с мыслью об иконоборческой реформации. Шло непрерывное развитие органической жизни религии, естественная трансформация вывела на поверхность скрытые мотивы или же дала уже утвердившимся мотивациям главенствующее место или более действенную форму. Было время, когда и впрямь казалось, будто есть потребность в прекращении преемственности, в начале чего-то нового, и казалось, что так и произойдет. Казалось, буддизм полностью отвергает всякую духовную связь с ведической религией. Однако в реальности этого оказалось меньше, чем по виду. Буддистский идеал нирваны был не более чем резко негативной и исключающей все остальное формулировкой высочайшего духовного опыта веданты. Этическая система восьмеричного пути как пути к освобождению была аскетической сублимацией ведической концепции Правильности, Истины и Закона как пути к бессмертию, *ритасья пантха*. Лейтмотив махаяна-буддизма, подчеркивание универсального сострадания и чувства общности были этическим преломлением духовного единства, которое составляет сущностную идею веданты.*

Наиболее характерные положения новой дисциплины — нирвана и карма — могли доказываться цитатами из Брахман и Упанишад. Буддизм мог бы с легкостью претендовать на ведическое происхождение, и эти притязания были бы не менее состоятельны, чем выведение из Веды философии и дисциплины санкхья, где в некоторых положениях наблюдается большая близость. Но что нанесло вред буддизму и привело в конце концов к его отторжению, это не отрицание его ведического происхождения или авторитета Веды, а категорическая исключительность его интеллектуальной, этической и духовной позиции. Плод уси-

* Видимо, и сам Будда проповедовал свои принципы не в качестве новой, революционной веры, но как древний арийский путь, истинную форму вечной религии.

ленного внимания к союзу логического ума и проникнутого духовностью разума — ибо буддизм появился как отдельная религия в результате напряженных духовных исканий, опирающихся на ясное и жесткое рациональное мышление, — категорические утверждения буддизма и еще более категорические его отрицания невозможно было в достаточной степени сочетать с природной гибкостью, многосторонней восприимчивостью и большой склонностью к синтезу, характерными для религиозного сознания Индии; то было возвышенное вероучение, но недостаточно пластичное, чтобы удержать народное сердце. Индийская религия вобрала в себя из буддизма все, что могла, но отвергла его исключительные позиции и сохранила в неприкосновенности линию собственной преемственности, уходящую к древней веданте.

Эта прочная нить перемен разматывалась дальше не через разрушение принципа, но через постепенное угасание главных ведических форм и замещение их другими. Шла трансформация символа, ритуала и обряда или замена новыми родственными фигурами, возникновение вещей, которые были едва намечены в первоначальной системе, прораствание новаторских идеи-форм из семени первоначальной мысли. Особенно важным было дальнейшее расширение и углубление душевного и духовного опыта. Ведические боги стремительно утрачивали свое глубокое первоначальное значение. Вначале они еще держались на своем внешнем космическом смысле, но затем их затмила великая Триада Брахма-Вишну-Шива, а потом они померкли вовсе. Возник новый пантеон, внешние символические аспекты которого выражали более глубокую истину и более широкий спектр религиозного опыта, более сильное чувство, более масштабную идею. Ведическое жертвоприношение еще существовало, но в виде разрозненных и все уменьшающихся фрагментов. Храм заменил собою дом Огня, кармический ритуал жертвоприношения превратился в храмовый обряд богопочитания; расплывчатые и изменчивые ментальные образы ведических богов, фигурировавшие в мантрах, уступили место более четким концептуальным формам двух великих божеств, Вишну и Шивы, с их Шакти и с их потомством. Эти новые концепции, получившие стабильность в физических образах, были положены в основу как внутреннего почитания, так и внешнего поклонения, которые заняли место жертвоприношения. Душевное и духовное мистическое дерзание, составлявшее сокровенный смысл ведических гимнов, растворилось в не столь ярко светозарной, но в более широкой, богатой и сложной

душевно-духовной внутренней жизни пуранической и тантрической религии и йоги.

Пурано-тантрическая стадия религии когда-то осуждалась европейскими критиками и индийскими реформаторами как низменная и невежественная, деградировавшая форма былой, более чистой религии. Это была скорее попытка, в немалой степени успешная, открыть ум народных масс для более возвышенного и глубокого спектра внутренней истины, опыта и чувства. Многие враждебные высказывания, делавшиеся когда-то, основывались на полном незнании смысла и назначения этого богопочитания. Многие из этой критики напрасно сосредоточивались на вещах второстепенных или на искажениях, которых едва ли возможно избежать в таком невероятно дерзком экспериментальном расширении фундамента культуры. Ибо то была попытка широчайшего привлечения к духовной истине умов различного качества и людей всех классов. Многие из глубокого душевного знания ведических провидцев было утрачено, но и многое развилось из нового знания, были открыты нехоженые пути и обнаружены сотни врат в Беспредельное. Если мы постараемся увидеть сущностный смысл и цель этого развития, внутреннюю ценность его форм, методов и символов, то найдем, что эта эволюция последовала за ранней ведической Формой по причине весьма сходной с той, в силу которой католическое христианство сменило мистерии и жертвоприношения древних языческих религий. Ибо в обоих случаях внешняя основа ранней религии была обращена к внешнему физическому уму народа, который был отправной точкой для ее послания. Новая же эволюция старалась пробудить более глубинный ум даже в простолудине, охватить его внутреннюю витальную и эмоциональную природу, поддержать пробуждением души и через все это повести его к высочайшей духовной истине. На самом деле, то была попытка ввести народ в храм духа, а не оставлять его за храмовой оградой. Внешнее физическое чувство получало удовлетворение через эстетику живописного храмового богопочитания, многочисленные ритуалы, использование физических образов, но всему этому придавались душевно-эмоциональный смысл и направленность, открытые сердцу и воображению простого человека, не ограниченные узким кругом избранных, способных на более глубокий взгляд, или посвященных, готовых к тяжкому труду тапасья. Тайное посвящение сохранялось, но теперь оно было условием для перехода от поверхностного

душевно-эмоционального и религиозного к более глубинной душевно-духовной истине и опыту.

Новая ориентация не коснулась ничего важного по сути; но произошли значительные изменения в инструментах, атмосфере и поле религиозного опыта. Ведические божества для масс верующих были божественными силами, которые управляли явлениями внешней жизни физического космоса; пураническая троица даже для масс имела преимущественно психо-религиозное и духовное значение. Ее внешний смысл, например ее функция космического творения, поддержания и разрушения, находился в зависимости от глубинной тайны. Главная духовная истина оставалась неизменной в старой и в новой системе — истина Единого во множественности проявлений. Троица есть тройная форма единого высшего Божества и Брахмана, все Шакти есть энергии единой Энергии наивысшей божественной Сущности. Однако эта величайшая религиозная истина больше не была привилегией немногих посвященных, теперь она все с большей силой, широтой и интенсивностью становилась достоянием общего ума и чувств народа. Даже так называемый генотеизм ведической идеи был продолжен и подчеркнут в более широком и простом поклонении Вишну или Шиве как единому универсальному и высочайшему Божеству, живыми формами и силами которого выступают все прочие. Идея Божественного в человеке была популяризирована самым поразительным образом, не просто как редкое воплощение Бога в человеке, на чем строилось поклонение Аватарам, но как Присутствие, распознаваемое в сердце каждого живого существа. На этой же общей основе получила развитие и система йоги. Все двигались — или надеялись продвинуться — при помощи множества психофизических, внутренне витальных, внутренне ментальных и психодуховных методов к общей цели всей индийской духовности, к великому осознанию и к более или менее полному единению с Единым и Божественным или же к растворению личной души в Абсолюте. Пурано-тантристская система была широкой, надежной и многосторонней попыткой, не имеющей себе равных по мощи, внутреннему прозрению, масштабу, дать расе основу обобщенного психо-религиозного опыта, опираясь на которую человек мог бы подняться при помощи знания, труда или любви или при помощи любого иного фундаментального свойства своей природы до некоего высшего известного опыта и высочайшего абсолютного состояния.

Это великое усилие и свершение, на которое ушло все время между ведической эпохой и закатом буддизма, было отнюдь не последней возможностью религиозной эволюции, доступной индийской культуре. Это явление стало возможным благодаря ведической подготовке, которую прошел человек, ориентированный на физическое. Но в свою очередь, возвышение основ религии до внутреннего ума, жизни и психической природы, подготовка и воспитание человека, ориентированного на душу, должно открыть возможности для еще более значительного развития и поддержать еще более великое духовное движение в качестве доминирующей силы жизни. Первая стадия делает возможным подготовку естественного внешнего человека к духовности; вторая обращает его наружную жизнь вовнутрь, к глубинному ментальному и психическому опыту, приводит его в более непосредственный контакт с духом и божеством внутри себя; третья же должна открыть перед ним возможность превратить всю его ментальную, психическую и физическую жизнь по крайней мере в начальную фазу обобщенной духовной жизни. Эта устремленность проявила себя в эволюции индийской духовности и составила смысл новейших философий, великих духовных движений святых и бхактов, проявилась и во все большем обращении к различным путям йоги. К сожалению, это совпало хронологически с упадком индийской культуры, с нарастающим кризисом ее общей силы и знания, так что в подобных обстоятельствах естественные плоды и не могли появиться, однако многое сделано для того, чтобы приготовить их появление в будущем. Если индийской культуре суждено выжить, сохранив свою духовную основу и характерные особенности, то произойдет это именно таким образом, причем не простым возрождением или продолжением существования пуранической системы, но эволюционным поворотом, возвышением к исполнению того, в чем ведические провидцы тысячелетия назад видели смысл человеческой жизни, что ведические мудрецы изложили в ясных и бессмертных формах. Даже психо-эмоциональная часть человеческой природы не есть потаеннейшая дверца в религиозное чувство, как не есть его внутренний ум высочайший свидетель духовного опыта. За первым стоит душа человека в том глубоко спрятанном тайном сердце, *хридайе гухаям*, в котором древние провидцы видели алтарь Бога внутри нас, а над вторым есть светоносный высочайший ум, непосредственно открытый истине Духа, к которой нормальная человеческая природа допускает его лишь изредка и на краткий миг.

Религиозная эволюция, духовный опыт способны отыскать верный путь, только когда они открыты потаенным силам и пользуются их поддержкой в достижении прочных изменений — обожествления человеческой жизни и природы человека. Стремление к этому и служило движущей силой для самых ярких и жизнеспособных из недавних явлений в громадных религиозных циклах Индии. Здесь секрет самых могучих форм вишнуизма, тантры и йоги. Тяжкий труд по возвышению от нашей полуживотной человеческой природы к свежей чистоте духовного сознания должен сопровождаться и дополняться нисхождением света и силы духа в человека и попытками трансформировать природу человеческую в божественную природу.

Но не сумело это устремление пройти весь свой путь и дать плоды — оно совпало по времени с упадком жизненной силы в Индии, с ослаблением мощи и знания в ее общей цивилизации и культуре. Тем не менее, именно в нем кроется судьба ее выживания и возрождения, в нем — динамический смысл ее будущего. Широчайшее и высочайшее одухотворение жизни на земле есть последнее прозрение огромного, равных себе не имеющего, поиска и эксперимента по выявлению тысяч способов глубиннейшего опыта души, который и составлял уникальный характер прошлого Индии; в конечном счете, это и есть та миссия, ради которой она появилась на свет, и смысл ее существования.

ЖЕЛАЯ получить верное представление об индийской цивилизации или о любой цивилизации вообще, чрезвычайно важно сосредоточиться на главном, живом, направляющем ее компоненте, не забираясь в путаницу случайного и второстепенного. Эту меру предосторожности критики нашей культуры упорно отказываются принимать. Цивилизация, культура, должна в первую очередь рассматриваться исходя из того, что для нее является иницилирующей, поддерживающей, постоянной главной мотивацией, в противном случае мы рискуем, на манер этих критиков, заблудиться в лабиринте, запутаться в ложных или лишь частично верных заключениях и полностью упустить истину. То, как важно избежать этой ошибки, очевидно при поисках основного смысла индийской религиозной культуры. Но того же метода следует придерживаться и тогда, когда мы переходим к рассмотрению ее динамичного самовыражения и воздействия ее духовного идеала на жизнь.

Для индийской культуры дух есть истина нашего бытия, а наша жизнь для нее есть рост и эволюция духа. Она видит Вечное, Бесконечное, Наивысшее, Всеобъемлющее, это для нее тайная, высочайшая Сущность всего, и это она именует Богом, Пребывающим, Реальностью, а человека рассматривает как душу и силу бытия Бога в Природе. Прогрессивный рост конечного сознания человека в направлении этой Сущности, в направлении Бога, универсального, вечного, бесконечного, иными словами, дорастание человека до духовного сознания посредством развития и превращения своего ординарного, невежественного стихийного существа в просветленную божественную природу — по мысли Индии в этом и заключается смысл жизни и цель человеческого существования. К этой глубокой и полной духовности концепции Природы и бытия уже обращается со все возрастающей настоятельностью многое из того, что представляет собой силу и плодотворный потенциал Европы. Возможно, новая тенденция знаменует возврат Европы к «варварству», но возможно, это естественный результат ее растущей и зреющей культуры — Европе решать, что это такое. Для Индии же вдохновение идеалом или, скорее, духовное

прозрение Сущности, Бога, Духа, близость космического сознания, чувство и ощущение космоса, космической идеи, воли, любви, блаженства, с помощью которых возможно доставить освобождение ограниченному, невежественному, страдающему эго, эта тяга к трансцендентальному, вечному и бесконечному и формирование человека в сознательную душу и силу этой все превосходящей Сущности всегда составляли доминирующий мотив философии, жизненную силу религии, фундаментальную идею цивилизации и культуры.

Я высказал предположение, что формальное видоизменение, ритмические линии развития индийской культуры можно считать прошедшими две внешние и уже завершенные стадии, третья стадия находится в начальной фазе и содержит в себе грядущую судьбу Индии. Ранняя ведическая культура составила первую стадию: религия заняла формальную позицию в вопросе о естественном приближении физического ума человека к Богу во вселенной, при этом за формой стояла более великая духовная истина, жертвенный огонь которой оберегался посвященными. Вторую стадию можно назвать пурано-тантристской: религия заняла формальную позицию в вопросе о начальном глубинном приближении внутреннего человеческого ума и жизни к Божественному во вселенной, но более широкий круг посвящения проложил путь к куда более сокровенной истине, продвинулся к идее внутренней духовной жизни во всей ее глубине и бесчисленных возможностях наивысшего опыта. Третья стадия, которая соотносится с будущим, уже давно вызревает, вдохновляющая ее идея находила себе выражение в ограниченных или широких, замаскированных или открытых и ярких духовных движениях и мощных новых религиях, но пока что оказалась не в состоянии по-новому воздействовать на образ жизни масс. Обстоятельства не благоприятствовали этому, час еще не пришел. Это величайшее движение индийского духовного ума питается двойным импульсом. Идея в том, чтобы призвать сообщество людей и всех людей вообще, каждого по мере его сил жить под ярчайшим светом и строить всю свою жизнь на основе полностью проявленной силы и великой возвышающей истины Духа. Временами идея приобретала еще более высокий характер и речь шла о возможности не только восхождения к Вечному, но и о нисхождении Божественного Сознания и преобразовании природы человеческой в божественную. Венцом была концепция божественности, скрытой в каждом из нас. Эту концепцию невозможно правильно понять в системе идей и на языке ев-

ропейского религиозного реформатора или его эпигонов. Это совсем не то, что представляет себе пурист разума или пурист духа, поспешностью своих заключений вредящий себе же. Здесь речь идет об истине, превосходящей ум человека, которая, будь она реализована во всем роде человеческом, трансформировала бы жизнь людей в божественную сверхжизнь. А пока третий, высочайший пик духовной эволюции не проявил себя, нельзя говорить о том, что индийская цивилизация выполнила свою миссию, сказала свое последнее слово и стала *functus officio*⁶⁰ в своей роли посредницы между жизнью человеческой и духом.

Взаимодействия индийской религии с жизнью в прошлом следует оценивать в соответствии со стадиями прогресса, каждую из которых надо рассматривать исходя из ее собственной основы. Но на всем протяжении процесса неизменными оставались два понятия, указывающие на большую практическую мудрость и тонкий духовный такт. Прежде всего религия настаивала на том, что приближение к духу не может быть внезапным, простым и прямым для всех индивидов или для общины; по крайней мере в обычных случаях, это может быть лишь результатом постепенного обучения, культуры, прогресса. Должно происходить общее расширение естественной жизни, сопровождаемое возвышением всех ее мотиваций, ее все большим подчинением высшим рациональным, психическим и этическим силам, что должно подготовить и подвести ее к более высокому духовному закону. Но в то же время индийский религиозный ум видел, что если наивысшая цель должна дать плоды и сделаться императивом культуры, то в жизни должно существовать некое постоянное и ежеминутное понуждение к духовной мотивации. Для человеческих масс понуждение обязательно должно носить религиозный характер. Настоятельное воздействие было необходимо, чтобы с самого начала сила универсальной внутренней истины, лучик подлинной реальности нашего существования хоть чуточку сказывался на естественной жизни человека. Надо было естественным образом подвести человеческую жизнь к цветению, но проявить мудрость в ухаживании за цветком и в культивировании почвы так, чтобы цветок раскрыл свой глубинный духовный смысл. Индийская культура действовала двумя координированными, стимулирующими друг друга и всегда согласующимися методами, основанными на этих понятиях. Первое — культура стремилась возвысить и расширить жизнь личности в общине через естественную последовательность

жизненных фаз вплоть до готовности к переходу на духовные уровни. Вместе с тем, она стремилась в каждой фазе напоминать человеку о наивысшей цели, увязывая ее со всеми обстоятельствами и действиями как внутренней, так и наружной жизни человека.

В плане своей первой цели индийская культура была близка всем высоким древним культурам человечества, однако тип культуры и ее мотивация были специфически индийскими. Рамки системы составляли три квартета. Первый цикл состоял из синтеза и градаций четырехсторонней цели жизни: жизненного желания и гедонистического наслаждения; преследования личных и общественных интересов; исполнения морального права и закона; духовного освобождения. Второй цикл состоял из четырехступенчатого деления общества, тщательно иерархизированного, с четкими экономическими функциями для каждого класса, которые сопровождались более глубинными культурными, этическими и духовными значениями. Третий цикл, самый оригинальный и, пожалуй, уникальный по глобализации порядка жизни, состоял из деления человеческой жизни на четыре последовательные фазы, сменяющие одна другую: учащегося, семьянина, отшельника и свободного надсоциального человека. Эта структура, эти линии широкой и благородной учебы жизни уже существовали в чистом виде, в естественном равновесии жесткости и гибкости, в блестящей эффективности в позднюю ведическую и в героическую эпохи нашей цивилизации, потом структура стала постепенно размываться, утрачивать совершенство и упорядоченность. Однако традиция, идея, общее воздействие силы порядка и некоторые следы прежних линий сохранились на весь период культурной жизнеспособности. Сколь бы велики ни были отклонения от истинной формы и духа, как бы ни испортили их искажения и нагромождения сложностей — нечто от их вдохновенности и силы все же осталось. Только во времена упадка мы сталкиваемся с медленным разрушением, деградировавшая и запутанная масса условностей все еще тщится представлять древнюю благородную арийскую систему, но хоть и лежит на всем отсвет величия и красоты, хоть и удерживается остаточная духовность, хоть и остается что-то от былой возвышенной дисциплины, по сути все это просто груда обломков. Но несмотря на деградацию, в достаточной степени сохранилась первоначальная добродетель, которая несет в себе замечательные остатки былой красоты, притягательности и силы возрождения.

Однако куда важнее другой, более непосредственный духовный метод этой культуры. Ибо это он, неизменно сохраняющийся, постоянно окрашивает индийскую жизнь и образ мыслей. Он сохранялся в неизменности при всех переменах форм во все эпохи цивилизации, обновляя свою действенность, сохраняя свою роль. Эта вторая сторона развития культуры вылилась в попытку придать всей жизни религиозный склад: культура все множила способы и средства настойчивого напоминания о тех возможностях, с помощью которых все бытие целиком должно стать устремлением к Богу. Индийская культура была основана на религиозной концепции жизни; и отдельный человек, и общество в целом постоянно впитывали в себя ее влияние. Эта концепция пронизывала собой воспитание и характер образования, всю атмосферу жизни, ею была напитана вся социальная среда, все оригинальные формы и иерархический склад культуры. Близость духовного существования и его превосходство в качестве идеала ощущались постоянно, все было пронизано представлением о вселенной как о проявлении божественных Сил и движении, исполненном Божественного присутствия. Человек не был просто рассуждающим животным, но душой в постоянном соотношении с Богом и с божественными космическими силами. Существование души продолжалось и было цикличным, шло вверх по спирали, от одного рождения к другому, человеческая жизнь была вершиной эволюции, которая имела свое завершение в сознательном Духе, и каждая фаза в этой жизни была шагом в паломничестве. Каждое действие человека имело значение либо для грядущих жизней, либо для миров за пределами материального существования.

Но индийской религии было недостаточно общего давления этих концепций, воспитания, атмосферы, их запечатления в культуре. Она постоянно стремилась ежесекундно оказывать свое воздействие на ум каждого отдельного человека. Чтобы добиться большей эффективности в этом через живое и практическое приспособление и не спрашивать каждого, не слишком ли ему мало или не слишком ли много, она пошла по пути, подсказанному представлением об *адхикарах*, о различиях в естественных способностях человека. В ее системе предусмотрена возможность каждому — высоко рожденному или низкому, мудрому или невежественному, исключительному или заурядному — найти себе путь, соответствующий его природе и степени эволюционного развития. Избегая ошибок других религий, которые навязывают еди-

ные догматические и непреложные правила каждому, вне зависимости от возможностей его природы, индийская религия пыталась мягко направить человека ввысь, помогая его постоянному росту в религиозном и духовном опыте. Каждой стороне человеческой природы, каждому ее характерному проявлению было отведено место в системе, каждый человек был соответственно окружен духовной идеей и религиозным влиянием, каждый получил ступеньки, по которым мог подниматься к пределу своих духовных возможностей и значения. Высочайший духовный смысл жизни заключался в развитии каждым потенциала своей природы. Разум направлялся к высшему знанию, динамичная, активная и творческая энергия — к открытости и единению с бесконечным и с универсальной Волей, сердце и чувства адресовались божественной любви, блаженству и красоте. Но высшее значение вкладывалось во все — неявно или через символику, пронизывающую всю систему жизни до мельчайших деталей; целью было все то же усиление воздействия до конечного контроля над всем. Такова была цель, и с учетом несовершенства нашей природы и трудности требуемого усилия можно сказать, что был достигнут успех поистине удивительный. С известной долей справедливости можно сказать, что вся индийская жизнь есть религия. Это справедливо в отношении идеала индийской жизни, это отчасти справедливо и в отношении фактической стороны дела. В индийской жизни — внутренней или наружной — шагу нельзя сделать без напоминания о духовном существовании. Человек на каждом шагу ощущает близость или хотя бы видит признаки чего-то за пределами своей естественной жизни, за пределами движения времени, за пределами личного эго, нечто иное, чем потребности и интересы его витальной и физической природы. Постоянное напоминание задает тон и направление его мыслям, поступкам и чувствам, оно создает ту тонкую восприимчивость к зову духовного, готовность обратиться к духовному усилию, которые даже сейчас считаются отличительными чертами индийского темперамента. Готовность и восприимчивость оправдывают наши утверждения, что духовность есть нечто характерное для индийцев.

Древняя идея *адхикар* должна все время приниматься во внимание, если мы желаем понять особый характер индийской религии. В большинстве других религий мы обнаруживаем громкий призыв к духовности и трудный, жесткий этический стандарт, никак не доступный малоразвитой, порочной и несовершенной человеческой природе.

Но стандарт и призыв объявляются как бы общим императивом, хотя очевидно, что только немногие избранные могут им соответствовать. Нашему взгляду представляется картина жизни, четко разделенная на две крайности: святой и мирянин, религиозный и чужающийся религии, хороший и плохой, праведный и неправедный, души принятые и души отверженные, агнцы и козлищи, спасенные и проклятые, верующий и язычник — все постоянно разделено надвое, а между крайностями кипит сумбур, идет перетягивание каната, все в неустойчивом равновесии. Эта грубая и поверхностная классификация есть основа христианской системы вечного рая и вечного ада; католики из гуманных соображений добавляют еще шаткий шанс, зависающий между счастливой и ужасающей альтернативой, шанс для девяти десятых рода человеческого оказаться в мучительном чистилище. Индийская религия на своих вершинах выставляет требования еще большего, абсолютного совершенства, но она хоть не занимается своим делом со столь бездумным невежеством. С индийской точки зрения всякое живое существо есть частичка Божественного, все это души в состоянии развития, уверенные в конечном спасении и освобождении в духе. Все должны ощущать, как вырастает в них добро или, точнее, как находит себя в них божественное начало, как оно становится осознанным, как раздастся в них зов высшей Сущности, а через этот зов появляется тяга к Вечному, к Божественному. Но на самом деле, в жизни существуют бесчисленные различия между людьми, одни достигли большего внутреннего развития, другие менее зрелы, многие — если не большинство — это младенческие души, пока еще неспособные на большие шаги и трудные усилия. С каждым надо обращаться соответственно его натуре и развитости его души. Но возможно различие трех основных типов, отличных по степени восприимчивости духовного зова или религиозного влияния или импульса. Различие это отвечает трем стадиям развития человеческого сознания. Сознание грубое, плохо сформированное, все еще тянущееся наружу, сосредоточенное на витальном и физическом, может быть продвинуто только при помощи средств, соответствующих его неведению. Другое сознание, более развитое, способное на более сильное и глубокое психо-духовное переживание, представляет более высокую ступень человеческой зрелости, наделенную более сознательным разумом, с более открытой жизненностью и эстетичностью, с более сильной этической природой. Третье сознание, наиболее зрелое и развитое, готово к духовным высотам,

способно воспринять истину или подняться к высочайшей, предельной истине Бога, пережить божественный опыт*.

Именно для соответствия потребностям первого типа или уровня и создала индийская религия массу подсказывающих церемоний и действенных ритуалов, строгие правила внешнего поведения и систему запретов, всю театральность привлекательной и покоряющей символики, которой так богато уснащен или так пышно разукрашен культ. Это по большей части вещи формирующие и указывающие, которые воздействуют на сознательную и бессознательную стороны ума, подготавливая его к пониманию значения более великого и неизменного, что стоит за ритуалами. Для этого типа, для его витального ума и воли предназначено все в религии, что зовет обратиться к божественной Силе или силам ради законного удовлетворения его желаний, исполнения его интересов — законного, ибо все это отвечает закону, *Дхарме*. Внешнее ритуальное жертвоприношение ведических времен, а в позднейшие времена вся совокупность религиозных форм и понятий, визуально связанных с обрядностью и образностью храмовых богослужений, праздники и церемонии, повседневные акты богопочитания — все предназначалось для людей этого типа или душ на этой стадии развития. Развитому уму многое может показаться принадлежностью невежественной или полупробужденной религиозности, но в нем есть своя скрытая истина, своя психическая ценность, необходимые для ранней стадии развития и трудного пробуждения души, опутанной неведением материальной Природы.

Средняя стадия, второй тип людей, начинается именно здесь, но идет вглубь, этот тип способен яснее и осознаннее понять психические истины, концепции разума, эстетические направления, этические ценности и прочие промежуточные указания, которые индийская религия тщательно скрывает за символикой. Промежуточные истины

* Тантрики различают человека животного, человека героического и человека божественного: *пашу*, *вира*, *дева*. Возможны также градации в соответствии с тремя гунами: первый тамасический или раджасико-тамасический тип невежественен, инертен или способен на малое продвижение к свету под воздействием малой мотивирующей силы; раджасический или саттвически-раджасический тип с пробужденным умом и волей рвется к саморазвитию или к самоутверждению, и саттвический тип — открытый разумом, сердцем и волей навстречу Свету, стоящий на вершине и готовый подняться выше.

наполняют жизнью внешние формы системы, и те, кто способен их усвоить, достигают через эти умственные знаки вещей за пределами ума, приближаясь к глубинным истинам духа. Ибо на этой стадии уже появляется пробужденность и возможность двигаться дальше вглубь к более глубокому психо-религиозному опыту. Ум, сердце и воля уже накопили достаточно силы для преодоления трудностей в сопряжении духа и жизни, в них уже есть тяга к более светлому и внутреннему удовлетворению потребностей рациональной, эстетической и этической натуры, к восхождению к высотам; можно начать развивать ум и душу, готовя их к духовному сознанию и духовному существованию. Этот восходящий тип людей нуждается в использовании богатого промежуточного слоя философских, психо-духовных, этических, эстетических и эмоциональных религиозных поисков, который составляет самую большую и значимую часть сокровищницы индийской культуры. На этой стадии вступают в действие философские системы, тонкие просвещенные дебаты и искания мыслителей, здесь открываются самые благородные или самые пылкие формы богопочитания, самые возвышенные, полные или суровые идеалы Дхармы, здесь дают о себе знать психические побуждения и первые определенные стремления к вечному и бесконечному, зовущие людей своей привлекательностью и обещаниями к занятиям йогой.

Но сколь бы велики ни были все эти вещи — не они предел, они только начала, первые шаги в восхождении к сияющему величию духовной истины и ее практики; все это готово вместе со средствами достижения для третьего, величайшего типа людей, третьей, высочайшей стадии духовной эволюции. Полный свет духовного знания, когда он появляется из-за завес и компромиссов и проходит через все символы и промежуточные значения, абсолютная и универсальная божественная любовь, красота Всепрекрасного, благороднейшая Дхарма единения со всем сущим, универсальное сострадание и доброжелательность, спокойствие и мягкость в совершенной чистоте духа, возвышение психического до духовного экстаза — эти божественнейшие вещи, наследие, завещанное человеку, готовому к божественности, к ее пути и зову, — вот в чем высочайшее значение индийской религии и йоги. Кто их путем достиг плодов своей совершенной духовной эволюции, отождествления с Сущностью и Духом, существования в Боге или с Ним, тот принял божественный закон бытия, духовную универсальность, проник в тайну, вышел за пределы.

Но все различия есть линии, которые всегда можно нарушить в бесконечной сложности человеческой природы, поэтому и не существовало четкого и нерушимого деления, были только градации, поскольку и актуальность, и потенциал всех трех сил сосуществуют во всех людях. И промежуточные, и наивысшие значения находились близко, присутствовали и пронизывали собой всю систему, и никому не было полного отказа в доступе к высочайшему статусу, вопреки определенным запретам, которые на практике нарушались или давали возможность пройти человеку, услышавшему зов; сам услышанный зов был признаком избранничества. Ему нужно было только отыскать путь и проводника. Но даже при буквальном соблюдении принципа *адхикары*, различий в способностях и в природе людей, *свабхава* тоже признавалась, и было много изощренных способов определить подготовленность человека, перечисление которых не входит в мою нынешнюю задачу. В качестве примера можно отметить важную индийскую идею *ишта-девата*, особого имени или формы, идеи Божества, которую мог избрать себе человек для почитания и поклонения в соответствии со склонностями своей природы и своим духовным разумением. И каждая из форм обладает собственными внешними начальными ассоциациями для верующего, по своему затрагивает его разум, физические, эстетические и эмоциональные стороны его природы и через какую-то одну из истин Божества ведет его в суть духовности. Стоит также отметить, что в йогической практике ученик тоже следует собственной природе по мере своих способностей, а духовный учитель обязан уметь распознать и учесть градации в индивидуальных потребностях и возможностях, соответственно помогая ученику и направляя его. В действительности, многое в этой широкой и гибкой системе вызывает протест, на чем я намерен особо остановиться при рассмотрении слабых сторон индийской культуры, по которым бьет с избыточным старанием враждебно настроенный критик. Однако и принципы этой культуры, и основные линии их применения воплощают в себе замечательную мудрость, говорят о знании и достоверном изучении человеческой природы, равно как и о безусловном проникновении в суть духовности — это не может поставить под сомнение никто из тех, кто глубоко и непредубежденно вникал в эти трудные проблемы или же имел непосредственный опыт возникающих препятствий и потенциальных возможностей нашей природы при ее продвижении к скрытой духовной реальности.

Эта тщательно разработанная система градаций, предназначенная для религиозного развития и духовной эволюции, была тысячей нитей связана с той общей культурой жизни человека и его возможностей, которая должна быть предметом первейшей заботы всякой цивилизации, заслуживающей именоваться таковой. Самая деликатная и трудная часть задачи развития человека — это он сам как мыслящее существо, с разумом и знанием. Ни одна из нам известных древних культур, включая и греческую, не придавала этому такого значения и не прилагала столько усилий для ее решения. Риши древних времен должен был не только познать Бога, но также познать мир и жизнь, свести их своим знанием к формулировкам, хорошо понимаемым и усвояемым, чтобы разум и воля человека могли уверенно действовать на надежной основе мудрого метода и порядка. Зрелый плод трудов риши — *Шастра*. Говоря о Шастре сегодня, мы слишком часто имеем в виду только средневековую систему религиозно-социальных предписаний и запретов, освященных именами их мифологических авторов — именами Ману⁶¹, Парашары и прочих ведических мудрецов. Но в старину в Индии Шастра означала любое систематизированное учение или науку: каждая область жизни, каждый род деятельности, каждая научная дисциплина имела собственную Шастру. То была попытка теоретического и практического упорядочения многообразия каждой дисциплины, попытка, основанная на принципах детального наблюдения, верного обобщения, богатого опыта, на интуитивном, логическом и экспериментальном анализе и синтезе, чтобы дать человеку знание, всегда полезное для практической жизни и возможность действовать с уверенностью. Самое крупное и самое мелкое рассматривалось с равным тщанием и вниманием, и каждое получало собственное искусство и науку. Даже высочайшее духовное знание получало имя, когда представало не в виде массы интуитивного опыта и озарений, как в Упанишадах, но в облике интеллектуально упорядоченной системы — именно в этом смысле имеет право Гита именовать свое глубокое духовное учение потаеннейшей из наук, *гухаятамам шастрам*. Дух высокой науки и философии культура древней Индии распространяла на все области жизни. Ни одна индийская религия не обходится без формальной подготовительной практики, собственной опорной философии и собственной йоги — системы внутренней практики или искусства духовной жизни: многое из того, что выглядит иррациональным на первый взгляд, на самом деле имеет свое философское значение. Именно это полное понимание челове-

ской природы и философичность придали религии в Индии устойчивую надежность, огромную жизнеспособность и силу противостоять разъедающему скепсису современной пытливости, способной проникнуть в любую погрешность опыта и логики, но не в сердце и ум этих великих учений. Но вот что заслуживает особого внимания: хотя индийская культура делает различие между ученостью обыденной и высокой, знанием вещей и знанием сути, в отличие от других религий она не разделяет их пропастью, но рассматривает знание мира и вещей в качестве подготовительного и подводящего к знанию Сущности и Бога. Все Шастры были освящены именами риши, которые вначале выступали учителями не только духовной истины и философии — а мы можем попутно заметить, что вся индийская философия, включая логику *ньяя*⁶² и атомистическую теорию *вайшешики*⁶³, венцом своим и конечной целью считала познание духа и освобождение, — что же касается искусств, социальной, политической и военной науки, физических и психических дисциплин, то их знатоки почитались в качестве *гуру* или *ачарий*, учителей или наставников духа человеческого. Все знание было сведено воедино и шаг за шагом вело к знанию наивысшему.

Весь правильный образ жизни, основанный на этом знании, был с точки зрения индийской культуры Дхармой: жизнью в соответствии с верным пониманием и верным подходом к самосовершенствованию, к знанию вещей и бытия и к действиям на этой основе. Таким образом, у каждого человека или класса, или типа людей, у каждого рода деятельности души, ума или тела есть своя Дхарма. Однако главной, жизненно важной частью Дхармы считалась культура и упорядочение этической природы человека. Этический аспект жизни, вопреки поразительно невежественным заключениям критиков известного типа, привлекал к себе совершенно исключительное внимание, занимал огромное место в индийской мысли и литературе, не посвященным проблемам чистого знания и проблемам духа; по сути, нет ни одного этического идеала, который не доходил бы до высочайших концепций и некоего божественного абсолютизма идеальной практики. Индийская мысль принимала как данность — несмотря на ряд поразительных выводов противоположного свойства — этическую природу человека и этический закон мироздания. Считалось, что человек оправдан в старании удовлетворить свои желания, поскольку это необходимо для удовлетворения и распространения жизни, однако человек не должен подчиняться диктату желаний как закону своего естества, ибо все

сущее живет более великим законом, и помимо удовлетворения собственных интересов и желаний, есть еще и Дхарма, или законы правильной жизни, удовлетворения, распространения, регулирования. Иными словами, надо следовать Дхарме, как ее изложили мудрецы в Шастре, потому что это и есть верный закон действия. Первое место в структуре Дхармы занимает социальный закон, ибо жизнь человека только изначально заключает в себе его витальное, личное, индивидуальное «я», куда более значительны его обязательства перед обществом, хотя наиболее значимы его обязательства перед величайшей Сущностью в самом себе и во всем живом, перед Богом, перед Духом. Поэтому прежде всего человек должен подчинить себя общинному «я», но ни в коем случае не до полного растворения себя в нем, как воображают экстремисты идеи общинности. Человек должен жить по закону своей природы, приведенному в гармонию с законом его социального типа или класса, с законом его народа и на самом высоком уровне — это особенно подчеркивают буддисты — с законом всего рода человеческого. Живя и действуя таким образом, человек может научиться выходить за социальные рамки Дхармы, не нарушая жизненных основ устанавливать собственные рамки, и, в конечном счете, обрести свободу духа, где правила и обязанности больше не сковывают его, потому что он уже действует в высочайшей свободе бессмертной Дхармы божественной природы. Все эти аспекты Дхармы тесно переплетены в прогрессирующем единстве. Так, например, у каждого из четырех классов есть свои функции и этика, но есть также идеальное правило для развития чисто этического человека; каждый человек, живя по своей Дхарме и направляя свои действия к Богу, способен вырасти из ее рамок и обрести духовную свободу. Но Дхарма и этика были освящены религией — не только как ограда, но и как свет, как напоминание о преемственности жизни и о долгом паломничестве человека через множество рождений и смертей, как напоминание о Боге и божественных уровнях бытия, а превыше всего — о последней стадии совершенного понимания, единения и божественной трансцендентности.

Система индийской этики, терпимая благодаря широте древнего ума, не налагала запретов и не противилась эстетическому или даже гедонистическому началу в человеке, вопреки все возрастающей тенденции к аскетизму и суровости по мере приближения к вершинам. Эстетическое удовлетворение разного рода и разной степени составило важную часть культуры. Поэзия, театр, песни, танцы, музыка, великие

и малые искусства были освящены авторитетом риши и превращены в орудия культуры духа. Соответствующая теория начально рассматривала их как средства удовлетворения чисто эстетических потребностей, каждое искусство строилось на собственном основополагающем своде правил, но оставаясь на этой же основе и сохраняя полную верность своим целям и задачам, искусство возвышалось до удовлетворения интеллектуальных, этических и религиозных требований. Необходимо отметить, что два обширных эпоса Индии рассматривались в одинаковой степени и как Дхарма-шастры, и как великие историко-мифологические повествования — *итихасы*. Иными словами, они представляют собой благородные, живые и полнокровные картины жизни, но в то же время каждая их строка дышит чувством закона и идеала великого и возвышенного этического и религиозного духа в жизни; а пафос их — в идее Божественного и пути возвышения души через мирские деяния. Индийская живопись, скульптура и архитектура не отворачивались от эстетического удовлетворения и истолкования социальной и личной жизни, легко доказать, что эти вещи играли большую роль в мотивации творчества, но все же главной оставалась великая духовная сторона культуры; мы видим, насколько произведения искусства проникнуты типичными для индийского сознания размышлениями о душе, о Божестве, о духовном, о Бесконечном. Необходимо также отметить, что эстетическое и гедонистическое начала не только призывались в помощь религии и духовности — для этих целей они весьма широко использовались — но они рассматривались как одни из главных врат, через которые человек мог приблизиться к Духу. Это особенно справедливо в отношении вишнуизма, религии любви и красоты, наслаждения человеческой души Богом; даже образы чувственной жизни обращались в знаки божественного опыта души. Немногие религии позволяли себе так далеко заходить в свободомыслии или возвышать всю природу в ее широком, мощном и многообразном тяготении к духовному и к бесконечному.

Наконец, существует витальная сторона жизни человека, сильнее всего направленная вовне, — человек в своем обыденном динамическом, политическом, экономическом и социальном проявлении. Индийская культура твердо взяла под контроль и эту сторону, подчинив человека целиком своим идеям и концепциям. Метод заключался в создании великих Шастр социальной жизни, долга и наслаждения, правил поведения в делах войны и политики, а также в обеспечении экономи-

ческого благосостояния. С одной стороны, они предписывали стремление к успеху, расширению, обогащению, учили искусству правильного соотношения этих родов деятельности, но на мотивации, вытекающие из самой природы витального человека и его действий, налагался закон Дхармы — жесткий социальный и этический кодекс и идеал — таким образом, жизнь царя, как носителя всей полноты власти и ответственности, на каждом шагу и во всех мелочах регулировалась правилами и постоянным напоминанием о религиозном долге. В более поздние времена макиавеллиевский принцип государственного правления, которым всегда руководствовались и руководствуются поныне правительства и дипломаты, вторгся в эту, куда более благородную систему, однако в золотой век индийской мысли столь низменные методы осуждались как приносящие лишь временный успех, но в целом неблагородные, малоэффективные и примитивные политические ухищрения. Великое правило культуры заключалось в том, что чем выше положение и больше власть человека, чем значительнее его функции и влияние его поступков и примера, тем большие обязанности возлагает на него Дхарма. Все законы и обычаи общества были освящены риши и богами, ограждены от произвола великих и могучих, получили социорелигиозный характер, самому царю было вменено в обязанность жить и править, как подобает хранителю и слуге Дхармы, обладая лишь исполнительной властью над обществом, которая сохраняла силу до тех пор, пока он сохранял верность Закону. А поскольку витальный аспект жизни есть именно то, что сильнее всего влечет нас наружу, отдаляя от внутренней сущности и божественного смысла бытия, он на каждом шагу был прочнейшим образом связан с религиозной идеей, изложенной наилучшим для понимания витальным человеком способом — в ведические времена то было постоянное напоминание жертвоприношением, каковым считался всякий социальный или гражданский акт, в позднейшие времена религиозные обряды, церемонии, богопочитание, взывание к богам с настойчивым напоминанием о последствиях поступков или внемной конечной цели действий. Столь велико было стремление взять под контроль упомянутый витальный аспект, что в то время, как в интеллектуальной, духовной и иных сферах допускалось значительное или даже полное свободомыслие, во всем, что касалось действия, проявлялась тенденция к соблюдению жестких правил, тенденция, которая в конце концов стала чрезмерной и стала мешать обществу развиваться в новых формах, лучше отвечающих требованиям

времени, — *Юга-дхарме*. Для общины были распахнуты врата в свободу, когда она получила позволение автоматически менять обычаи, а индивид — приспосабливать религиозную жизнь к собственной дисциплинированности по своему выбору, не считаясь с обычными общинными правилами и запретами. Строгое соблюдение дисциплины социального закона, более широкой и благородной дисциплинированности и более свободной внутренней культуры идеального аспекта Дхармы, бóльшая свобода религиозной и духовной жизни сделались тремя движущими силами системы. Развивающийся человеческий дух, поднимаясь по этим трем ступеням, мог достичь своего совершенства. Таким образом, роль индийской культуры в жизни была подчинена единственной цели: непрестанному приготовлению души человека к духовному существованию, приготовлению путем тонких градаций и тонкой гармонизации. Сначала — удовлетворение желаний первичного, естественного человека, регулируемое его подчиненностью закону Дхармы и этической идее, поддерживаемое постоянной подсказкой религии, религии, которая на начальной стадии обращается к его обращенному вовне, еще неразвитому уму, раскрывая, тем не менее, в каждом символе и обстоятельстве глубинный смысл, указывая на глубочайшее духовное и идеальное значение, как на оправдание его существования. После этого — более высокая ступень развитого разума, психических, этических и эстетических сил, тесно переплетенных и поднятых до вершины их потенциала. Наконец, каждая из этих всевозрастающих сил в человеке собственным путем приближается к вратам в его божественность и духовность. Можно сказать, создается йога знания мыслящего, интеллектуального человека для выхода за его предел, йога труда активного, динамичного и этичного человека для выхода за его предел, йога любви и бхакти эмоционального, эстетического, гедонистического человека для выхода за предел, равно как и йога выхода за собственный предел посредством использования силы психического существа и даже силы жизни в теле, — каждый тип своим путем достигает совершенства, идет к себе, к духовности, к Богу через йогу или йоги, которыми можно заниматься по отдельности или в некоем сочетании. Но все пути выхода за пределы своего «я» вели к становлению этого «я» в самом высоком смысле. Единение с универсальным бытием и со всем сущим, с душой и духом, единение с Богом есть завершение человеческой эволюции, последний шаг во внутренней культуре человека.

Я ПОТОМУ так долго задержался, хотя и все равно весьма недостаточно, на принципах индийской религии, смысле ее эволюции, назначении ее системы, что именно эти вещи постоянно игнорируются, а сражение между защитниками и противниками этой религии ведется по деталям, частностям и вопросам вторичного порядка. Они тоже имеют значение, являясь частью ее практического воплощения, но не могут быть правильно оценены вне общих целей, которые стоят за воплощением в действительность. И мы сразу видим, что принцип, выражающий главное устремление индийской культуры, необычайно высок, он претендует на многое, он благороден, на самом деле он является вершиной притязаний человеческого духа. Что может быть величественнее, чем представление о жизни как о развитии духа в человеке в его самых широких, тайных и возвышенных возможностях, чем культура, которая рассматривает жизнь как движение Вечности во времени, как универсальное в индивидуальном, бесконечное в конечном, Божественное в человеке, которая утверждает, что человек способен не только осознать вечное и бесконечное, но и жить им, делая себя универсальным, духовным и божественным через самопознание? Есть ли цель жизни более величественная, чем развитие человека с помощью внутреннего и наружного опыта, пока человек не сумеет жить в Боге, реализовать свой дух, стать божественным в знании, воле и блаженстве наивысшего существования! Именно к этому устремлена индийская культура.

Легко отмести эти идеи, назвав их фантастическими, химерическими и непрактичными, заявив, что нет ни духа, ни вечности, ни чего-то божественного, что человеку лучше всего не дурманить себя религией и философией, а как можно полнее воспользоваться эфемерной крохотностью своей жизни и тела. Такого рода отрицание достаточно естественно для витального и физического ума, но оно основано на предположении, будто человек только и может быть тем, что он есть в данную минуту, и что в нем не заложено ничего из того великого, что он обязан в себе воспитать — устойчивой ценностью это отрицание не обладает. Весь смысл великой культуры в том и заключается, чтобы

возвысить человека до того, чем он первоначально не был, от невообразимого невежества повести его к знанию, научить его жить разумом, хотя он по большей части живет неразумно, научить его жить по закону добра и единства, хотя пока что он полон зла и несогласия, жить по закону красоты и гармонии, хотя в настоящий момент его жизнь — отвратительная смесь уродства и дичайшего варварства, жить высоким законом духа, хотя в настоящем он эгоистичен, материалистичен, недуховен, поглощен своими потребностями и желаниями. Если цивилизация не ставит перед собой этих целей, то едва ли можно говорить о ее культуре, и уж конечно не может быть и речи о культуре благородной и великой. Но последняя из этих целей, сформулированных в древней Индии, есть цель наивысшая, ибо она включает в себя все прочие и превосходит их. Сама такая попытка должна облагородить жизнь расы, лучше потерпеть неудачу в стремлении достичь этой цели, чем вовсе не пытаться ее достичь, а достижение даже частичного успеха на этом пути есть великий вклад в грядущие возможности человека.

Нечто другое есть система индийской культуры. По самой своей природе всякая система есть и воплощение духа, и его ограничение, но все же нам не обойтись без науки и искусства жить, без системы жизни, нужно только, чтобы очертания системы были широки и благородны, чтобы она была способна эволюционировать и давать духу все более широкие возможности выразить себя через жизнь, чтобы она была гибкой даже в том, что в ней устойчиво, и сохраняла способность вбирать в себя новое и гармонизировать его, расширять свое многообразие и богатство без утраты цельности. Система индийской культуры включала в свой основной принцип все эти вещи, а до определенной степени и в определенный период — и в свою практику тоже. Совершенно справедливо, все это закончилось упадком, застоєм в развитии, не абсолютным, но достаточно серьезным и опасным для ее жизни и будущего, так что нам необходимо спросить себя, не связано ли это с самим характером нашей культуры или мы имеем дело с ее деформацией либо с временным истощением жизненной силы и, если верно последнее, то отчего истощились ее силы. Пока что я хочу коснуться одной важной вещи. Наш критик не устает придирается к нашим бедам, приписывая их неизбывной порочности нашей цивилизации, полному отсутствию истинной и здоровой культуры. Беда не есть доказательство отсутствия культуры, как удача не есть знак спасения. Грецию осаждали беды, ее, как и Индию, терзали внутренние раздоры

и гражданские войны, и кончилось все тем, что Греция так и не сумела достичь единства или сохранить независимость, тем не менее половиной своей цивилизации Европа обязана этим сварливым, мелочным и невезучим грекам. Надо признать, что не слишком повезло и Италии, но мало какой народ внес больше в европейскую культуру, чем неумелая и невезучая Италия. Беды Индии сильно преувеличены, во всяком случае в том, что касается сферы их распространения, но возьмем самое ужасное, признаем, что мы пострадали больше всех других народов. Если этим мы обязаны порочности нашей цивилизации, то чему мы обязаны замечательным фактом упрямой живучести Индии, культура и цивилизация которой выживают под бременем всех бед и несчастий, силой, позволяющей Индии утверждать себя и свой дух даже сейчас, к вящему негодованию критиков, вопреки волнам европейского воздействия, заливающим ее и почти потопившим другие народы? Если беды Индии есть результат недостатков ее культуры, не будет ли логичным предположить, что эта поразительная жизнеспособность есть плод некоей огромной силы в ней, некоего устойчивого качества ее духа? Ложь и безумие жить не могут, их настойчивое присутствие есть болезнь, которая рано или поздно должна привести к смерти — они не могут быть источником необоримой жизни. Должна существовать некая здравая суть, спасительная истина, которая ранее позволила индийскому народу выжить, а ныне позволяет ему высоко держать голову, утверждая свою волю к жизни и веру в свою миссию.

Однако, в конечном счете, нас должны интересовать не только дух и принцип культуры, не только идеалы и масштабы целей в ее системе, но и ее реальное бытование и воздействие на ценности жизни. Здесь мы должны признать наличие больших ограничений и несовершенств. Не существует культуры или цивилизации, древней или современной, система которой полностью бы отвечала потребности человека в совершенстве, нет культуры без ограниченностей и несовершенств. И чем величественнее цель культуры, чем крупнее цивилизация, тем сильнее бросаются в глаза их недостатки. Прежде всего каждая культура страдает ограниченностью или ущербностью качеств, результатом чего неминуемо становится преувеличение этих самых качеств. Культура склонна сосредоточиваться на ряде доминирующих идей, а другие она либо утрачивает из виду, либо неправоммерно подавляет; недостаток равновесия порождает односторонние тенденции, которые не берутся под контроль, не удерживаются в должных рамках, но приводят

к нездоровым преувеличениям. Однако до тех пор, пока цивилизация сохраняет жизнеспособность, жизнь берет свое, появляются компенсирующие силы и совершаются большие дела, несмотря на все заминки, трудности и беды. Но во времена упадка избыточность какого-то одного качества берет верх, превращается в болезнь, приносит много вреда и может привести к гибели, если не будет взята под контроль. Идеал может быть великим, даже обладать потенциалом совершенства, быть первой попыткой достижения всеобъемлющей гармонии — как идеал индийской культуры в ее лучшие времена — но между идеалом и жизненной практикой всегда пролегает пропасть. Чтобы ее преодолеть или хотя бы сузить, требуются огромные усилия, это очень трудное дело. Наконец, эволюция нашей расы — поразительный процесс, если окинуть его ретроспективным взглядом, все же осуществляется медленно и трудно. Каждая эпоха, каждая цивилизация несет на себе тяжкое бремя наших слабостей, каждая новая эпоха сбрасывает часть груза, но утрачивает и часть былых добродетелей, создает новые пробелы и пятнает себя новыми заблуждениями. Необходимо найти равновесие, чтобы увидеть вещи в их цельности, чтобы понять, куда мы движемся, и использовать более широкую секулярную перспективу, без этого трудно сохранить неколебимую веру в судьбы расы. Ведь, в конце концов, единственное, что нам удалось сделать в лучшие времена — это ввести в обиход немного разума, культуры и духовности, чтобы хоть чуточку разбавить огромную массу варварства. Человечество едва достигло полумодернизации ступени и никогда другим не было — во всей запечатленной истории нынешнего цикла.

Иными словами, всякая цивилизация выглядит смешанной и аномальной, так что враждебно настроенный или не симпатизирующий наблюдатель, схватывающий и преувеличивающий недостатки, игнорирующий ее подлинный дух и качества, ступающий тени и не замечающий света, может представить ее нагромождением варварства, нарисовать картину сплошного мрака и бед — к закономерному изумлению и негодованию тех, кому ее мотивации кажутся очень верными и ценными. Каждая цивилизация трудами общей культуры внесла некую особую ценность в копилку человечества, выявила в высокой степени какую-то сторону человеческого потенциала и заложила основу для его грядущего совершенствования. Греция развила до высокой степени интеллектуальный разум, чувство формы и гармонической красоты, Рим заложил основы мощи, власти, патриотизма, законности

и порядка, современная Европа развила до ранее неслыханного уровня практический разум, науку, эффективность и возможности экономики, Индия развила духовный ум, воздействующий на другие качества человека и выводящий за их пределы, интуитивный разум, философскую гармоничность Дхармы, пронизанной религиозным духом, чувство вечного и бесконечного. Будущее должно привести к еще более великому и совершенному всеобъемлющему развитию и воспитанию новых качеств, но мы не продвинемся по этому пути, с надменной нетерпимостью проклиная прошлое или культуры, отличные от нашей собственной. Нам требуется не только дух беспристрастной критики, но и глаз сочувственной интуиции, чтобы вычленив все доброе из прошлых и нынешних стараний человечества и наилучшим образом воспользоваться им ради нашего грядущего прогресса.

В таком случае, если наш критик утверждает, будто прошлая культура Индии носила полуварварский характер, я не стану возражать при условии, что мне будет дано право критиковать подобным же образом, столь же справедливо или несправедливо, тот тип европейской культуры, который он желал бы насадить на место нашей. Мистер Арчер знает слабые стороны европейской цивилизации, поддающиеся критике, и жалобно просит воздержаться от нее: он прибегает к помощи старой формулы — *tu quoque*⁶⁴ не является доводом. Естественно, отповедь не имела бы смысла, если бы речь шла о беспристрастной критике индийской культуры без надменных сравнений и оскорбительных претензий. Но отповедь становится резонным доводом, когда критик занимает пристрастную позицию и пытается топтать ногами ценности индийского духа и его цивилизации во имя превосходства Европы. Когда он требует, чтобы мы отреклись от нашего естественного бытия и культуры и как послушные ученики подражали Западу на том основании, что Индия не сумела достигнуть культурного совершенства или создать здоровую цивилизацию, то мы имеем право указать, что Европа может похвалиться как минимум столь же неприглядным провалом и в силу тех же фундаментальных причин. Мы имеем право спросить, составляют ли всю истину нашего бытия и здоровый или заверченный идеал цивилизации наука, практический разум и эффективность и неумемное экономическое укрупнение, которое делает человека рабом его потребностей и плоти, превращая его в колесико, пружинку или винтик громадной машины или в клетку экономического организма, переводит в человеческие понятия идеал муравьиной кучи и улья. Идеал этой

культуры, хоть он и сталкивался с препятствиями и затруднениями, в любом случае не является целью чересчур возвышенной и представляет меньше сложностей в достижении, нежели напряженный духовный идеал древней Индии. Но в какой степени европейский ум и жизнь действительно управляются разумом и к чему, в конечном счете, ведут этот практический разум и эффективность? К какому совершенству привели они человеческий ум, душу и жизнь? Агрессивное уродство современной европейской жизни, скудость философской логики, эстетической красоты и религиозных устремлений в ней, ее вечный непокой, ее грубое и тяжкое механическое бремя, недостаток внутренней свободы, недавняя страшная катастрофа, яростная классовая борьба — мы имеем право отметить все это. Придираться исключительно к этим аспектам на арчеровский манер, игнорируя светлую сторону современной мысли, конечно было бы несправедливо. Много лет назад, восторгаясь прошлыми свершениями европейской культуры, я воспринимал ее нынешнюю индустриальную форму как интеллектуализированное титаническое варварство с Германией в виде его наипешнейшего воплощения. Более широкий подход к путям духа в мире исправил односторонность этой оценки, которая, тем не менее, содержала в себе истину, признаваемую и Европой в час страданий, хоть теперь она, похоже, опять забывает свой миг прозрения. Мистер Арчер доказывает, что Запад, по меньшей мере, пытается отделаться от своего варварства, в то время как Индия готова и дальше прозябать в своих недостатках. Возможно, это и справедливо в отношении недавнего прошлого, но что из того? Остается открытым вопрос о том, идет ли Европа единственно верным, совершенным и наилучшим из путей, возможных для человека, и правильно ли поступает Индия, не подражая Европе, хотя и может многое почерпнуть из западного опыта, а стараясь выйти из застоя через развитие лучших и самых существенных черт собственного духа и культуры.

Столь очевидно, что верный и естественный путь Индии ведет в этом направлении, что, стараясь доказать противное, мистер Арчер в избранной им роли адвоката дьявола вынужден на каждом шагу жонглировать истиной, прилагать огромные и тщетные усилия к тому, чтобы восстановить навсегда преодоленный гипнотический транс, который в течение долгого времени понуждал нас целиком отвергать самих себя и свое прошлое, воображая, будто долг Индии в жизни заключается в том, чтобы быть послушной обезьянкой на веревочке

и танцевать под мелодии механической шарманки британского культуртрегера. Притязания индийской культуры на выживание могут быть поставлены под вопрос сомнением в ценности ее фундаментальных идей и возвышенных концепций, вытекающих из ее идеала, темперамента, мировоззрения. Отрицать истинность или ценность духовности, чувства вечного и бесконечного, внутреннего духовного опыта, философской мысли и духа, религиозных целей, интуитивного разума, идеи универсальности и духовного единства есть один из способов, с помощью которого и строится подлинная позиция нашего критика, постоянно проступающая в его яростных филиппиках. Но он не в силах последовательно провести свою линию, ибо она приходит в противоречие с идеями и понятиями, неистребимо укорененными в человеческом уме, начинающими отвоевывать себе место даже в Европе после временного забвения. Поэтому критик пятится и старается доказать, что на самом деле в Индии, даже в ее величественном прошлом, даже в пору ее расцвета, нет никакой духовности, нет настоящей философии, нет истинного возвышенного религиозного чувства, нет света интуитивного разума, нет ни одной вещи из тех, к которым она так настойчиво стремилась. Утверждение это достаточно абсурдно, противоречиво по сути и противостоит ясным свидетельствам тех, кто имеет полное право выражать авторитетное мнение по этим вопросам. Тогда критик переходит к третьей линии нападения, которая состоит в сочетании двух несовместимых и противоречащих одно другому заявлений: первое — возвышенный индуизм, включающий в себя все эти великие вещи, не оказал никакого воздействия на Индию; второе — напротив, он оказал на Индию всеобъемлющее пагубное, парализующее, убивающее душу и жизнь воздействие. Он старается подтвердить свое обвинение, сваливая в кучу совершенно несовместимые вещи, чтобы сделать один вывод: культура Индии в теории и на практике порочна, не имеет ценности и губительна для подлинных целей человеческого бытия.

Нам следует остановиться только на последней позиции, поскольку ценность основополагающих идей индийской культуры невозможно подорвать, а отрицать их просто бессмысленно. Эти ценности налицо и являются предметом исканий, туманных или четких, самых возвышенных и глубоких движений человека и его природы. Особенностью индийской культуры надо считать одно: что туманно, размыто или недостаточно совершенно выявлено в других культурах, все это здесь

разработано, исследованы все возможности, очерчены все аспекты и линии — все представлено в виде подлинного, выверенного, широкого и практического идеала для расы. Формулировки, возможно, не вполне завершены, возможно, потребуются дальнейшие расширения, улучшения, новые изложения, включение того, что туда не попало, линии и формы могут быть изменены, по иному расставлены акценты, но заложен прочный и просторный фундамент — как теоретический, так и чисто практический. Если можно говорить о полных провалах теории в жизни — а это и есть оставшийся открытым вопрос — то виной может быть одна или две причины: либо допущена существенная ошибка в применении идеала к жизни, либо имело место игнорирование фактов жизни. Иными словами, возможно, планка была поставлена на высоту, едва ли достижимую для нас, пока мы не использовали те ресурсы, которыми располагаем. Бесконечности можно достичь лишь после того, как мы возросли в конечном, вечность доступна восприятию человека, развившегося во времени, духовность может быть усвоена человеком, достигшим совершенства в теле, жизни и уме. Если была упущена из виду эта необходимость, то можно с достаточной долей уверенности говорить о грубой, непрактичной и непростительной ошибке в доминирующей идее индийской культуры. Однако на самом деле такой ошибки не было. Мы видели, какими были цель, идея и метод индийской культуры, совершенно ясно, что ценность жизни и воспитания человека полностью признавалась и им было отведено соответствующее место в системе. Даже наиболее экстремистские философии и религии, буддизм и концепция иллюзорности мира⁶⁵, с точки зрения которых жизнь есть брэнность и неведение, требующие преодоления и отвержения, даже они не теряли из виду тот факт, что человеку предстоит развиваться в условиях неведения и брэнности, прежде чем он достигнет знания и Неизменности, которая и есть отказ от бытия во времени. Буддизм не состоял из одной только туманной сублимации Нирваны, небытия, угасания и признания тиранической бесполезности кармы — он дал нам великую и могучую дисциплину жизни человека на земле. Огромное позитивное воздействие буддизма на общество и его этику, огромный творческий импульс, который он дал искусству и мысли и, в меньшей степени, литературе, тоже с достаточной убедительностью доказывают силу и жизнеспособность его метода. Если это позитивное начало присутствовало в экстремальной философии отказа, то еще в большей степени оно наличествовало в индийской культуре в целом.

На самом деле с самых ранних времен в индийском сознании существовало тяготение к преувеличенной возвышенности и строгости, что и нашло свое выражение в буддизме и в майя-ваде. При том, что собой представляет человеческий ум, чрезмерность была неизбежна, и она была по своему необходима и ценна. Нашему уму трудно подойти к полноте истины, и он не может сделать это рывком; многотрудный поиск есть условие обретения. Ум противопоставляет друг другу различные аспекты истины, исследует каждый до крайнего предела, он склонен некоторое время воспринимать этот аспект истины как всю истину, он идет на несовершенные компромиссы и через множество поправок приближается к подлинному соотношению части и целого. Индийский ум следовал этому методу, старался, насколько мог, охватить целое, исследовал каждую позицию, рассматривал истину под всеми углами зрения, испытывал множество крайностей и пытался осуществить много синтезов. Европейский же критик идет ординарным путем, исходя из представления о том, что преувеличение в сторону отрицания жизни и есть вся индийская мысль или что это есть единственная бесспорно доминирующая идея культуры. Ничто не может быть дальше от истинного положения дел. Ведическая религия раннего периода не только не отрицала жизнь, но всячески подчеркивала ее значение. Упанишады не отрицали жизнь, но рассматривали мир как проявление Вечного, Брахмана, все сущее есть Брахман, все сущее есть Дух, и Дух во всем, самосущий Дух воплотился во все предметы и существа, жизнь тоже есть Брахман, жизненная сила составляет самую основу нашего существования, жизненный дух, Вайю, есть проявленное и зримое Вечное, *пратьякшам брахма*. Но при этом подчеркивалось, что нынешнее существование человека не является наивысшим возможным, его направленный вовне ум и жизнь — это еще не все, что он есть, для самореализации и обретения совершенства он должен вырасти из физического и умственного невежества и достигнуть духовного самопознания.

Буддизм возник на более поздней стадии и использовал только одну сторону древнего учения для резкого духовного и интеллектуального различения между бренностью жизни и постоянством Вечного, что и стало священным писанием аскетической чрезмерности. Однако синтетический индусский ум боролся против отрицания и в конце концов отринул буддизм, взяв, тем не менее, из него усиленную склонность к этому. Вершины своей она достигла в философии Шанкары,

его теории майи, которая наложила сильнейший отпечаток на индийский ум и, совпав во времени со все нарастающим упадком жизненной силы расы, на некоторое время действительно внушила пессимистическое и негативное отношение к земной жизни, что было искажением общего идеала Индии. Но эта теория не вытекала с необходимостью из учений великих авторитетов веданты, равно как из Упанишад, Брахмасутр или Гиты; другие ведантистские философские школы постоянно выступали против Шанкары, поскольку делали совершенно другие заключения из авторитетов и из живого духовного опыта. В настоящее время, несмотря на недавний подъем интереса к теории Шанкары, жизнеспособные религиозные движения Индии по большей части опять заняты поиском синтеза духовности и жизни, который составлял существеннейший компонент идеала древней Индии. Поэтому утверждение мистера Арчера о том, что все достигнутое Индией в творчестве или в действии, было сделано наперекор доминирующим идеям ее культуры, ибо логически Индии следовало отказаться от жизни, от творчества и действия, есть утверждение столь же неверное, сколь и противоестественное и гротескное. Стремление к полнейшему развитию интеллектуального, динамичного и волевого, этического, эстетического, социального и экономического потенциала человека было важным элементом индийской цивилизации — хотя бы в силу того, что все это рассматривалось как непреложное предварительное условие для достижения духовного совершенства и свободы. Крупнейшие достижения Индии в области мысли, искусства, литературы, общественного устройства являлись логическим выводом из ее религиозно-философской культуры.

Тем не менее, можно спорить, доказывая, что какой бы ни была теория, она искажалась в реальности и практика принижала жизнь и действие. В конечном счете, критика мистера Арчера приходит к этому, после того как оказываются несостоятельными его прочие выдумки — сосредоточенность на едином «Я», на вечном, универсальном, внеличностном, бесконечном, считает он, отводит второстепенное место жизни, воле, личности, человеческой активности, что приводит к порочному и губительному для жизни аскетизму. Индия не достигла ничего существенного, не произвела на свет великие фигуры, проявляла слабование в своих действиях, ее литература и искусство есть варварское и чудовищное ничто, они несравнимы даже с третьеразрядными европейскими произведениями, ее история есть долгий и унылый

перечень провалов. Одной непоследовательностью больше или меньше — это не делает погоды для нашего критика, ибо он тут же заявляет, что эта самая Индия, которую он неизменно провозглашает бесплодной, не способной к деторождению, или же порождающей лишь чудовищных исчадий, есть одна из интереснейших стран в мире, что ее искусство завораживает своей силой и притягательностью, отличается многими красотами, что даже в ее варварстве есть великолепие и — самое замечательное, — что в присутствии отдельных индийцев, окруженных изысканностью древней аристократической культуры Индии, европеец вполне может почувствовать себя полудикарем, вторгшимся во всю эту роскошь! Но оставим в стороне эти любезности — они всего лишь редкие проблески света в мрачных оценках мистера Арчера. Нам гораздо важнее посмотреть, в какой степени обоснована его критика по сути. Что собой представляли настоящие ценности индийской жизни: воля, личность, успех, творчество, то, чем она так гордится, но что, по словам критика, составляет ее позор? Это последний жизненно важный вопрос, на который нам остается ответить.

НАИБОЛЕЕ общее обвинение против индийской культуры и ее практических результатов может быть отвергнуто без серьезных затруднений. Собственно говоря, критик, с которым я имею дело, напортил себе сам своими дикими преувеличениями. Писать, что в Индии не было великих и жизнеспособных свершений, не было великих личностей, за одним мифическим исключением — Будда, и другим, довольно бледным — Ашока⁶⁶, что Индия ни в чем не проявляла силу воли и ничего великого не совершила, значит настолько противоречить историческим фактам, что только адвокат дьявола в поисках дела мог решиться на это, да еще с такой неприкрытой яростью. Индия жила, жила великой жизнью, как бы кто ни расценивал ее идеи и прозрения. В конце концов, что такое жизнь и когда мы живем полной жизнью? Жизнь, без сомнения, есть творчество и активное самовыражение человеческого духа, сил, способностей, воли быть, мыслить, творить, любить, делать и достигать. Когда этого нет или, поскольку совсем не быть этого не может, когда самовыражение недостаточно, подавлено, принижено причинами внутреннего или внешнего порядка, тогда мы можем говорить, что не хватает жизни. В самом широком смысле жизнь есть огромное переплетение нашего внутреннего и наружного действия, это игра Шакти, это игра Кармы, это религия, философия, мысль, наука, поэзия, искусство, театр, песня, танец, игра, политика и общество, индустрия, финансы и торговля, приключения и путешествия, война и мир, раздоры и союзы, победы и поражения, устремления, несчастья, мысли, эмоции, слова, дела, радости и страдания, из которых и состоит бытие человека. В смысле более узком жизнь иногда определяется, как наглядное и наружное витальное действие, то, что может быть подавлено избыточной интеллектуальностью или аскетической духовностью, изнурено бледной немочью мысли или еще более страшной бледной немочью усталости от мира, превращено в одномерное существование, тоскливое и неинтересное формализованной, полной условностей или чересчур строгой социальной системой. При этом жизнь может быть активной и многокрасочной для малой, привилегированной части

общества, оставаясь тягостной, пустой и скучной для масс. Наконец, могут быть в наличии обычные материалы и обстоятельства просто для существования, но если жизнь не возвышает великие надежды, устремления и идеалы, то мы имеем полное право говорить, что такое общество по-настоящему не живет, здесь нет характерного для человеческого духа величия.

Жизнь древней и средневековой Индии не испытывала недостатка ни в чем из того, что делает человеческое существование ярким и интересным. Напротив, она была чрезвычайно многокрасочна и увлекательна. Критические замечания мистера Арчера на сей счет, замечания совершенно невежественные, построенные на чисто умозрительных предположениях о том, что должно бы логически следовать из его теории о доминирующем аскетизме и вере в иллюзорность мира, не соответствуют и не могут соответствовать фактическому положению дел, что мог бы подтвердить всякий, с этими фактами знакомый. Это правда, что наряду со многими европейскими исследователями, которые, изучив историю страны и народа, чрезвычайно одобрительно отзывались о живости, полнокровности и увлекательности, о многоцветности и красоте индийской жизни, предшествовавшей нынешнему периоду, но, к сожалению, сохранившейся сейчас только в истории, литературе и ветшающих остатках былого, есть и другие, кто видит Индию лишь на расстоянии или видит лишь один аспект ее жизни и часто рассуждает о ней, как о стране метафизики, философии, мечтаний и мрачного воображения; иные художники и писатели стараются изобразить Индию, как страну «Тысячи и одной ночи», где только и есть, что экзотика и чудеса. На деле же, напротив, Индия была страной серьезного и основательного реализма, умело решавшей проблемы теории и практики, создавшей соразмерную и мудрую организацию жизни и действия, в такой же степени, как любой другой значительный центр цивилизации. Индийские концепции, которые выражают отличное во многом мировоззрение, просто демонстрируют многостороннее величие и полноту ее жизненного уклада. Многокрасочность и великолепие составляли эстетическую сторону жизни; у Индии были великие мечты, возвышенное и блестящее воображение, тоже необходимое для полноты жизни, существовала к тому же и глубокая философская и религиозная мысль, широкий и пронизательный критический подход к жизни, разработанная политическая и социальная структура, сильное этическое начало и полнокровное индивидуальное и общинное

бытие. Это сочетание и представляет собою жизнь во всей ее полноте, хотя ей, возможно, и недостает, за вычетом чрезвычайных случаев, яростных эгоистических извращений и преувеличений, которые иным исследователям могут казаться доказательством жизнеспособности культуры.

В какой, собственно, области Индия не проявила себя стремлениями, достижениями и свершениями — значительными по масштабам и в то же время проработанными до мельчайших деталей? Нельзя всерьез ставить под вопрос ее духовный и философский вклад, здесь свершения Индии высятся, подобно Гималаям, являющимся, по словам Калидасы, «как бы мерой самой земли» — *притхивья ива манадандах*⁶⁷, «словно связуя землю и небеса», возносясь высоко в бесконечность, погружаясь в предельные глубины сверхсознательного и сублиминального, духовного и природного. Но если ее философские школы, ее религиозные дисциплины, длинный перечень ее духовных учителей, мыслителей, основоположников и святых составляют славу и гордость Индии, что естественно при ее темпераменте и идеалах, то слава эта не единственное, чем Индия может гордиться, нельзя сказать, будто эта слава затмевает ее прочие достижения. Сейчас уже доказано, что в области науки в эпоху, предшествовавшую современности, Индия опередила все другие народы; даже Европа обязана Индии началами физики в той же степени, что и Греции, хотя познакомилась с ними не прямо, а через посредство арабов. Будь это даже единственным достижением Индии, оно было бы достаточным подтверждением мощной интеллектуальной жизни в древней культуре. Особенно в области математики, астрономии и химии, главных компонентов древней науки, именно Индия совершила много открытий, предвосхитив на логическом и экспериментальном уровне ряд научных идей и открытий, к которым Европа приблизилась значительно позднее, но зато сумела лучше их обосновать благодаря новейшим и более полным методикам. В Индии существовала высоко развитая хирургия, а ее медицинские школы существуют и по сей день, сохраняя свою ценность, несмотря на период упадка знания, который ныне преодолевается.

Индия много создала в области литературы и в жизни мысли — Не только Веды, Упанишады и Гиту, уже не говоря о менее высоких, но все же сильных и прекрасных трудах этого типа, несравненных памятниках религиозной и философской поэзии, того жанра, в котором Европе так и не удалось сделать ничего особо ценного; есть ведь еще

и громадный свод Махабхараты, вобравший в себя поэтическую литературу и отразивший жизнь долгой эпохи формирования с такой полнотой, что нельзя не согласиться с поговоркой, которая гласит, пусть с некоторым, неизбежным для этого жанра преувеличением: «чего нет в Махабхарате, того нет и в самой Бхаратаварше» (то есть в Индии); есть еще и Рамаяна, величайшая и замечательнейшая из поэм своего рода, возвышенный и прекрасный эпос этического идеализма и героической, полубожественной человеческой жизни; есть еще невероятное богатство, полнота и красочность любовной поэзии, рожденной умом высококультурным, полной чувственной радости, воображения, действия и приключений, типичных для романтической литературы классического периода. Источник творческой силы, бивший так долго, не иссяк и после того, как утратил свою жизненность санскрит, его струи продолжают течь через множество великих и прекрасных произведений на других языках, сначала на пали и том пракрите, который был, к несчастью, утрачен,* а также на тамильском.

Однако позднее традиция продолжилась на хинди, бенгали, маратхи и других языках. Древняя традиция индийской архитектуры, скульптуры и живописи говорит сама за себя даже тем немногим, что сохранилось после разрушительных бурь истории: какое суждение ни вынесли бы о них узколобые из числа западных эстетов, никто не в силах отрицать мастерство их исполнения, силу их воздействия на индийский ум — в любом случае, непрерывность творческого процесса они безусловно доказывают. А творчество есть доказательство жизни, великое творчество — доказательство величия жизни.

Однако, можно сказать, что все эти вещи — произведения ума; интеллект, воображение и эстетическое чувство Индии возможно и сохраняли творческую активность, наружные же проявления жизни были подавлены, скучны и окрашены в мрачноватые тона аскетизма, лишены воли и личности, малоэффективны, пусты. Но где же факты в подтверждение? Индия может представить не только длинный список великих святых, мудрецов и мыслителей, основоположников религий, поэтов, творцов, ученых, исследователей и законодателей, у нее были великие правители, администраторы, воины, завоеватели, герои, люди сильной действенной воли, способные планировать и созидать.

* Например, «Океан сказаний»⁶⁸ есть лишь второразрядная версия некогда знаменитого, написанного на пракрите пайшачи, произведения.

Индия воевала и правила, торговала и колонизировала земли, распространяла свою цивилизацию, строила государственность, организовывала общества и общины — занималась всем, что составляет внешнюю деятельность великого народа. Народ склонен выдвигать самые жизнеспособные типы в той области действия, которая всего больше отвечает его темпераменту, всего лучше воплощает его доминирующие идеи, поэтому во главе Индии стоят великие святые и религиозные деятели, они являются самыми яркими воплощениями ее величия, точно так же, как Рим больше всего славен своими воителями, государственными деятелями и правителями. В древней Индии главное место занимал риши-мудрец, за ним следовал герой, а в более поздние времена самая заметная черта Индии — это непрерывная цепь, протянувшаяся от Будды и Махавиры⁶⁹ через Рамануджу, Чайтанью, Нанака, Рамдаса⁷⁰ и Тукарама к Рамакришне, Вивекананде и Даянанде⁷¹. Но Индия создала и череду замечательных государственных деятелей и правителей, которая начинается буквально на заре нашей истории с имен Чандрагупты⁷², Чанакьи⁷³, Ашоки, императоров династии Гупта⁷⁴ и включает в себя великое множество знаменитых людей средних веков и даже нового времени, как индусов, так и магометан. Древняя Индия состояла из множества республик, олигархий, демократий, мелких княжеств, исторические подробности жизни которых до нас не дошли; затем последовал долгий период строительства империй, колонизации Цейлона и Архипелага, борьба за власть, которой сопровождалось становление и падение патханских и могольских династий, борьба индусов за выживание на Юге, героическая история раджпутов, подъем национальной жизни в Махараштре, захвативший и низы общества, замечательная история сикхской хальсы⁷⁵. Еще только предстоит написать картину этой наружной жизни и событий, создание подлинной истории Индии положит конец множеству домыслов. Но ясно, что эта большая история творилась не людьми, у которых не было понимания, воли или жизненных сил, бледными призраками, чье могучее мужество было раздавлено бременем мрачного, все разъедающего аскетизма, да и не свидетельствует такого рода история о том, что ее творил народ метафизиков и мечтателей, чурающихся жизни и действия. Не соломенные людишки, не безжизненные и безвольные манекены, не вялые мечтатели действовали, планировали, покоряли, создавали великие административные системы, основывали царства и империи, выступали как щедрые покровители поэзии, искусства и архитектуры

или, позднее, героически сопротивлялись имперской мощи и боролись за свободу. Это не была нация без жизни, если она сумела сохранить себя и свою культуру, если она продолжает жить и, невзирая на постоянно неблагоприятные условия, раз за разом возрождается. Религиозное, культурное, политическое возрождение Индии, которое иногда именуется ренессансом, которое так беспокоит и тревожит умы наших критиков, есть только повторение в изменившихся условиях, в изменившихся формах, в более значительном, хотя и менее наглядном выражении, явления, неоднократно дававшего о себе знать на протяжении тысячелетий индийской истории.

Необходимо помнить, что индийская культура и система жизни объединяют весь народ. Во всех странах в прошлом народные массы жили куда менее активно и ярко, чем верхушка — подчас жили основами жизни, даже отдаленно не приближаясь к ее богатству — и нельзя сказать, будто современная цивилизация сумела уже преодолеть неравенство, хотя она открыла по меньшей мере первичные возможности большому числу людей для доступа к полноте жизни, мысли и знания. В древней же Индии, при том, что высшие классы пользовались львиной долей жизненных богатств, народ тоже жил достойно — вплоть до самых недавних времен, пусть с меньшим размахом. Религиозная жизнь была здесь более интенсивной, чем в любой другой стране, массы с удивительной легкостью впитывали в себя влияние философов и воздействие святых, они услышали Будду и пошли за ним, как позднее пошли за теми, кто его сменил, они учились у отшельников-саньясинов, пели песни *бхактов* и *баулов*⁷⁶, соприкасаясь, таким образом, с самой изысканной и прекрасной поэзией на свете, из народных масс вышли крупнейшие религиозные фигуры, и даже неприкасаемые дали Индии повсеместно почитаемых святых. В древности массы участвовали в политической жизни и пользовались своей долей власти, они были — народ, *вишах*, о котором говорится в Ведах, чьими лидерами были цари, из чьей среды, как и из аристократических семей, выходили риши; деревни жили как маленькие самоуправляющиеся республики, во времена великих государств и империй представители народа заседали в городских советах, а типичный царский совет, по описаниям авторов политических трактатов, состоял преимущественно из простолюдинов, из вайшьев, а не из пандитов-брахманов и аристократов-кшатриев, и именно они могли диктовать царю свою волю, не прибегая к длительной борьбе, а простым выражением своего

неудовольствия. Многое из этой структуры сохранялось во все времена существования индусских государств, и даже вторжение в Индию форм среднеазиатской абсолютистской деспотии — сама Индия никогда не породила их — не уничтожило прежнее государственное устройство до конца. Народ пользовался и плодами литературы и искусства, которые служили средствами распространения основ индийской культуры в массах, своего рода системой начального образования, дополнявшей собой великие университеты древности, народ участвовал в популярных театральных представлениях, которые и по сей день продолжают жить в отдельных частях страны, народ давал Индии художников, строителей и множество поэтов, слагавших стихи на простом языке и прославившихся этим; силой долгой культурной традиции народ сохранял врожденное чувство прекрасного, о чем свидетельствовали произведения индийских ремесленников, пока они не были загублены или извращены вульгаризацией и утратой эстетического чувства — одним из результатов современной цивилизации. И не жила Индия аскетично, тускло и скорбно, как предписывает ей чересчур логический ум ее критиков. Наружные формы жизни в Индии спокойней, чем в других странах, индийцы проявляют в присутствии чужеземцев определенную сдержанность и серьезность манер, которая подчас вводит в заблуждение иностранного наблюдателя, в последнее время стали сказываться аскетичность, бедность и усиление пуританских тенденций, но жизнь, отраженная индийской литературой, брызжет радостью и весельем, и даже сейчас, вопреки некоторому изменению темперамента и множеству нерадостных обстоятельств, смех, веселье, не бросающаяся в глаза эластичность характера и хладнокровие в трудностях — черты весьма заметные в Индии.

Иными словами, теории о недостатке жизнелюбия, воли и активности у индийского народа, как результат воздействия индийской культуры, есть просто-напросто миф. Обстоятельства, которые придали ему некоторое правдоподобие в последнее время, будут рассмотрены особо, но они — одна из черт упадка, хотя и в этом качестве могут быть приняты лишь с серьезными оговорками, более же длительная история былого величия — вопрос совсем другой. Эта история не была записана на европейский манер, ибо искусство историографии и биографии хоть и не вполне отсутствует в Индии, но полного развития так и не получило, оно никогда не привлекало к себе особого внимания, так что тщательных записей о деяниях царей и великих людей domu-

сульманского периода до нас не дошло — единственное исключение составляет Кашмир. Это безусловный недостаток и причина серьезных пробелов. Индия многое пережила, но не озаботилась написанием истории своей жизни. Сохранились великие памятники души и ума Индии, но то, что могло бы пролить больший свет на другое, на деяния внешние, по-прежнему погребено в пыли забвения или обнаружилось из-под ее лишь недавно: хроникам своих дел Индия позволила разрушиться и вообще исчезнуть. Может быть, когда мистер Арчер заявляет об отсутствии крупных личностей в нашей истории, то на самом деле он имеет в виду, что их имена не приходят ему на ум, потому что их деяния и высказывания не занесены в историю со скрупулезной точностью, привычной для Европы, их личные качества, сила воли и творчества проявляются либо в их произведениях, либо в традиции, устных преданиях или в обрывочных записях. И что любопытно, этот недостаток вполне произвольно истолковывается как аскетическое пренебрежение к жизни, отсутствие интереса к ней: предполагается, будто Индия была до такой степени поглощена вечностью, что сознательно и намеренно пренебрегала временем, была до такой степени увлечена аскетическими размышлениями и квиетистским покоем, что не снисходила до интереса к памяти о содеянном. Это еще один миф. Отсутствие последовательного и осознанного фиксирования исторических событий наблюдается и в других древних культурах, но никто не утверждает, что историю Египта, Ассирии или Персии пришлось восстанавливать археологам в силу аналогичных причин. Греческий гений проявился в искусстве историографии, хотя только в позднейший период, — Европа переняла и бережно сохранила это искусство; Индия и другие древние цивилизации так и не пришли к нему — или не занялись его развитием. Это недостаток, но нет причины прилагать столько сил к тому, чтобы только в случае с Индией приписывать его намеренному пренебрежению и отсутствию интереса к жизни. Несмотря на этот недостаток, величие и активная деятельность Индии в прошлом раскрываются и все отчетливей дают о себе знать по мере того, как обнаруживается все больше сохранившегося материала.

Однако наш критик упорствует в том, что Индия жила как бы вопреки себе самой, что в ее бурной деятельности можно найти сколько угодно свидетельств пренебрежения индивидуальной волей и отсутствия крупных личностей. Он приходит к этому выводу методами, скорее присущими ремеслу журналиста или фельетониста, нежели

беспристрастному критическому уму. Например, он нам сообщает, что Индия внесла лишь одно-два имени во всемирный Пантеон. Разумеется, он имеет в виду исключительно европейский Пантеон или всемирный Пантеон, как его представляет себе Европа, битком набившая его именами из западной истории, прославившимися достижениями близкими и известными ей, с отдаленного же Востока в него допущены лишь немногие имена, столь великие, что их неловко игнорировать. Вспоминается список великих писательских имен, составленный крупным французским поэтом, в котором длинный перечень французов значительно превосходит по числу всех прочих писателей остальных стран Европы! Если бы индеец занялся тем же и в том же ключе, он бы несомненно перечислял до бесконечности индийские имена, а великие имена из Европы, Америки, арабских стран, Персии, Китая и Японии составили бы маленький хвостик к перечню. Подобные упражнения пристрастного ума не имеют никакой ценности. Непонятно, какой шкалой ценностей пользуется мистер Арчер, когда называет три-четыре великих имени, отводя другим великим индийцам второстепенные места, и даже там принижает их сравнениями с европейскими бессмертными. В каком отношении Шиваджи⁷⁷, личность яркая и интересная, который не только основал государство, но и создал нацию, ниже Кромвеля? Или чем Шанкара, чей великий дух за недолгие годы земной жизни восторжествовал надо всей Индией, перестроил всю ее религиозную жизнь, ниже Лютера, как личность? Почему Чанакья и Чандрагупта, которые начали строительство империй в Индии и создали великие системы администрации, пережившие все перемены, как правило — к худшему, и дожившие до наших дней, менее значительны, чем правители и государственные деятели европейской истории? Индия не может представить исторически зафиксированные минуты своей жизни, столь же наполненные, как немногие годы Афин, к которым обращается мистер Арчер, Индия не может представить параллели скопищу интересных, но зачастую беспокойных, сомнительных, а то и просто мрачных и отвратительных фигур, которые украшают и пятнают историю итальянских городов эпохи Ренессанса, хотя Индия тоже переживала бурные времена, полные фигур иного типа. Было же в Индии много правителей, государственных деятелей и покровителей искусств, по-своему столь же великих, как Перикл или Лоренцо Медичи, образы ее великих поэтов туманнее проступают сквозь дымку времени, однако ясно видны и величие их духа, и гуман-

ность, не меньшие, чем у Эсхила или Еврипида, а истории их жизней не менее человечны и увлекательны, чем биографии знаменитых итальянских поэтов. Если уж сравнивать эту страну с Европой, на чем настаивает мистер Арчер — в основном по той причине, что к этому сравнению прибегают сами индийцы, когда говорят о размерах своей страны, ее многоплеменности и трудностях, долго мешавших организовать ее в единое целое, — то возможно, что в политической и военной сферах Европа намного опередила нас, но как насчет беспримерного обилия великих духовных фигур, которые рождены Индией? Но опять-таки мистер Арчер с надменной пренебрежительностью говорит о персонажах, рожденных творческим гением Индии и населяющих ее литературу и драматургию. Здесь тоже трудно согласиться с ним или принять его шкалу оценок. Во всяком случае, для восточного сознания образы Рамы и Раваны так же живы, величественны и реальны, как персонажи Гомера и Шекспира, Сита и Драупади не менее живые женщины, чем Елена или Клеопатра, Дамаянти, Шакунтала⁷⁸ и другие женские образы столь же милы, прелестны и жизненны, сколь Алкеста или Дездемона. Я не утверждаю здесь ничего превосходства, но чудовищное неравенство и та неполноценность, на которой настаивает критик, существуют не на самом деле, но исключительно в его воображении или в его подходе.

Пожалуй, вот это и есть единственный значимый фактор, единственное обстоятельство, заслуживающее внимания, — разница в менталитете, которая стоит за этими сравнениями. Нет никакой ущербности жизни или силы, или активной и реактивной воли, есть только — в рамках единства человеческой природы — разница типов, характеров, личностей, так сказать, и различие или даже противоположность интересов. У Индии не было недостатка в воле или в личностном начале, но преимущественно задававшееся направление и предпочтительный тип были другими. Средний европейский ум склонен ценить — или хотя бы проявлять повышенный интерес к эгоистичной и утверждающей себя воле, выражающейся с силой, с отвагой, с агрессивностью, индийские оценки делаются не только преимущественно с этических позиций — так происходит повсеместно — но при этом больше всего ценится спокойствие, самоконтроль, даже стремление уйти в тень; сдерживание эгоизма рассматривается как одно из положительных качеств личности. Мистер Арчер находит императора Ашоку личностью бесцветной и бледной, а с индийской точки зрения он ярок

и привлекателен в высшей степени. Почему можно считать Ашоку бесцветной личностью в сравнении с Карлом Великим или, скажем, с императором Константином? Не потому ли, что Ашока упоминает о кровавом покорении Калинги только для того, чтобы покаяться и заявить об отказе от насилия в будущем?⁷⁹ Карл Великий, убивавший саксов, чтобы сделать из них добрых христиан, никак не мог бы понять его чувств, впрочем, возможно, их не мог бы понять и помазавший Карла Папа римский? Император Константин принес победу христианству, но в нем самом не было ровно ничего христианского; император Ашока не только сделал буддизм государственной религией, он и сам стремился следовать пути, указанному Буддой, хотя и не всегда с полным успехом. И индийский ум сочтет его и человеком благородной воли, и более привлекательной личностью, чем Константин или Карл Великий. Индии интересен Чанакья, но Чайтанья интересует ее больше.

В литературе прослеживается та же тенденция, что в реальной жизни. Европейскому уму Рама и Сита представляются неинтересными и нереальными, потому что они слишком добродетельны, слишком идеальны, слишком чистенькие, но для индийского ума, даже отвлекаясь от религиозных чувств, они являются фигурами убедительнейшей жизненности, затрагивающими самые тонкие струны души. Европейский ученый, критикующий Махабхарату, находит, что сильный и яростный Бхима — единственный жизненный персонаж в великом эпосе, индийский ум, напротив, находит более привлекательными и интересными спокойствие и сдержанный героизм Арджуны, строго этическое поведение Юдхиштхиры и божественного возничего колесницы, который старается не ради себя, но во имя создания царства справедливости. Яростные, подвижные духом самоутверждения характеры, которые представляют главный интерес в европейском эпосе и драматургии, будут отодвинуты индийцем на второй план или же, когда они занимают большое место в повествовании, будут, с его точки зрения, лишь оттенять величие более возвышенных героев, — как Равана контрастирует с Рамой, подчеркивая его достоинства. Один тип менталитета выражает себя эстетически, восхищаясь яркостью, другой — преклоняясь перед светоносностью. Или, переводя на язык индийских понятий, интерес одного сосредоточивается на раджасическом, другого на саттвическом характере и воле.

Каждый должен решать для себя, говорит ли эта разница об ущербности эстетики индийской жизни и творчества, но нельзя сомневаться

в том, что именно индийская концепция является более развитой и духовной. Индийский ум полагает, что воля и личность не страдают, но выигрывают при отдалении от раджасического или ярко эгоистического и при приближении к саттвическому и более светлому уровню существования. Разве спокойствие, самообладание, равновесие не являются признаками более великого и более сильного характера, чем простое утверждение силы воли или яростные взрывы страстей? Страстность характера как раз и требует более собранной и уравновешенной воли. Ошибочно полагать, будто аскетизм, правильно понимаемый и правильно применяемый, ослабляет волю, напротив, он ведет к куда большей ее концентрации. Такова индийская точка зрения и опыт, и смысл древних легенд ее эпоса — против которых так сильно возражает мистер Арчер, не понимая их смысла, — которые приписывают самоконтролю аскета, его тапасье, невероятные силы, хоть аскет иной раз и употребляет их не по назначению. Индийский ум верил и продолжает верить, что душевные силы, черпаемые из более могучего источника, стоят выше и приносят большие плоды, чем сила воли, направленная вовне и материально активная. Можно сказать, что превыше всего Индия ставит внеличностное, чем безусловно принижает личность. Но и это ошибка, если не брать негативный идеал саморастворения личности в трансe или в безмолвии Вечного, что в данном случае к делу не относится. Сколь бы парадоксально это ни прозвучало, но на самом деле признание вечного и бесконечного за личным бытием и действием, попытка отождествления с ним как раз и придает личности больше величия и силы. Ибо эта внеличностность есть не нуль, но океаническая тотальность бытия. Совершенный человек, Сиддха или Будда, становится универсален, объемлет все сущее в сочувствии и единении, обнаруживает себя в других, как в самом себе, тем самым наполняя себя бесконечной силой и универсальной энергией. Это позитивный идеал индийской культуры. И когда недружелюбный критик чувствует себя принужденным воздать должное превосходству отдельных личностей, порожденных этой «изысканной аристократической культурой», то, на самом деле, должное он воздает результатам предпочтения саттвического раджасическому, универсального человека человеку ограниченному и эгоистичному. Не быть обыкновенным человеком, то есть не быть грубо естественным, необработанным человеческим материалом, вот в чем по-настоящему заключен смысл древних устремлений, и в этом смысле индийскую культуру

можно назвать аристократической. Но целью этой самодисциплины был не вульгарный внешний, а духовный аристократизм. Индийскую жизнь, характер, искусство, литературу следует судить в этом свете, а принимать или отвергать после того, как правильно понят подлинный смысл ее культуры.

Индийское искусство

1

ВПРОШЛОМ значительная часть враждебных или недружелюбных замечаний западных критиков в адрес индийской цивилизации сосредоточивалась на ее эстетической стороне, принимая форму презрительного или яростного уничтожения индийского искусства, архитектуры, скульптуры и живописи. У мистера Арчера в его тотальном и неразличающем осуждении великой литературы найдется мало единомышленников, хотя и в этой области были если не прямые нападки, то грубое непонимание; что же касается искусства, то здесь его голос влился в хор враждебных высказываний, где прозвучал крикливей прочих. Эстетическая сторона культуры любого народа чрезвычайно важна и требует оценки почти столь же тщательной и взвешенной, что и философия, религия и главные формообразующие идеи, которые лежат в основе индийской жизни, чьим осознанным выражением в значимых эстетических формах и является большая часть искусства и литературы. К счастью, уже проделана значительная работа по развенчанию ложных представлений об индийской скульптуре и живописи, и, будь это все, я бы удовольствовался ссылкой на труды мистера Хавелла и доктора Кумарасвами или же на написанные с достаточным пониманием, хоть с меньшим знанием дела и глубиной, критические работы других авторов, которых нельзя обвинять в пристрастности в пользу восточного искусства. Однако для полного представления о фундаментальных мотивах индийской культуры необходимо более общее и глубинное рассмотрение первых принципов. Я прежде всего обращаюсь к тому новому индийскому сознанию, которое, будучи надолго отлученным от родных корней чуждым образованием, взглядами и влиянием, сейчас возвращается к здравому и верному представлению о своем прошлом и будущем, но возвращение в данной области оказывается далеко не таким всеобъемлющим, полным или ясным, каким должно бы быть. Поэтому я сначала ограничусь рассмотрением источников непонимания, а уже потом перейду к подлинному культурному значению индийского эстетического творчества.

Мистер Арчер посвящает этой теме целую главу, которая представляет собой сплошной поток осуждения всего и вся. Было бы пустой тратой времени рассматривать его нападки как серьезные критические замечания и детально их опровергать. Его собственный ответ защитникам и поклонникам поражает поверхностностью и тривиальностью, это просто набор мелких, слабых, подчас не имеющих отношения к делу аргументов, броских эпитетов и звонких бессмысленных фраз, свидетельствующих лишь о непонимании или совершенной неспособности понять смысл духовного опыта или метафизических идей, что выдает полное отсутствие у него религиозного чувства и умения мыслить философски. Мистер Арчер, разумеется, рационалист и не любитель философии, на что имеет полное право, но зачем же в таком случае пытаться выносить суждение о вещах, смысл которых тебе недоступен, и вести себя на манер слепца, рассуждающего о красках и цветах? Я приведу один-два примера, которые продемонстрируют качество его критики и послужат достаточным оправданием отказа искать позитивную ценность в аргументации, которую он старается выстроить; она единственно ценна тем, что проливает свет на психологию критиков.

Сначала я приведу пример поразительный по нелепости. Среди прочих характеристик идеальной мужской фигуры индийская эстетика особо выделяет ширину плеч и узость талии. Неприятие толстобрюхости — брюхо допускается только в случаях, когда оно уместно, как в статуях Ганеши или якшей⁸⁰ — не есть исключительная черта индийской эстетики, и подчеркивание обратного, подчас преувеличенное, можно понять, поскольку это вошло в эстетическую традицию, сколько бы иные ни отдавали предпочтение более реалистическому и благополучному виду мужской фигуры. Но индийские поэты и законодатели искусства часто прибегают к сравнению такой мужской фигуры со львиной — и пожалуйста! — мистер Арчер с важностью толкует этот образ как прямое доказательство того, что индийцы едва успели выйти из полудикого состояния! Разве же не ясно, что они взяли идеал героической мужественности в своих родных джунглях, что это у них от поклонения диким зверям! Полагаю, что по той же логике и с той же ошеломительной изобретательностью он обнаружит у Камбана⁸¹, сравнившего глаза Ситы с морем по цвету и глубине, еще более первобытную дикость и варварское обожествление неживой природы; а у Вальмики, который уподобляет глаза своей героини вину, *мадирекшана*, —

доказательство хронического пьянства индийских поэтов, явно черпавших вдохновение в алкоголе. Это яркий пример рассуждений критика. Далеко не единственный, хотя и экстремальный образчик, его абсурдность показывает тривиальность этого критического метода. Он в одной цене с весьма распространенными насмешками над пристрастием бенгальских художников к изображению крохотных ладоней и ступней, что иногда преподносится как серьезный довод против их работ. Это можно простить среднему человеку, которому высокая современная культура предписывает не иметь собственного суждения об искусстве — а инстинктивное восприятие искусства давно загублено и надежно похоронено. Но что сказать о человеке, называющем себя критиком, когда он игнорирует глубинные мотивы и цепляется за детали, чтобы истолковать их подобным образом?

Однако здесь затрагиваются и куда более серьезные и существенные вопросы: мистер Арчер обращает свое внимание и на философию в искусстве. Вся основа индийского художественного творчества духовна и интуитивна, что признано и отражено в его канонах. Мистер Хавелл справедливо подчеркивает это существенное различие и, среди прочего, отмечает огромное превосходство метода непосредственного восприятия над интеллектуальным — утверждение, естественно, оскорбительное для рационалистического ума, хотя ведущие западные мыслители сейчас все больше разделяют эту точку зрения. Но мистер Арчер сразу начинает наносить по нему удары своим довольно тупым томагавком. Как же он подходит к этой существеннейшей проблеме? Уходя от главной проблемы и вообще от философии искусства. Ухватившись за хавелловское сопоставление интуиции Будды с великой интуицией Ньютона, он выступает против этого сопоставления, поскольку два открытия касаются двух различных порядков знания: научного и физического, с одной стороны, ментального и психического, духовного и философского — с другой. Мистер Арчер выводит из конюшни престарелую клячу: для Ньютона интуиция была лишь последней фазой долгого интеллектуального процесса, в то время как, по мнению нашего позитивиста-психолога и критика-философа, интуиция Будды и других индийских мудрецов не имела связи с интеллектуальным процессом или достоверным знанием. Факты, хорошо известные всякому, кто занимался этим предметом, напротив, показывают, что заключения Будды и других индийских мудрецов (я не говорю сейчас о вдохновенной мысли Упанишад, которая была чистейшим

духовным опытом, озаренным интуицией и гнозисом) делались на основе чрезвычайно тщательного рассмотрения соответствующих психологических феноменов и процесса рассуждения, который, не будучи, разумеется, рационалистическим, был столь же рациональным, сколь любой иной метод рассуждения. Критик ставит точку мудрым замечанием, что эти интуитивные прозрения, которые он предпочитает именовать фантазиями, противоречат друг другу, следовательно, едва ли обладают какой-либо ценностью, за исключением метафизической изысканности. Следует ли нам прийти к выводу, что терпеливое изучение явлений, тщательные и поддающиеся строгой проверке интеллектуальные рассуждения и выводы западных ученых не давали противоречивых результатов? В таком случае и представить себе нельзя было бы, что науку о наследственности раздирают противоречивые «фантазии», что ньютоновым «фантазиям» о законах тяготения сегодня угрожают «фантазии» Эйнштейна на ту же тему. Мелочь, конечно, что мистер Арчер неверно представляет себе интуицию Будды и полагает, что Будда отверг бы часть интуитивных прозрений веданты, но Будда не принимал и не отвергал, а просто отказывался от спекуляций на тему первопричины. Интуиция Будды была сосредоточена на причине страдания и бренности сущего, на освобождении через уничтожение эго, желаний и *самскар*⁸², и, насколько он пожелал углубиться в это, его интуиция нирваны и ведантистская интуиция наивысшего единения — одна и та же истина духовного опыта, конечно, увиденная под разными углами зрения и облаченная в разные интеллектуальные формы, но обладающая общей интуитивной сутью. Все прочее было чуждо чисто практическим целям Будды. Эти размышления увели нас далеко в сторону от нашей темы, но следование на редкость сбивчивой аргументации нашего критика ничем другим и не могло кончиться.

Но вот мы увидели, как понимает мистер Арчер интуицию. Такой же характер носят его экскурсии, затрагивающие первичные принципы искусства. Есть ли необходимость напоминать, что сила ума или духа может быть одной и той же, но действовать по-разному в разных областях? Или что бывает интуиция, подготовленная долгой интеллектуальной тренировкой, что не делает ее последней фазой в интеллектуальном процессе, точно так же, как работа чувства, предшествующая такому процессу, не делает интеллектуальное рассуждение последней фазой чувственного восприятия? Разум возвышается над чувством, открывая нам доступ к иным, более тонким граням истины, подобным

же образом и интуиция возвышается над разумом и более непосредственно раскрывает нам светоносную силу истины. Очевидно, тем не менее, что поэт и художник используют свою интуицию не так, как это делает ученый или философ. Поразительные интуитивные прозрения Леонардо да Винчи в науке и его творческая интуиция в искусстве имеют один источник, но подчиненные ей умственные операции носят разный характер и окраску. И в самом искусстве проявляются различные типы интуиции. Шекспировское видение жизни отличается по характеру и приметам от бальзаковского или ибсеновского, но существенная часть процесса, то, что его делает процессом интуитивным, одна и та же. И буддистское, и ведантистское видение жизни могут служить одинаково мощными импульсами художественного творчества, один может привести к покою Будды, другой — к упоенному танцу или величественной неподвижности Шивы, и с точки зрения искусства безразлично, которому из них склонен отдать логическое предпочтение метафизик. Это элементарно, и не приходится удивляться тому, что человек, игнорирующий элементарные понятия, не в силах понять могущество и утонченность художественного творчества Индии.

Несостоятельность нападок мистера Арчера, их пустая крикливость, злобность и скудость сути не должны вводить нас в заблуждение относительно важности того умственного подхода, который составляет основу его нелюбви к индийскому искусству. Ибо за этим подходом и нелюбовью, проистекающей из него, кроется нечто более глубокое — культурная подготовка, прирожденный или приобретенный темперамент, фундаментальное отношение к бытию, чем и измеряется — если можно измерить безмерность — пропасть, до самого последнего времени разделявшая восточное и западное сознание и в первую очередь европейское и индийское видение мира. Неспособность понять мотивы и методы индийского искусства, презрение или отвращение к нему еще вчера были почти универсальной чертой европейского сознания. Здесь мало чем различались средний человек, ограниченный своими привычными представлениями, и компетентный критик, обученный оценивать различные формы культуры. Пропась была столь широка, что через нее невозможно было перебросить ни один из тогда возведенных культурных мостов. Для европейского ума индийское искусство было чем-то варварским, незрелым, чудовищным, пережитком первобытной дикости человечества и его неумелого детства. Если сейчас произошли некоторые перемены, то причина в поразительно быстром

расширении горизонтов и подходов европейской культуры, в частичном смещении даже точек зрения, с которых оценивалось новое. В вопросах искусства европейское сознание долго оставалось, как в темнице, в рамках греческой и ренессансной традиции, несколько модифицированной позднейшими переменами в сознании, но предлагающей лишь два выхода: романтический и реалистический, что по сути есть два крыла одного и того же здания, ибо вариации объединялись единым фундаментом и общим основным канонам. Традиционный пред-рассудок — обязательное подражание Природе как первейший закон или правило, лимитирующее искусство, — сказался даже на самых свободных произведениях и задал тон художественным и критическим оценкам. Каноны западного художественного творчества считались единственным законным критерием, а все, что им не соответствовало, рассматривалось как примитивное, неразвитое или странное и фантастическое, интересное исключительно в силу своей необычности. Хотя прежние идеи сохраняют власть над умами, начались значительные перемены. Темница еще не рухнула, но в ней образовалась брешь, и бывшие жесткие подходы подпали под влияние более гибких представлений и более глубокого воображения. В результате восточное или, по меньшей мере, китайское и японское искусство стали пользоваться чем-то вроде заслуженного признания, что, в свою очередь, способствовало переменам.

Но перемены не зашли еще настолько далеко, чтобы могло быть оценено вдохновение и характерные особенности индийского искусства. Пока еще редко встречается глаз и оценка, подобные хавелловским. По большей части даже доброжелательная критика не идет дальше одобрения техники и воображения художника, воспринимая больше внешнее, проникая вглубь лишь в той степени, какую допускает новый более широкий подход, связанный с более совершенным и гибким критическим менталитетом. Однако пока маловато признаков понимания глубинных источников индийского художественного творчества. Следовательно, и сейчас небесполезно заглянуть в глубины и причины расхождений. Особенно это важно для самого индийского сознания, ибо оценка противоположной точки зрения должна помочь ему лучше оценить себя, а главное, понять, что существенно в индийском искусстве и должно быть сохранено в будущем, а что — просто признак роста, который не жаль и утратить при наступлении новых времен. По-настоящему это задача для тех, кто обладает одно-

временно творческим прозрением, техническим мастерством и острым критическим глазом. Однако любой, в ком есть индийский дух и чувство, способен в общих чертах рассказать о том главном, что для него составляет привлекательность индийской живописи, скульптуры и архитектуры. Именно это я попытаюсь сделать, поскольку это и будет лучшей защитой и оправданием индийской культуры в ее эстетическом выражении.

Критика искусства есть дело мертвое и тщетное, если при этом игнорируются дух, цели и существенные мотивации, дающие начало данному типу художественного творчества, а суждение выносится лишь исходя из внешних деталей и формируется на основе совершенно иного духа, целей и мотивации. Усвоив существенные вещи, характерный дух и манеру, мы получаем возможность истолковывать форму и исполнение как бы из внутреннего центра и получаем возможность видеть со стороны, с других точек зрения, в свете сравнивающего ума. Сравнительная критика по-своему полезна, но ей должно предшествовать понимание сути, без которого она лишена подлинной ценности. Но хотя это относительно легко получается в более широкой и свободной литературной области, на мой взгляд, это труднее в отношении других сфер искусства, где духовные различия усугубляются ввиду отсутствия посредничества слова; необходимость перехода от духа непосредственно к линиям и формам требует особого напряжения, исключительной сосредоточенности на целях и подчеркнутого внимания к их исполнению. Интенсивность того, чем движимо произведение, выявляется с особой яркостью, но само напряжение и непосредственность допускают меньше вариаций толкования. Произведение задуманное и произведение, выполненное глубоко, проникают в душу или в восприимчивый ум, но площадь их касаний меньше — и меньше точек соприкосновения. Но какова бы ни была причина, процесс понимания здесь затруднен для непривыкшего ума.

Индийский ум в характерном для него равновесии почти с таким же, а в принципе и с таким же, трудом идет к духовному пониманию искусства Европы, как обычный европейский ум проникает в дух индийской живописи и скульптуры. Я читал о сопоставлении индийской женской статуи и греческой Афродиты, которое в предельной форме иллюстрирует эту трудность. Критик объясняет мне, что индийская статуя исполнена сильного духовного чувства, в ней сам дух богопочитания, вечного богопочитания; что верно — в ней есть даже намек

на озарение, выражение которого не столько зависит от внешней формы, сколько пробивается сквозь нее, в то время как греческая статуя способна пробудить лишь сублимированное плотское или чувственное удовольствие. Даже не проникнув в сердцевину значения греческой скульптуры, я все же вижу, что не в этом дело. Критик проникся подлинным духом индийского, но не греческого произведения, следовательно, его сравнительные оценки лишены смысла. Греческая статуя, без сомнения, подчеркивает телесный аспект, но вызывает через него к вдохновенному воображению, цель которого — выразить божественную силу красоты, а значит и дать нам нечто большее, чем чисто чувственное эстетическое наслаждение. Если скульптор достиг совершенства в своем творении, то оно достигло цели, следовательно, это шедевр. Индийский скульптор подчеркивает нечто внутри, нечто удаленное от наружного воображения, приближенное к душе, и подчиняет это физической форме. Если он хоть частично воплотил свой замысел или вложил в свое творение душу, но погрешил против совершенства исполнения, творение его менее значительно, пусть даже замысел нес в себе больше духовности; однако если скульптор достиг совершенства во всем, то его произведение тоже шедевр, и мы со спокойной совестью можем отдать ему предпочтение, если первое наше требование к искусству заключается в его высокой духовности и высокой интуитивности. Однако это отнюдь не должно мешать по достоинству оценивать обе скульптуры, каждую по-своему.

Но многое в европейском искусстве, пользующееся самым высоким признанием, не вызывает у меня духовной симпатии. Например, некоторые из известнейших вещей Тинторетто — не портреты, ибо они затрагивают душу, пусть даже только активную и характерную, но, скажем, «Адам и Ева» или «Святой Георгий, пронзающий дракона», или «Явление Христа венецианским сенаторам» вызывают у меня чувство недоумения и пустоты. Я вижу великолепие и силу красок и рисунка, я вижу силу воплощенного с помощью внешних средств воображения и живость и драматизм изображенного действия, но я тщетно ищу смысла, скрытого под поверхностью, чего-то равного великолепию формы, есть лишь отдельные намеки на это, но их недостаточно для меня. Когда я пытаюсь проанализировать причины своего безразличия, я сначала виню в нем некоторые концепции, противоречащие моим ожиданиям или моему взгляду на вещи. Этот мускулистый Адам, чувственная красота этой Евы не вызывают во мне ассоциаций с отцом

и матерью рода человеческого, дракон кажется мне просто раздраженной, зловещей тварью, которая вот-вот будет убита, но никак не творческим олицетворением чудовищного зла, Христос с его массивным торсом и добродушным философским ликом почти оскорбляет меня, во всяком случае, это не тот Христос, которого я знаю. Но все это в конечном счете вещи случайные, по-настоящему проблема в том, что я подхожу к этому искусству с заранее сформулированными требованиями определенного рода видения, воображения, эмоций и смысла, которые оно не может удовлетворить. И не будучи настолько самоуверен, чтобы предположить, что произведения, вызывающие восторг крупнейших критиков и художников, восторгов не заслуживают, я удерживаю себя от применения тех методов, с помощью которых мистер Арчер судит об индийском искусстве, и не говорю, что само исполнение прекрасно и блистательно, но это только поверхность, за которой ничего нет, никакого воображения. Я понимаю, что на самом деле картинам недостает воображения того типа, который требуется лично мне, но хоть мой приобретенный культурный ум и втолковывает это мне и даже может интеллектуально кое-что мне подсказать, мое естество бунтует, меня подавляет, а не возвышает этот триумф жизни, плоти, жизненной силы и движения — я не ничего не имею против самих этих вещей, против акцента на чувственном или даже плотском, элементы этого отнюдь не отсутствуют и в индийской традиции, но при условии, что за всем этим я найду хоть толику того глубокого, что мне нужно, — я ловлю себя на том, что отворачиваюсь от картины одного из величайших итальянских мастеров и ищу удовлетворения в произведении «варварского» индийского искусства, в картине или скульптуре, в каком-нибудь отрешенном, непроницаемом Будде, бронзовом Шиве или восемнадцатирукой Дурге, расправляющейся с асурами. Но причина моей неспособности понять — во мне, в том, что я ищу нечто, изначально не существовавшее в духе этого искусства, чего я и не должен был ожидать в его характерном творении. Воспитаю я себя в духе Ренессанса или в первичном эллинистическом духе, я бы мог кое-что добавить к моему внутреннему опыту и приобрести более широкий и универсальный эстетический вкус.

Я подчеркиваю это психологическое непонимание или недостаток понимания, потому что оно объясняет отношение естественного европейского ума к великим произведениям индийского искусства и позволяет дать ему верную оценку. Этот ум воспринимает только то, что

сродни европейскому, но и это естественно и справедливо оценивает как второстепенное, поскольку то же самое в западном искусстве делается с большей искренностью и совершенством, ибо возвращается родными соками. Этим объясняется удивительное предпочтение, отдаваемое критиками, более подготовленными, нежели мистер Арчер, гибридной гандхарской скульптуре⁸³ перед великими и искренними произведениями, оригинальными и истинными в своей цельности — гандхарской скульптуре, неудачному, можно сказать, бестолковому, сопряжению двух несовместимых мотивов, несовместимых хотя бы потому, что один мотив не сливается с другим, а они в этом случае не сливаются никак; или же ничем иным не объяснимые восторги в отношении второсортных и третьесортных произведений на фоне неприятия других, благородных и глубоких, но непривычных их вкусам. Или же европейский ум дает высокую оценку — вот только действительно ли основанную на полном и глубоком понимании? — вещам типа тех, что принадлежат индо-сарацинскому искусству⁸⁴, которое хоть и ни в чем не соответствует западным типам искусства, но таково, что его определенные аспекты могут оказаться в кругу эстетических концепций Запада. Этот ум настолько поражен Тадж-Махалом, что даже пытается поверить в авторство итальянского скульптора, неслыханного гения, который, конечно, чудом обратился в индуса в час своего единственного свершения — ведь известно, что Индия это страна чудес — и вероятно умер от усилия, ибо не оставил нам никакого другого объекта для восхищения. Этот ум, по меньшей мере, в лице мистера Арчера, восхищается яванским искусством из-за его человечности и даже делает отсюда вывод о его неиндийском происхождении. Этот ум за видоизменением манеры не видит его тождества по существу с искусством Индии, потому что слеп к духу и внутреннему смыслу индийского искусства, воспринимает его на уровне формы, которая только обозначает суть, в силу чего он это искусство не понимает и не любит. С таким же успехом можно сказать, что Гита, написанная на деванагари⁸⁵, есть нечто варварское, чудовищное или бессмысленное, однако, будучи переписана иным шрифтом, сразу перестает быть индийским произведением, поскольку стала человеческой и понятной.

Но вообще представьте такому уму любое древнее произведение искусства — индусское, буддистское или ведантистское, и он либо не воспримет его, либо отнесется с раздраженным непониманием. Он ищет смысл и не находит его, либо оттого, что не обладает соответст-

вующим опытом, а воображение трудно дается ему, в особенности воображение того, что на самом деле означает и отображает это искусство, либо оттого, что упорно высматривает привычное и родное, а не увидев, приходит к выводу, что здесь вообще нечего видеть и ценности все это не имеет никакой. Если и есть здесь нечто, доступное в принципе его пониманию, он и это не понимает, так как оно выражается через индийские формы и на индийский лад. Он рассматривает метод и форму, находит их непривычными, противоречащими его собственным канонам, и в отвращении, презрении и негодовании аттестует произведение как варварское, чудовищное, уродливое или пустое, после чего возмущенно уходит прочь. Или же, покоренный ощущением не поддающейся анализу красоты величия или мощи, говорит о варварском великолепии. Хотите поучительный пример такого отсутствия понимания? Мистер Арчер смотрит на медитирующего Будду с его возвышенным, бездонным, беспредельным духовным покоем, который сразу же воспринимается культурным восточным умом, вызывая в нем глубочайший отклик, и огульно отрицает все — видит только опущенные веки, неподвижность позы и невыразительное лицо, под чем, полагаю, он имеет в виду покой и бесстрастие выражения.*

Он ищет утешения в благородной эллинской выразительности гандхарского Будды, в ныне живущем Рабиндранате Тагоре, который духовней всех Будд от Пешавара до Камакуры — думаю, сам великий поэт первым опротестовал бы неуместное сопоставление. Мы сталкиваемся здесь с тотальным непониманием, с замазанным окном, с запертой дверью ума и здесь же объяснение, почему естественный западный менталитет требует от индийского искусства не того, что способен ему дать характерный для него дух и мотивация, выставляя свои же требования, и не готов понимать духовный опыт иного рода и иную точку творческого зрения, силу воображения и метод самовыражения.

Уяснив себе это, мы можем обратиться к различию духа и метода художественного творчества, которое вызывает взаимонепонимание,

* В примечании мистер Арчер упоминает и с полным основанием отвергает абсурдную апологию этих Будд, а именно, что величие и духовность не в статуях, а в религиозности художника! Если художник не в состоянии вложить в произведение то, что чувствует — а выражает произведение отнюдь не религиозность, — то его творческое усилие не стоит и ломаного гроша. Однако если художник выразил то, что чувствовал, способность чувствовать необходима и тому, кто на произведение смотрит.

поскольку это подведет нас к позитивной стороне дела. Все великое искусство начинается с интуиции, а никак не с интеллектуальной идеи или блистательного полета воображения — они всего лишь умственные переводы — с прямого интуитивного прозрения истины жизни или бытия, значимой формы этой истины или ее развития в человеческом уме. Здесь нет различия между великим европейским и великим индийским искусством. С чего же тогда начинается это колоссальное расхождение? Оно во всем остальном: в предмете и поле интуитивного видения, в методе воплощения увиденного или подсказанного, в роли, отводимой при воплощении внешней форме и технике, и даже в том центре внутри нас, к которому обращено произведение искусства. Интуиция европейского художника питается подсказкой внешних обликов жизни и Природы; если же интуиция действует на основе внутренней душевной мотивации, то художник сразу же связывает ее с наружной опорой. Он низводит интуицию до уровня обычного ума, понуждает интеллектуальную идею и воображение логически облечь ее в умственные одежды, которые станут ее формой, внятной разуму, эмоциям, эстетическому чувству. Затем художник поручает глазу и руке воплотить ее в образы, началом которых становится «имитация» жизни и Природы — в руках заурядных она же становится их концом, — и подыскивает образам истолкование, реально обращающее их в нечто не внешнее по отношению к нашему бытию или к бытию универсальному, что по-настоящему художник изначально видел. Рассматривая произведение, мы должны в итоге вернуться именно к этому — через цвет и линию, через композицию и все прочее, что составило часть внешнего выражения, вернуться к умственной подсказке и уже через нее — к душе всего. Искусство обращено не напрямую к глазу глубиннейшей сущности, а к внешней душе — сильным пробуждением чувственного, жизненного, эмоционального, интеллектуального, что же касается духовного, то мы извлекаем его столько — много или мало — сколько можем вобрать и сколько может быть выражено через внешнего человека. Жизнь, действие, страсть, эмоция, идея, Природа, увиденные ради них самих и ради извлечения из них эстетического удовольствия, — вот что составляет предмет и поле творческой интуиции этого рода. Нечто большее, существование чего за предметами известно индийскому уму, только выглядывает — если выглядывает вообще — из-за множества завес. Непосредственное и завесами не скрытое присутствие Бесконечного и его божественных проявлений

не призывается и не считается необходимым для постижения большего величия и совершенства.

Древнее искусство Индии в пору наивысшего своего величия — а наивысшее определяет характер прочего и оставляет иногда на нем свой отпечаток и влияние — строилось на теории другого рода. Высшей целью искусства было раскрытие Сущности, Бесконечного, Божественного взгляду души человеческой; Сущности через ее проявления, Бесконечного — через его живые конечные символы, Божественного — через его силы. Или раскрытие Божеств, которые должны были быть ясно истолкованы или каким-то образом приближены к душе, чтобы она могла их понять или поклоняться им, или по меньшей мере сделать предметом духовного или религиозного эстетического чувства. Когда иератическое искусство нисходит с этих высот в промежуточные миры за пределы нашего мира, к божествам низшего порядка или гениям, оно и в них вкладывает нечто от той горней силы. Спускаясь еще ниже, в материальный мир, в жизнь человека и объектов внешней Природы, оно не совсем оставляет свои горние прозрения, печать иератичности, духовное видение, так что в большинстве его великих произведений — если только художник не позволяет себе передохнуть, пошутить или весело поиграть с очевидным — всегда есть некий сверхсмысл, нечто такое, в чем зримое отображение жизни плавает, будто в нематериальной атмосфере. Жизнь отражена в душе или несет на себе отблеск бесконечного, отблеск иных пределов. Конечно, нельзя сказать, будто все индийское искусство реализует свой идеал, конечно, есть много такого, что не в силах дотянуться до него, что принижено, малоэффективно или даже порочно, но тон искусству задают его лучшие образцы, все самое характерное и мастерски исполненное, и именно по этому искусству следует оценивать. По сути, индийское искусство в своей духовной цели и принципе тождественно всей индийской культуре.

Соответственно, видение в душе становится характерным методом индийского художника и прямо предписывается ему канонам. Прежде всего, он в своем духовном существе должен увидеть истину того, что намерен выразить, и создать его форму в своем интуитивном уме; ему незачем сначала искать себе модель во внешней жизни и Природе — не они его авторитет, правила, учитель, источник импульсов. Зачем это ему, когда он должен выразить находящееся в самой глубине души? Он получает творческий импульс не от интеллектуальной идеи,

умственного образа или эмоционального воздействия извне, ему для этой цели служат идея, образ или эмоция духа, а умственные эквиваленты играют подчиненную роль, требуются только для помощи в воплощении, только частично воздействуют на цвет и форму. Материальная форма, цвет, линия, композиция — физические средства выражения, которыми пользуется художник, но, используя их, он не скован подражанием Природе, он больше озабочен их соответствием своему видению, и если видение возможно выразить только через модификацию — или лучше выразить через модификацию, то художник свободен поступать, как ему угодно, поскольку верность истине видения, единство видения и выражения составляют его единственную заботу. Линия, цвет и все прочее стоят для него не на первом, а на последнем месте, так как призваны нести в себе то, что уже обрело духовную форму в его уме. Например, чтобы изобразить человеческое лицо или позу Будды, ему не нужно восстанавливать какое-то переживание или случай из своей жизни, ему нужно через фигуру Будды раскрыть покой нирваны, поэтому все детали и аксессуары подчиняются этой цели. Даже когда художнику нужно отобразить человеческую страсть или переживание, он обычно не ограничивается только ими, а изображает нечто еще в душе — результат события или его первопричину, или силу, вызвавшую событие к жизни — и это нечто должно стать частью его творения, а чаще всего — главным его смыслом. Через глаз, который смотрит на его творение, художник обращается не только к внешней душе, но и к душе глубинной — к *антаратману*. Можно сказать, что помимо обычного развития эстетического инстинкта, необходимого для восприятия искусства, требуется еще и духовное прозрение или культура, чтобы изнутри понять полный смысл индийского художественного творчества — без этого мы остаемся на его поверхностном уровне или, в лучшем случае, способны лишь проникнуть в то, что непосредственно за ним. Это искусство интуитивное и духовное, поэтому и воспринято должно быть на интуитивном и духовном уровне. В этом особенность индийского искусства, и игнорировать ее значит либо впасть в полное непонимание, либо дать великое множество неверных толкований. Индийская архитектура, живопись, скульптура не только едины в источнике вдохновения с центральными концепциями индийской философии, религии, йоги, культуры, но и являются наиболее ярким средством их выражения. В литературе многое может быть понято и без глубокого проникновения в эти

концепции, но что касается искусства, индусского или буддистского, то это относится лишь к весьма ограниченному числу произведений. Искусство всегда было преимущественно иератическим эстетическим отображением духовного, созерцательного и религиозного опыта Индии.

АРХИТЕКТУРА, скульптура и живопись — три великих вида искусства, которые обращаются к духу через глаза, — являются как раз теми видами творчества, в которых чувственно воспринимаемое и незримое соединяются, влияя друг на друга с величайшей отчетливостью и вместе с тем находясь в сильнейшей зависимости одно от другого. Форма с ее довлеющими массами, пропорциями, линиями, оттенками может оправдать все это лишь в качестве средств, помогающих выразить незримое; дух нуждается во всемерной помощи материального тела, дабы истолковать самого себя самому себе посредством глаз, но при этом требует, чтобы материальная форма как можно меньше затмевала его великий смысл. Искусство Востока и искусство Запада — каждое своими характерными методами, ибо всегда бывают исключения — решают эту проблему совершенно различным образом. Внимание западного ума задерживает и привлекает форма, завораживает его так, что он не в силах от нее оторваться, он любит ее за красоту, наслаждается исходящими от нее эмоциональными, интеллектуальными, эстетическими импульсами, выраженными через нагляднейшие символы, заключает душу в тело; пожалуй, можно сказать, что для западного ума форма и творит дух, дух зависит от формы и самим своим существованием, и сутью, которую желал бы выразить. Индийское отношение к вопросу диаметрально противоположно. Для индийского ума форма существует исключительно как творение духа и от духа получает весь свой смысл и значение. Каждая линия, композиция массы, цвет, силуэт, поза, каждый физический символ — сколько бы их ни было, как бы ни было перегружено ими произведение — с начала и до конца суть намека, очень часто символ, предназначенный прежде всего для поддержания духовной эмоции, идеи, образа, которые, в свою очередь, ведут к еще менее определенной, но более внятной для восприятия, реальности духа, той реальности, что вызвала эти движения в эстетическом уме и обрела через него значимые очертания.

Этот подход, характерный для рефлектирующего и созидającego индийского ума, требует, чтобы при восприятии его творений мы

немедленно переместились во внутренний дух реальности, отражаемой в нем, увидев произведение с его позиции, а не извне. Мне вообще кажется неправильным начинать рассмотрение произведения индийского искусства с физических деталей и с их синтеза. Похоже, будто ортодоксальный стиль западной критики предполагает сосредоточенное изучение техники, формы, того, что наглядно передает эта форма, а уже потом — суждение о прекрасной или впечатляющей эмоции и идее. Лишь отдельные, более глубокие и остро восприимчивые души идут дальше и заглядывают в настоящие глубины. Но обычные методы западной критики в применении к индийскому искусству представляют его пустым или малозначительным. Правильный подход к нему заключается в том, чтобы сразу воспринять произведение целиком, на уровне интуиции или озарения, или же использовать медитативный прием, который в Индии называется *дхьяна*, и таким образом подойти к духовному смыслу и атмосфере, по возможности отождествив себя с произведением, — только после этого в полную силу раскроется перед нами вспомогательное значение и ценность деталей. Ибо здесь дух несет форму, в то время как в западном искусстве, как правило, форма несет духовную нагрузку, какой бы она ни была. Приходит на память поразительное изречение Эпиктета⁸⁶, описание человека как душонки, которая тащит труп: *psucharion ei bastazon nekron*. Более заурядный западный взгляд — это представление о живой материи, несущей при жизни капелюшку души. Индийский же ум и индийская культура видят огромную, беспредельную душу и дух, *махан атма*, который в океане своего присутствия несет нам свою живую форму, малую в сравнении с его безбрежностью, но по мощи, заключенной в этом символе, достаточную для самовыражения одного из его аспектов. Поэтому так важно воспринимать индийское искусство не просто физическим глазом, подкрепленным разумом и эстетическим воображением, но еще и сделать процесс физического видения переходом к открытию внутреннего духовного глаза и к слиянию с увиденным в душе. Великое произведение восточного искусства не сразу раскрывает свои секреты тому, кто подходит к нему с чисто эстетическим любопытством или с готовностью вынести объективное критическое суждение, или того хуже — с интересом образованного туриста, путешествующего в поисках необычного и экзотического; это искусство требует одиночества, пребывания наедине с собственной душой в минуты, когда человек способен на долгую и глубокую медитацию и как

можно меньше отягощен условностями материальной жизни. Вот почему японцы, которые остро чувствуют такие вещи, — чувство, по-видимому полностью утраченное современной Европой с ее многолюдными художественными галереями, где стены плотно увешаны картинами; впрочем, возможно, европейское искусство именно в таких условиях и должно восприниматься, и я не прав — японцы размещают свои храмы и своих Будд в отдаленных горных районах или в укромных и прелестных уголках, избегая общения с великим искусством в толчее повседневной жизни, предпочитая встречаться с ним так, чтобы смысл западал в душу в ее тихие минуты, когда душу не тербит жизнь. В этом — указание на высшую ценность смысла восточного искусства и правильного способа его восприятия.

Индийская архитектура в особенности требует такого изучения изнутри и такого духовного самоотождествления с ее глубочайшим смыслом — без этого она не раскроется перед нами. Строения древней Индии секулярного назначения, ее дворцы, здания для собраний, административные сооружения не выдержали натиска времен, сохранились, главным образом, великие скальные и пещерные храмы, некоторые сакральные сооружения — в древних равнинных городах, а в остальном мы имеем святилища более позднего периода, воздвигнутые либо в священных городах и местах паломничества, таких, как Шрирангам и Рамешварам, или в бывших столицах, таких, как Мадур, когда эти сооружения были центрами жизни⁸⁷. Таким образом, до наших дней сохранилась наиболее иератическая часть иератического искусства. Эти священные здания есть знаки, архитектурное самовыражение древней духовной и религиозной культуры. Отбросьте духовные обертоны, религиозное значение, смысл символов и указаний, посмотрите на эту архитектуру с чисто рациональной и секулярной эстетической точки зрения — и можно не рассчитывать на сколько-нибудь достоверную и осмысленную ее оценку. Следует также помнить, что религиозный дух здесь совершенно отличается от религиозного чувства в Европе; даже средневековое христианство, особенно в том виде, как оно воспринимается современным европейским сознанием, прошедшим через два кризиса — Ренессанс и нынешний секуляризм, не много чем поможет, вопреки своему восточному происхождению и близости к Востоку. Пытаться внести в художественную оценку индийского храма западные воспоминания или сравнения с греческим Парфеноном, с итальянскими церквями, с Дуомо или с Кампаниллой, или даже с ве-

ликими готическими соборами средневековой Франции, хотя и есть в них нечто близкое индийскому менталитету, значит вводить откровенно чуждый и разрушительный элемент или стандарт сознания. Но сознательно или неосознанно, в большей или в меньшей степени именно это делает каждый европеец — и получается пагубная мешанина, ибо творение визионера, увидевшего безмерное, подвергается проверке глазом, который приучен к строгим мерам.

Сакральная архитектура Индии — любого периода, стиля и назначения — уходит корнями в нечто древнее, вневременное, почти полностью утраченное за пределами Индии, в нечто, принадлежащее прошлому, но уходящее и в будущее, хоть с этим и трудно примириться рационалистическому уму, в нечто такое, что вернется к нам и уже возвращается, нечто, принадлежащее будущему. Индийский храм, во имя какого бы из богов он ни был воздвигнут, по своей глубинной сути есть алтарь божественной Сущности, дом Космического Духа, обращение и устремление к Бесконечному. Таким образом и в свете этой концепции должен пониматься храм, и все остальное тоже должно пониматься в этом же свете — только в этом случае понимание может быть истинным. Сколь бы остер и восприимчив ни был глаз художника, сколь бы подготовлен и восприимчив ни был эстетический ум, он не сможет прийти к этому пониманию, пока привязан к эллинизированной концепции рациональной красоты или замыкает себя в материалистических или интеллектуальных интерпретациях, будучи не в силах раскрыться для великих вещей, которые сродни касанию космического сознания, озарению от великой духовной Души, намекам, исходящим от Бесконечного. Эти вещи — духовная Сущность, Космический Дух, Бесконечное — не рациональны, это сверхрациональные вечные присутствия, но это для интеллекта просто слова, а зримо, осязаемо близки они только интуиции, озарению в глубинах нашего «я». Искусство, которое именно их рассматривает как первичную концепцию, нам может дать только то, что должно дать, — их касание, их близость, их самораскрытие через интуитивный отклик и озарение в нас, в наших собственных душах. Вот что следует найти, а не требовать удовлетворения совершенно иных исканий, совершенно иного поворота воображения и более ограниченного поверхностного смысла.

Это первая истина индийской архитектуры и ее смысл, которые необходимо подчеркнуть, а отсюда непосредственно вытекает и ответ

на весьма распространенные недоумения и возражения. Всякое искусство покоится на некоем единстве, и все его детали, строгие и лаконичные или обильные и подробные, должны соответствовать этому единству и помогать выявлению его смысла — в противном случае, это не искусство. Нам же наш западный критик заявляет с уверенностью, которая была бы ошеломляющей, если бы не понятна была ее естественность, что в индийской архитектуре нет единства, а ведь это равносильно заявлению, что здесь вообще нет великого искусства, есть же только мастерство в нагромождении не связанных между собой деталей. Нам говорят, казалось бы, вполне доброжелательные судьи, что перегруженность орнаментом и деталями, сколь бы прекрасны и великолепны они ни были сами по себе, разрушает единство, что это стремление заполнить каждую шелку, не оставить пустого местечка есть отсутствие равновесия, из-за которого не на чем глазу отдохнуть. Мистер Арчер, как всегда, доводит негативную критику до самой верхней визгливой ноты: его увесистые сентенции есть непрестанное развитие этой единственной темы. Он не спорит — великие храмы Южной Индии есть чудо массивного строительства. Ему, похоже, вообще не по душе массивность в архитектуре или эффект, производимый скульптурной массой, вне зависимости от их уместности и надобности, хотя в литературе он допускает это. Но что есть, то есть, и даже наличествует в этом своего рода титаническая мощь, которая производит впечатление, но нет здесь и следа единства, ясности и благородства. Это утверждение мне представляется достаточно противоречивым, а потому я не понимаю, как может чудо строительства — легкое или массивное — обойтись без единства, какового, выходит, здесь и следа нет; как может впечатлять массивность без всякого величия или благородства, пусть даже благородства титанического, а не олимпийского. Он утверждает, что все здесь помпезно, все перегружено, а главное все кишит скрюченными получеловеческими фигурами, а это бессмысленно, как все в такой архитектуре. Позволительно спросить — откуда он знает, что это бессмысленно, если сам практически признает, что и не пытался понять, в чем тут смысл, а просто пришел к такому умозаключению исходя из самодовольной удовлетворенности своим невежеством, в котором сознался, и неспособности разобраться в значении рассматриваемого им? Все вместе он характеризует как нечто чудовищное, нечто такое, что могли воздвигнуть только ракшасы, демоны, злые великаны, как страдающее гигантоманией варварство. Сооружения Северной

Индии вызывают у него чуть меньшее отвращение, но разница в общем-то невелика. Все та же помпезность, отсутствие легкости и изящества, еще большая перегруженность резными орнаментами — тоже варварство. Одна только магометанская архитектура, именуемая им индо-сарацинской, избегает осуждения, которое иначе было бы универсальным.

Все же несколько странно, при всей естественности первичной слепоты, что даже непримиримые противники Индии, поскольку и они не могут не знать, что не бывает искусства, эффективной конструкции без единства, не остановились и не спросили себя, а нет ли тут, в конце концов, некоего принципа единства, не замеченного ими, так как они подошли с чуждыми концепциями и смотрели на вещи не с той стороны; прежде чем выносить свой безапелляционный приговор, не следовало ли им набраться терпения и повременить с выводами, еще раз посмотреть на вещи в более отрешенном и восприимчивом расположении духа, проверить, не обнаружится ли в них некое скрытое единство. Но прямого ответа заслуживает более доброжелательный и менее яростный критик. Можно охотно согласиться с тем, что неспособность сразу распознать единство архитектуры такого рода совершенно естественна для европейского глаза, поскольку единство, требуемое западными представлениями, единство на греческий лад, достигаемое подавлением многого и скупым использованием деталей, или даже готическое единство, достигаемое концентрацией всего в едином духовном устремлении, здесь не существует. А то великое единство, которое здесь на самом деле есть, не распознать, если глаз от начала до конца сосредоточен на форме, деталях и орнаменте, ибо, поглощенный ими, он не сумеет двинуться дальше, к единству, которое не столько выражается тотальностью деталей само по себе, сколько заполняется разными формами своего выражения, чья множественность смягчает его однородность. Изначальное единство — не скомбинированная, синтезированная или выстроенная гармония — есть то, в чем берет начало искусство и к чему произведение искусства по завершении возвращается или, скорее, живет в этом единстве как в своей душе и естественной атмосфере. Сакральная архитектура Индии постоянно выражает величайшее единство Сущности, космической и бесконечной в бесчисленности земных проявлений, в множественности черт самовыражения, *лакшаны* (чью тотальность указанное единство превосходит и не зависит от нее, поскольку само по себе оно не поддается

определению), и все это изначально имеющееся единство концепции, массивность и огромность использованного материала, обилие значимой орнаменталистики и деталей, через которые снова происходит возврат к единству, понятны только в качестве обстоятельств, необходимых для написания этой поэмы, этого эпоса или лирического стихотворения, ибо есть и малая архитектура, лирика Бесконечного. Западный человек, исключая лишь тех, кто к такому видению возвращается, ибо и в Европе некогда существовал подобный культ, может испытать трудности, стараясь понять истину и смысл искусства, которое стремится представить бытие в целом, а не в частностях, но я бы пригласил тех индийцев, кто смущен западной критикой, отчасти или временно покоренных западным видением мира, посмотреть на нашу архитектуру в свете этой концепции и проверить, не потеряют ли смысл критические замечания, кроме отдельных и мелких, как только до них дойдет подлинная суть и они ощутят неотразимую силу эмоционального воздействия лучших творений индийского зодчества.

Чтобы оценить эту духовно-эстетическую суть индийской архитектуры, лучше всего начать с ее произведения, восприятие которого не осложняется его окружением, зачастую больше не гармонирующим со зданием, с сооружения, находящегося за пределами даже и тех городов, что и поныне сохраняют зависимость от сакральных мотивов, — где-нибудь на фоне свободной Природы. Передо мной две гравюры сооружений, которые отвечают этому описанию: храма в Калахасте и храма в Синхачаламе, двух сооружений, совершенно разных по стилю, но единых по сути и универсальной мотивации. Здесь нет нужды выделять храм из окружения, напротив, следует рассматривать его в единстве с небом и равнинным ландшафтом или с небом и горами, чувствуя общее для здания и окружения, реальность Природы и реальность, выраженную в произведении искусства. Единение, к которому стремится Природа в своем бессознательном самосотворении и в котором она живет, единение, которого достигает душа человека в сознательном духовном созидании (здесь труд духовного созидания воплощен в камне), в котором потом пребывает он сам и его произведение, — являют собой одно и то же состояние и один и тот же мотив души. С данной точки зрения, это творение рук человеческих кажется восставшим и отделившимся от сил естественного мира, но оно есть и выражение единого для человека и мира бесконечного духа — неосознанной тяги вверх и на ее фоне особенно заметного сознательного

усилия и успеха в обретении. Одно из этих сооружений отважно взбирается вверх, могуче замирает на склоне в едином порыве трудного, но неудержимого восхождения, незыблемое в этой взятой с боем высоте; другое в изяществе и эмоциональности округлой массивности возносится ввысь над мощью своего основания, касаясь небес закругленной вершиной и венчающим ее символом. Оба сооружения уменьшаются от основания к вершине, непрестанно, мягко, но отчетливо — на каждой стадии повторяется одна и та же форма, та же настойчивая множественность, та же тесная заполненность, то же обилие резных деталей, но одно до конца удерживается множественностью усилий, а другое завершается одним-единственным символом. Чтобы раскрыть смысл, нам надо сначала ощутить единство бесконечности, в котором живут эта природа и это искусство, потом увидеть переполненность деталями как знак бесконечной множественности в единстве, увидеть в последовательном уменьшении здания от фундамента к верхней точке все более и более тонкий возврат от основы на земле к первоначальному единству и уловить символическое завершение движения на вершине. Не отсутствие единства раскрывается перед нами, но безмерное единство. Перенесите это истолкование на условия нашего собственного духовного самосуществования и космического бытия — и мы поймем, что те великие зодчие увидели в себе и перенесли в камень. Как только мы приходим к пониманию этого тождества в духовном опыте, все возражения отпадают сами по себе, обнаруживая свою суть — злость бессильного непонимания, недостаточной проницательности и полного неумения видеть. Оценивать детали индийской архитектуры легко, когда оценено целое, но без оценки целого это попросту невозможно.

Как бы отличны ни были дравидийские сооружения по конструкции и стилю, к ним применим тот же метод интерпретации — речь не только о могучих храмах вселенской славы, но и о безвестных придорожных молельнях в маленьких городишках, которые являются упрощенным исполнением той же самой темы. Архитектурный язык севера отличается от южного, здесь иной основополагающий стиль, но и к нему надо подходить с тем же духовным, медитативным, интуитивным методом, и мы получим тот же результат — эстетическую интерпретацию все того же духовного опыта, единого во всей своей сложности и множественности, который составляет основу бесконечных вариаций индийской духовности и религиозного чувства, осознанного

союза человеческой души с Божественным. И оно же объединяет все творения этого иератического искусства. Различные стили и мотивы — это различные пути приближения к единству и его выражения. Возражение, что якобы избыточность деталей и орнамента скрывает единство, мешает его восприятию и разбивает его, возникает только потому, что глаз по ошибке сначала останавливается на детали, не соотнеся ее с этим изначальным духовным единством, которое прежде всего должно быть зафиксировано в духовном видении и союзе, а все прочее должно быть увидено потом, в общем видении и переживании. Когда мы смотрим на множественность мира, то обнаруживаем в нем только плюралистическую наполненность; к единству же мы приходим через редукцию, через исключение части увиденного, через тщательный отбор немногих указаний — или же нам приходится удовлетворяться единством тех или иных отдельных идей, переживаний, образов; познав же Сущность в ее бесконечном единстве и потом обращаясь к множественности мира, мы обнаруживаем, что единство способно объять любое множество вариаций, сколько бы мы их ни пожелали сотворить, и остаться собой при бесконечном самоумножении творений, его составляющих. Богатство орнаментов и деталей в индийских храмах представляет бесконечное разнообразие и повторяемость миров — не только нашего мира, но и всех планов, — говоря о бесконечном многообразии в бесконечности единства. От нашего собственного опыта и полноты видения зависит, сколько мы оставим за пределами, а сколько сумеем объять, много выразим или мало, или постараемся на дравидийский лад произвести впечатление неисчерпаемости форм. Объемы единства и его основание достаточны для любой надстройки или множественности содержания.

Осуждать эту избыточность как варварство значит судить ее исходя из чуждого критерия. Где, в конце концов, должны мы провести линию? Строгому классическому вкусу по той же причине творчество Шекспира некогда представлялось великим, но варварским; можно припомнить галльское описание: пьяный варварский гений, чьи произведения лишены художественного единства, испорчены тропическим буйством персонажей и событий; Шекспира корили за необузданность воображения, лишнего симметричности, пропорциональности и прочих характеристик ясности, легкости, изящества, столь дорогих сердцу классициста. Классицист мог бы говорить о произведениях Шекспира языком мистера Арчера, называя их трудами титани-

ческого гения, массой мощи, где, однако и следа нет единства, ясности, классического благородства, скорей в них обнаруживается полное отсутствие ясного изящества, легкости и сдержанности, это — изобилие дикой орнаментальности, бунт воображения без меры и порядка, напряженные фигуры, скрюченные позы и нелепые жесты — где же достоинство, грация, исполненная разумной естественности красота классического движения и позы? Но даже ум, вскормленный строжайшей латынью, сейчас превозмог былое неприятие «великолепного варварства» Шекспира и понял, что получил более полное, не столь ограниченное и скудное, как прежде, видение жизни, более великое интуитивное единство, чем формализованные единства классической эстетики. Однако индийское видение мира и бытия шире и полнее шекспировского, поскольку охватывает не только жизнь, но все сущее, не только мир людей, но все миры и всю Природу и космос. Исключая отдельные личности, европейский ум еще не подошел к непосредственному и настоящему выявлению единства бесконечной Сущности или космического сознания, населенного бесконечным многообразием, еще не испытал потребности выразить это единство, он не может принять или понять его выражение в восточном искусстве, речи и стиле, противится этому так же, как классический ум некогда противился Шекспиру. Возможно, недалек тот день, когда Европа увидит, поймет и даже сама попытается выразить те же вещи на другом языке.

Сюда же надо отнести и неудовольствие обилием деталей, мешающих равновесию, не оставляющих простора для глаза; оно произошло из того же корня, продиктовано другим опытом и не имеет смысла при оценке опыта индийского. Ибо единство, на котором все зиждется, несет в себе беспредельное пространство и равновесие духовной реализации, поэтому нет нужды здесь в иных незаполненных пространствах или условиях для равновесия менее значительного и поверхностного. Здесь глаз всего лишь путь для доступа к душе, к которой все и обращено, а если душа, живущая в этой реализации или находящаяся под воздействием этого эстетического впечатления, нуждается в некоторой передышке, то не от обилия жизни и форм ей надо отдохнуть, а от громадности бесконечности и безмолвного покоя, и это она может получить как раз в обратном — в щедрости форм и деталей жизни. Что же касается возражений по поводу массивности и титанизма конструкций дравидийской архитектуры, то едва ли можно иными средствами добиться желаемого ею духовного эффекта: бесконечное, космическое,

увиденное в его цельности, в огромности его проявления, титанично, мощно по материалу и силе. Оно означает и другие, и совершенно разные вещи, но ничто не отсутствует в индийских сооружениях. Вопреки суждению мистера Арчера, великие северные храмы обнаруживают удивительное изящество в силе, светоносную легкость, скрадывающую их мощь и массивность, изысканность и красоту в орнаментальном изобилии. Разумеется, это не греческая легкость, ясность и обнаженность благородства, нет здесь и исключительности, скорее, — тонкое соединение противоположностей, вполне отвечающее религиозному, философскому и эстетическому духу Индии. Все это присутствует и во многих дравидийских строениях, хотя в определенных стилях юга это смело отбрасывается или проявляется лишь в малых формах — хотя мистера Арчера и это все равно радует, как оазисы в невнятной для него пустыне мощи и величия, — но отказ от легкости, в любом случае, диктовался стремлением дать полное выражение эффекту грандиозности и величия.

Нет надобности сосредоточиваться на укорах менее серьезного характера, таких, как неприятие индийской формы арки или купола по той только причине, что они отличаются от других арок и куполов. Это просто проявление нетерпимости, отказ признать красоту непривычного. Предпочтение своего — вещь закономерная, мы предпочитаем то, к чему привыкли наш ум и натура, но осуждать другое искусство и творчество, которые тоже предпочитают на собственный лад выражать красоту и величие, есть узость мышления и ей предстоит исчезнуть с развитием более свободной культуры. Но есть одно замечание по поводу дравидийской храмовой архитектуры, которое заслуживает внимания, поскольку сделано не мистером Арчером и критиками его склада. Эти мощные сооружения произвели чудовищное впечатление ужаса и тоски даже на человека столь доброжелательно настроенного, как профессор Геддес. Для индийца это поразительно, ибо как раз ужас и тоска — чувства, которых не вызывают индийская религия, искусство и литература. Эти чувства изредка возбуждает религия, но только ради того, чтобы немедленно их успокоить: когда же они все-таки возникают, то их всегда сопровождает ощущение некоего благожелательного и спасительного присутствия, вечного величия, покоя или любви, или скрытого Блаженства; даже сама богиня разрушения является и сострадательной, любящей Матерью, суровый Махешвара, Рудра, есть и Шива благодатный, Ашутоса, прибежище людей. Индийская

мысль и религия взирают спокойно, без страха и отвращения, но с пониманием, воспитанным многовековыми стараниями во всем искать тождественность и единство, на все, с чем приходится встретиться в ошеломляющем спектакле космоса. Даже аскетизм, отказ от мира, который рождается не из ужаса и тоски, но из ощущения тщеты и усталости или из тяги к тому, что возвышеннее, подлиннее, счастливее жизни, быстро переходит от хотя бы частичных проявлений тоскливого пессимизма к восторгу вечного покоя и блаженства. Секулярная индийская поэзия и драматургия полны жизни и радости — больше трагедий, ужаса, скорби и тоски найдется чуть ли не на любой странице европейского произведения, чем во всем корпусе индийской литературы. Мне не кажется, что индийское искусство так уж отличается в этом отношении от религии и литературы. Западное сознание вкладывает собственные привычные реакции в вещи, которые по своей изначальной концепции не оставляют места ничему подобному. Примечательно — в качестве курьеза — ложное истолкование танца Шивы как танца Смерти и Разрушения, хотя каждый, посмотрев на Натараджа, может, напротив, увидеть на его лице выражение упоения космическим танцем и глубокой неподвижностью вечного и бесконечного блаженства за ним. Так же и фигура Кали, столь ужасная для европейского глаза, есть, как мы знаем, изображение Матери вселенной, принявшей свирепый облик разрушительницы, дабы уничтожить асуров, силы зла в человеке и в мире. Есть и другие нюансы этого чувства в западном сознании, возникающие, видимо, от неприятия всего слишком высокого по человеческим меркам; кое в чем мы видим слабые пережитки греческой ограниченности, страха, уныния и отвращения, с которыми эллинский ум, очарованный сиянием солнца и цветением земли, воспринимал идею потустороннего, безграничного, неведомого — но этой реакции нет места в индийском менталитете. Что же до странности или ужасности определенных нечеловеческих фигур или концепции демонов-ракшасов, то надо помнить, что индийский эстетический ум имеет дело не только с землей, но и с психическими планами, на которых такие вещи существуют, он движется среди них без страха, ибо повсюду несет на себе отпечаток огромной уверенности в мощи и присутствии Сущности или Божественного.

Я остановился на индусской и, в особенности, на дравидийской архитектуре, потому что последняя подвергается самым свирепым нападкам как бескомпромиссно чуждая европейскому вкусу. Но следует

кое-что сказать и об индо-мусульманской архитектуре. Я не намерен защищать никакие притязания на чисто индийское происхождение ее особенностей. Мне кажется, что индийский ум взял многое от арабского и персидского воображения, а на некоторых мечетях и гробницах я вижу отпечаток полнокровного и смелого афганского и могольского темперамента, но совершенно ясно, что в целом это типично индийские творения с особым индийским колоритом. Богатство декоративного мастерства и образности было поставлено на службу иному стилю, но оно остается тем же, что мы можем видеть в индуских храмах северной Индии; в основе мы подчас видим, сколько это ни приглушай, что-то от былой эпической массивности и мощи, но гораздо чаще — лирическую изысканность, которая стала намечаться в индийской скульптуре перед появлением магометан — это можно проследить по школам северо-востока и Явы, — а иной раз и сопряжение двух мотивов. Приглушенность и модификации успокаивают средний европейский ум и обеспечивают признание этому стилю. Но что именно так восхищает европейца? Мистер Арчер сообщает нам, что это в первую очередь рациональная красота, утонченность и изящество — нормальные, ясные и освежающие после чудовищного беснования индуских йогических галлюцинаций и кошмаров. Описание, которое годилось бы для греческого искусства, мне кажется гротескно неуместным здесь. Непосредственно за тем, он хватается за совершенно другую и несовместимую с предшествующей мыслью фразу о сказочной стране изысканной архитектуры. Рационализованная сказочная страна — это чудо, которое возможно и будет потом открыто каким-то странным переплетением умов девятнадцатого и двадцатого столетий, но пока что я сомневаюсь, чтобы такое существовало на земле или на небе. Не рациональная, но магическая красота, удовлетворяющая и завораживающая глубинную и вполне надрациональную душу в нас, — вот в чем невыразимое очарование этих творений. Но все же, чем именно затрагивает нашего критика магическое? Он отвечает журналистской скороговоркой. Изысканные кружева из мрамора, прекрасные купола и минареты, величественные залы с надгробиями, великолепные лоджии и аркады, блистательные карнизы и веранды, надвратные арки и т. д. Что — и все? Очарование внешней материальной роскоши и великолепия? Да, мистер Арчер снова нам объясняет, что здесь нам достаточно визуальной, приятной чувствам красоты без всяких моральных обертонов. И это помогает ему вынести убийственный приговор,

без чего не может он быть счастлив, рассуждая об Индии: эта мусульманская архитектура свидетельствует не только о разнузданной роскоши, но также и о женственности и декадансе! Но в таком случае, как бы она ни была красива, ее необходимо целиком отнести к разряду второстепенных художественных произведений и нельзя равнять с высокими духовными устремлениями, воплощенными в камне индусскими зодчими.

Я не требую от архитектуры «морального посыла», но правда ли, что в этих индо-мусульманских сооружениях нет ничего, кроме чувственного наружного изящества, красоты и роскоши? Нет, совершенная неправда по отношению к великим произведениям. Тадж-Махал не просто чувственное воспоминание императорской любви или волшебная сказка, высеченная в мраморе из сияющих каменоломен луны, но извечная мечта о любви, которая сильнее смерти. Великие мечети часто воплощают собой религиозные устремления, возвышенные до благородной суровости, которую подчиненные ей украшения и грация не снижают, а лишь подчеркивают. Гробницы превозмогают смерть красотой и блаженством Рая. Сооружения Фатепур-Сикри⁸⁸ никак не являются памятниками женственного роскошного декаданса — нелепейшее описание ума времен Акбара — но выражают благородство, мощь и красоту, которые прочно стоят, но не валяются на земле. Здесь действительно нет обширного духовного содержания, характерного для раннего индийского ума, но это все тот же индийский ум, впитавший в себя в этих изысканных строениях влияние западной Азии, подчеркивающий чувственное, как некогда в поэзии Калидасы, но возвышающий это чувственное до некоего нематериального очарования, подчас воспаряющий над землей, не отрываясь от нее полностью, в волшебную красоту срединного мира и касающийся края одежд Божественного богопочитающей рукой. Здесь нет всеохватывающей погруженности в духовность, но другие элементы жизни, никогда не игнорируемые индийской культурой и занимающие все большее место в ней в пост-классический период, подчеркнуты новым влиянием и по-прежнему пронизаны неким высшим сиянием.

СКУЛЬПТУРА и живопись древней Индии были недавно с поразительной внезапностью восстановлены в правах в глазах более просвещенной европейской критики. Это произошло в результате стремительного обращения западного ума к ценностям восточной мысли и искусства, что представляет собой один из самых знаменательных признаков перемен, которые еще только начинаются. Стали появляться исполненные тонкой восприимчивости и глубокой оригинальности умы, которые увидели верный путь к возрождению и освобождению эстетического и творческого начала Европы в возвращении к древней и неумирающей свободе восточного искусства с его отказом от скованности и унижения подражательного реализма, с его верностью настоящей теории искусства как вдохновенного истолкования глубинных ценностей души и бытия, вознесенного над рабством за пределы Природы. И действительно, хотя многое в западном искусстве продолжает двигаться по старой колее, многие из оригинальных новых произведений обладают элементами, указывающими на сближение с восточным менталитетом и пониманием. Возможно, что нам следует оставить дело в таком состоянии и ждать, пока время не углубит это новое видение и не оправдает с большей полнотой истинность и величие искусства Индии.

Но нас волнует не только оценка нашего искусства европейской критикой, нас значительно больше волнует отрицательное воздействие прежнего обесценения на индийский ум, который в течение долгого времени был сбит с толку чужеземным, английским образованием, и в результате — вульгаризирован и фальсифицирован, утратив свой подлинный центр, что затормозило здоровое и живое возрождение художественного вкуса и культуры и воспрепятствовало началу новой эры творчества. Всего несколько лет назад образованная Индия — «образованная» без единого атома подлинной культуры — удовлетворенно мирилась с вульгарной английской оценкой нашей скульптуры и живописи как неразвитого второсортного искусства или даже массы чудовищных неудачных попыток, и хотя эта фаза уже позади и настали большие перемены, никуда не делась тяжкая ноша вторичных запад-

ных представлений, притупленность или абсолютное отсутствие эстетического вкуса*, неспособность к оценке; по временам можно натолкнуться на явно вдохновленные английской критикой высказывания, принижающие все, что сделано на индийский лад, и восхваляющие только то, что отвечает западным канонам.

Английская критика старого стиля все еще продолжает оказывать на нас влияние, так как отсутствие эстетического, а по сути и просто культурного воспитания в нашей нынешней системе просвещения делает нас невежественными и неразборчивыми учениками, мы готовы принимать и продуманные суждения компетентных критиков типа Оакуры или Лоуренса Биньона, и торопливую стряпню журналистов типа мистера Арчера, не заслуживающих внимания по причине отсутствия у них и вкуса, и знаний, как нечто равноценное, даже отдавая предпочтение последнему. Поэтому все еще необходимо повторять истины, которые хотя и очевидны для подготовленного или восприимчивого эстетического разума, но не известны умам заурядным, необразованным или приученным к системе фальшивых суждений и ценностей. Для большинства из нас работа по восстановлению подлинного и внутреннего понимания самих себя — нашего прошлого и настоящего, а отсюда и нашего будущего — еще только начинается.

Для правильной оценки нашего художественного прошлого нам нужно освободиться от подчиненности чуждым взглядам, постараться увидеть нашу скульптуру и живопись (как выше мы уже проделали это с архитектурой) в свете тех подлинных глубинных устремлений и величия духа, которые легли в их основу. Став на эту точку зрения, мы увидим, что древняя и средневековая скульптура Индии имеет право занять место в ряду высочайших художественных достижений человечества. Я не знаю, где есть скульптура, выражающая более высокие замыслы и более великий дух, скульптура, более совершенная по своему исполнению. Конечно, есть произведения не столь высокого уровня, есть неудачи или удачи частичные, но если мы возьмем индийскую скульптуру в целом, с учетом древности этой традиции, многочисленности шедевров, силы, с которой она отражает душу и ум народа, то возникнет соблазн сделать следующий шаг и отвести ей первое

* Например, и сейчас еще с недоверием и отчаянием читаешь «критиков», которые пишут о Рави Варме и Абаниндратхе Тагоре⁸⁹, как о художниках разных по стилю, но равных по силе и таланту!

место. На самом деле, искусство скульптуры достигает вершин расцвета только в древних странах, где ей служит естественным фоном и опорой великая архитектура. На первое место здесь выходят Египет, Греция и Индия. Средневековая и современная Европа не дала ничего подобного по мастерству, обилию и размаху, в то время как в живописи, напротив, вклад позднейшей Европы велик, богат и отмечен длительным периодом постоянно обновляющегося вдохновения. Причина — в различном менталитете, которого требуют эти два вида искусства. Материал предъявляет собственные требования к творческому духу, ставит собственные условия, как указывал Рескин в другой связи, творчество в камне или бронзе предусматривает склад ума, которым обладали древние, у наших же современников он сохранился только в отдельных редких индивидах — это художественный ум, не слишком подвижный и не слишком поглощенный собой, не слишком подчиненный собственному «я» и воздействию эмоций, возбуждающих и проходящих, ум, скорее опирающийся на великую основу незыблемой мысли и видения, стабильный по темпераменту, взаимодействующий с воображением, сосредоточенным на вещах прочных и постоянных. С этим суровым материалом невозможно легко обращаться, невозможно даже в течение долгого времени безнаказанно упиваться только его изяществом и внешней красотой или мотивами поверхностными, меняющимися и мимолетно привлекательными. Эстетическое потворство своим желаниям, которое допускается и даже поощряется душой цвета, прелесть быстролетной игры жизни, дозволяемой линией кисти, пера или карандаша, здесь воспрещена и если все же допускается в известной степени, то в пределах, выход из которых опасен и может даже стать фатальным. Здесь требуются великие и глубокие мотивы, более или менее пронизательное духовное видение или же ощущение вечного как основы для творчества. Скульптура статична, заключена в себя, по необходимости тверда, благородна или строга и требует эстетического духа, обладающего этими качествами. На этой основе может проявляться и определенная подвижность жизни или покоряющая грация линии, но если они полностью подменяют изначальную Дхарму материала, то значит дух статуэтки вселился в статую и можно не сомневаться в приближении декаданса. Двигаясь в этом направлении, эллинская скульптура прошла путь от величия Фидия через мягкость ухода в себя Праксителя к упадку. Позднейшая Европа в целом ничего не сумела сделать в области скульптуры, вопре-

ки величию отдельных скульпторов, таких, как Микеланджело или Роден, именно потому, что увлекалась поверхностной игрой с камнем и бронзой, рассматривая их как материал для отражения жизни, и не сумела найти в них основу для достаточно глубокого видения или духовного мотива. Напротив, в Египте или в Индии скульптура на протяжении нескольких великих столетий сохраняла творческую мощь. Самое раннее из недавно обнаруженных в Индии произведений датируется V веком до н. э., но оно явно говорит о значительной творческой традиции, предшествовавшей ему. Последнее же произведение значительной художественной ценности отстоит от нашего времени всего на несколько веков. Два тысячелетия превосходного скульптурного творчества — факт редкий и важный в истории народа.

Причина величия и преемственности традиции индийской скульптуры заключается в тесной связи между религиозным, философским и эстетическим умом народа. Традиция смогла дожить до времен, не столь отдаленных от наших, потому что сохранился древний склад ума — в религиозном и философском творчестве живет ум, знакомый с вечным, способный на космическое видение, корнями мысли и видения уходящий в глубины души, в самые интимные, богатые и нестирающиеся переживания человеческого духа. Дух подобного величия на самом деле полярно противоположен ограниченному совершенству, прозрачному благородству или жизненному изяществу и физической грациозности эллинских творений в камне. И поскольку излюбленный трюк мистера Арчера и ему подобных — постоянно тыкать нас носом в эллинский идеал, как будто скульптура либо должна отвечать греческим стандартам, либо не иметь никакой ценности, то стоит попутно отметить смысл этого различия. Ранний, более архаичный греческий стиль действительно нес в себе нечто такое, что выглядело как напоминание о его творческом происхождении из Египта, с Востока, но уже в нем просматривалась та главная концепция, которая обусловила греческую эстетику — стремление сочетать определенное отображение внутренней истины с идеализированным подражанием внешней Природе — и подчинила себе позднейший ум Европы. Результаты были блистательны, прекрасны, благородны — великое и совершенное искусство, однако бессмысленно утверждать, будто это единственный возможный метод или один постоянный и естественный закон художественного творчества. Наивысшее величие этого искусства сохранялось лишь некоторое — не очень долгое — время, когда было найдено

и постоянно поддерживалось равновесие между тонким, но не утонченным, щедрым или глубоким намеком на духовное и внешней физической гармонией благородства и грации. Позднее наступил период, когда чудо ненадолго стало явью: жизненный импульс и чувственная физическая грация до некоторой степени были воплощены в формах, дух красоты был с определенной силой выражен в чувствах — но когда это свершилось, больше уже нечего было видеть или созидать. Ибо тот причудливый виток восприятия, который сегодня вынуждает современный ум возвращаться к духовному видению через фикцию преувеличенного реализма, по сути являющегося давлением на форму вещи ради раскрытия тайны духа в жизни и в материи, был не под силу классическому темпераменту и разуму. Как сейчас признается многими, безусловно, для нас пришло время понять, что оценка величия греческого искусства в его собственных пределах не должна мешать видеть ограниченность и жесткость этих пределов. Отображенное греческой скульптурой было прекрасно, изящно и благородно, но то, чего оно не выражало — и не могло даже пытаться выразить в силу ограниченности своих канонов, — было значительно, громадно по возможностям, то была духовная глубь и простор, в которых человеческий ум нуждается для достижения более обширного и глубокого внутреннего опыта. Величие индийской скульптуры как раз в том и заключается, что она выражает в камне и в бронзе то, что не мог понять и выразить эстетический ум греков, и воплощает это, демонстрируя глубокое понимание всех необходимых условий и врожденное совершенство.

Древняя скульптура Индии воплотила в зримых формах то, что Упанишады выразили через вдохновенную мысль, а Махабхарата и Рамаяна описали словами в жизни. Эта скульптура, как и архитектура, исходит из духовной реализации, и создаваемое и выражаемое ею в величайших произведениях становится духом в форме, душой в теле, это живая сила души в божественном или человеческом, универсальное и космическое, индивидуализированное в выражении, но не потерянное в индивидуальности, внеличностное, которое служит опорой не слишком демонстративной игре личного, не ускользающие моменты вечности, присутствие, идея, энергия, спокойное или могучее наслаждение духа тем, что он делает и созидает. Нечто от этого намерения ощущается и сквозит во всем этом искусстве, даже в тех случаях, когда таковое намерение не является доминирующим для скульптора. Вот почему и к этой архитектуре, и к этой скульптуре мы должны подхо-

дить с другим складом ума, с другой способностью видеть и реагировать; здесь, чтобы видеть, нам требуется глубже погрузиться в себя, чем для более поверхностного, подвижного воображением искусства Европы. Олимпийские боги Фидия — это увеличенные и возвышенные люди, которых от человеческой ограниченности спасает некая божественная отрешенность, внеличностность или универсализированное качество, божественная гуна — или свойство; в других скульптурах мы встречаемся с героями, атлетами, олицетворениями женской красоты, спокойными и сдержанными воплощениями идеи, действия или эмоции в идеализированной красоте человеческого тела. Боги же индийской скульптуры — это существа космические, воплощения некой великой духовной энергии, духовной идеи и действия, глубочайшего мистического смысла, а человеческое тело — вместилище этого смысла души, орудие его внешнего самовыражения: все в человеческом теле, каждая предоставляемая им возможность: лицо, руки, положение конечностей, положение и поворот корпуса — все детали должны быть исполнены этого внутреннего смысла, помогать ему проявиться, звучать ритмом тотальной идеи; с другой же стороны должно быть приглушено все, что могло бы помешать этому, в особенности то, что подчеркивало бы чисто жизненное или физическое, внешнее или наглядное в человеческом теле. Цель творчества такого рода не идеальная физическая или эмоциональная красота, но предельная духовная красота или смысл, передать который способно тело. Его тема — божественная сущность в нас, его идея и его секрет — превращение тела в форму души. Вот почему на такое искусство недостаточно просто смотреть, воспринимая его эстетическим зрением и воображением; необходимо также взглядеться в форму, в то, что в ней, и более того — увидеть за формой глубокую идею, выражающую ее собственную бесконечность. Религиозная или иератическая сторона индийской скульптуры тесно связана с духовным опытом медитации и богопочитания — с этими глубинными способами нашего проникновения в себя, которые наши критики презрительно зовут йогическими галлюцинациями — реализация души есть здесь метод творчества, и именно она должна быть способом его восприятия и понимания. И даже в человеческих фигурах и в группах наличествует все та же внутренняя цель и то видение, которое управляет трудом скульптора. Статуя царя или святого предназначена не просто для передачи идеи царя или святого, для отображения некоего драматического действия или

изображения личности — она должна быть состоянием души или переживанием, или глубинным душевным свойством, например, не внешне выраженной эмоцией, но состоянием души святого или верующего в экстатическом восторге богопочитания или видения Бога. Вот характер задачи, которую ставит перед собой индийский скульптор, поэтому судить о его успехе и его труде мы можем только по тому, насколько он сумел этого добиться, а не по отсутствию чего-то еще, какого-то качества или замысла, чуждого его уму и не соответствующего его намерениям.

Приняв этот стандарт, мы не можем переоценить его проявление в индийской скульптуре или то мастерство, с которым выполнялась эта задача, или завершенность, величие и красота скульптурных шедевров. Возьмите великие статуи Будды — не гандхарской школы, а божественные фигуры или группы в пещерных соборах или храмах, возьмите лучшие образцы позднейшей южноиндийской бронзовой скульптуры, прекрасные иллюстрации которых собраны в книге на эту тему мистера Ганголи, возьмите статуи Каласанхары, танцующих Шив. Не создавала рука человеческая ничего более великого и прекрасного ни по концепции, ни по исполнению, а следование одухотворенному эстетическому видению только усиливает величие произведения. В статуе Будды выражено бесконечное через конечную форму — и никак нельзя считать малостью или варварством способность отразить беспредельность покоя Нирваны через человеческое тело и облик. Возвышенность каласанхарского Шивы не столько в величии, власти, уверенной сдержанности, достоинстве и царственности, зримо воплощенных в духе и позе фигуры, сколько в сосредоточенной божественной страсти духовного преодоления времени и бытия, которую сумел передать художник через глаза, лоб, рот и каждую черточку лица, тонко поддержав это выражение приглушенным намеком — духовным, а не эмоциональным — всего тела божества, ритмом, объединяющим весь шедевр. А что можно сказать о гениальном мастерстве передачи космических движений и восторга танца Шивы, о мастерстве, которое заставляет каждый мускул подчеркивать ритм смысла, упоенную напряженность и раскованность самого движения, в то же время подчиненного замыслу танца, о тончайших вариациях каждого элемента в рамках единой идеи? Статуя за статуей — сохранившиеся ли в великих храмах или спасенные из-под руин времени — говорят все о том же величии традиционного искусства и гения, проявившего себя в разных

стилях внутри этой традиции, о глубокой и крепко ухваченной духовной идее с ее последовательным выражением в каждом изгибе, линии и форме, в руке и корпусе, в соответствующей позе, в выразительном ритме; это искусство, воспринятое в его собственном духе, может не опасаться сравнения с любым другим, эллинским или египетским, ближне- или дальневосточным, восточным или западным любой эпохи. Эта скульптурная традиция пережила немало перемен — древнее искусство поразительного величия и эпической мощи, вдохновляемое тем же духом, который двигал ведическими и ведантистскими провидцами, искусство периода Пуран, обратившееся в сторону изящества, красоты, упоения и лирического экстаза, — а потом стремительный, бесплодный упадок; но и на протяжении всего второго периода глубина и величие мотивации продолжают поддерживать и оживлять скульптуру, даже при сползании в декаданс зачастую остается нечто, спасающее ее от полного разложения, пустоты и бессмысленности.

Теперь давайте посмотрим, чего стоят возражения, выдвигаемые против духа и стиля индийской скульптуры. Основа упреков адвоката дьявола в том, что его обращенный в себя европейский ум находит все это варварским, бессмысленным, грубым, странным, нелепым — плодом извращенного воображения, действующего среди кошмара неприятнейших нереальностей. Разумеется, среди дошедших до нас произведений находятся работы и менее вдохновенного качества или попросту плохие — преувеличенные, вымученные, неграциозные, механически изготовленные мастерами, а не мастерами, и эти работы приравниваются к творениям великих безымянных художников; возможно, глаз, не улавливающий чувство, первейшую предпосылку такой скульптуры, не распознающий ум расы с его эстетическими наклонностями, и не отличит хорошее исполнение от посредственного, декадентскую скульптуру от статуи великого скульптора великой эпохи. Но в качестве общего критерия оценки такая критика попросту гротескна и извращенна; она говорит только о том, что на свете есть концепции и воображение, западному разуму непривычные. Требования индийской эстетики отличны от европейских. Понадобилось бы слишком много времени, чтобы исследовать детали этих различий, которые мы обнаруживаем не только в скульптуре, но и в других жанрах изобразительного искусства, и в музыке, и в известной мере даже в литературе, однако в целом можно сказать, что индийский ум движим духовной восприимчивостью и психической любознательностью,

в то время как эстетическая любознательность европейского темперамента носит характер интеллектуальный, жизненный, эмоциональный, и на этом зиждется и воображение — почти все, что кажется европейцу странным в индийском использовании линии и массы, орнамента, пропорций и ритма, имеет своей причиной это различие. Два ума существуют чуть ли не в разных мирах и либо не смотрят на одно и то же, либо, если встречаются взглядами на одном предмете, видят его с разного уровня или окутанным разной атмосферой, а мы хорошо знаем, как изменяется предмет в зависимости от точки зрения или от орудия видения. Нет сомнений в том, что жалобы мистера Арчера по поводу недостаточного натурализма в большинстве индийских скульптур вполне обоснованы. Вдохновение, способ видения здесь откровенно не натуралистичен, иными словами, здесь речи нет о живом, убедительном и точном, об изящном, красивом или сильном, даже об идеализированной или воображенной имитации внешнего или земной природы. Индийский скульптор поглощен воплощением духовного опыта и впечатлений, а не запечатлеливанием и воспеванием полученного через физические органы чувств. Он может начать с импульсов физического и земного, но завершит он работу, только когда закроет глаза на настойчивость земных обстоятельств, увидит их уже в памяти своей души, преобразит внутри себя и отобразит нечто иное, чем физическая реальность или жизненный и интеллектуальный смысл. Его глаз видит линии и очертания души предметов, и он заменяет ими материальные контуры. Не приходится удивляться тому, что такой метод дает результаты, странные для заурядного западного ума и глаза, не раскрепощенного широкой и сочувственной культурностью. А что нам странно, то естественно отвергается привычками нашего ума, воспринимается как нелепость, противоречащая нашей художественной традиции и эстетической подготовке. Нам хочется того, что привычно глазу и ясно воображению, мы неохотно признаем, что за пределами круга, в котором мы живем и получаем удовольствие, может существовать, возможно, еще большая красота.

Похоже, особенно оскорбляет критиков индийской скульптуры применение этого видения душой к человеческому телу. Обычно вызывают негодование такие черты, как умножение рук в фигурах богов и богинь, четыре, шесть, восемь или десять рук Шивы, восемнадцать рук Дурги — это чудовищно, этого нет в природе. Естественно, такая игра воображения была бы неуместна при изображении мужчин или

женщин, поскольку в ней не было бы ни художественного, ни иного смысла, но я не могу понять, почему это невозможно при изображении космических существ типа индийских богов. Вопрос, прежде всего, в том, является ли это подходящим способом передачи смысла, который иначе не будет передан с такой же энергией и силой, а затем, есть ли тут художественная выразительность, ритмика художественной истины и единство — не обязательно физической природы. Если нет, то это уродство и насилие, но если выразительные средства удовлетворяют этим условиям, то средства оправданы, и я не вижу, как можно поднимать шум, соприкоснувшись с художественным совершенством. Сам мистер Арчер поражается совершенством, с которым изваяны эти лишние для него конечности в статуях танцующего Шивы, и, в самом деле, нужно быть безнадежно слепым, чтобы не увидеть этого, но что гораздо важнее — художественный смысл, которому призвано служить это мастерство, и если понят смысл, то сразу становится ясно, что духовная эмоция и движение космического танца выражаются множественностью рук таким образом, какой был бы невозможен при наличии только двух. То же относится и к Дурге, восемнадцатью руками убивающей асуров, или к великим паллавам Шивам, в которых лирическая красота Натараджа уступает место эпическому ритму и величию. Искусство оправдывает свои средства выражения, а в данном случае оправдывает высокой степенью совершенства. Что же до «скрюченных» поз некоторых фигур — к ним применим тот же закон. Здесь часто наблюдается отход от анатомических норм физического тела или же — и это уже нечто совсем другое — необычная поза тела или конечности подчеркнута с большей или меньшей силой, и тогда возникает вопрос, сделано ли это без смысла и цели, просто ли это неуклюжесть или уродливое преувеличение, или же это сознательный прием, обладающий смыслом и заменяющий нормальные физические метры Природы другим, целенаправленным и удачным художественным ритмом. В конце концов, искусству не запрещается иметь дело с необычным или изменять и обходить Природу; пожалуй даже можно сказать, что искусство мало чем другим занималось с тех пор, как стало служить человеческому воображению с самых первых грандиозных эпических преувеличений до насилий нынешнего романтизма и реализма, от высоких веков Вальмики и Гомера до дней Гюго и Ибсена. Средства имеют значение, но меньшее, чем смысл и законченная вещь, чем сила и красота, с которой она отражает мечты и истины человеческого духа.

Подход индийского искусства к человеческому телу должен целиком рассматриваться в свете эстетических целей этого искусства. Оно работает с определенным намерением и идеалом, с общими нормами и стандартами, допускающими достаточное количество вариантов, допускающими и отход от них в случае надобности. Эпитеты, которыми мистер Арчер старается пригвоздить это искусство, абсурдны, мелочны и преувеличенны, это натужные фразы журналиста, пытающегося принизить вполне разумную, прекрасную и эстетичную норму, которая ему не нравится. В этом искусстве есть кое-что помимо назойливо повторяющихся ястребиных профилей, синих талий, тонких ног и прочих примет злобной карикатуры. Он ставит под сомнение утверждение мистера Хавелла о том, что художники древней Индии знали анатомию человеческого тела так же хорошо, как индийская наука тех времен, но сознательно и в собственных целях отходили от нее. Мне это положение кажется не столь уж важным, потому что искусство — это не анатомия, а художественный шедевр не обязательно есть воспроизведение физического факта или урок естествознания. Я не вижу причины сожалеть об отсутствии разработок по мускулам, торсам и т. д., поскольку не могу рассматривать подобные вещи в качестве самостоятельных художественных ценностей. Важно вот что — индийский художник обладал совершенным чувством пропорции и ритма, благородно и сильно применял их в определенных стилях, а в других, таких, как яванский или Гауда, или в южноиндийских бронзах, добавлял к ним интенсивную и лирическую нежность. Достоинство и красота человеческого тела в лучших индийских статуях не имеют себе равных, но стремился художник и достигал не внешней натуралистической красоты, но красоты духовной и душевной; для ее выявления художник приглушал — и правильно приглушал — назойливые материальные детали, жертвуя ими ради чистоты линии и тонкости черт. И этот силуэт, эту чистоту и тонкость художник способен заполнять, чем желает, массой мощи или изысканностью красоты, статическим достоинством или бурной силой, или сдержанной страстью движения — чем угодно, что служит раскрытию смысла и его проявлению. Идеалом художника было божественное или тонкое тело, а для вкуса или воображения, чересчур притупленных или реалистичных для восприятия истины и красоты его идеи, сам идеал мог стать препятствием, чем-то отталкивающим. Но триумфы искусства не должны быть ограничены узкими предрассудками естественного реалистического

человека; побеждает и выживает то, что взывает к лучшему, *садху-самматам*, к глубиннейшему и величайшему, что удовлетворяет самые глубокие души и самое чувствительное психическое воображение.

Каждая манера в искусстве имеет собственные идеалы, традиции, общепринятые условности, ибо идеи и формы творческого духа многообразны, хотя в конечном счете все сводятся к единой основе. Перспектива, душевная образность китайских и японских художников не те, что у художников европейских, но кто может отринуть красоту и обаяние их вещей? Я сказал бы, что мистер Арчер поставил бы Констебля или Тернера выше всего корпуса дальневосточного искусства, как сам я, пришлось мне выбирать, предпочел бы всему прочему китайские или японские пейзажи или иные магические трансмутации Природы. Но такого рода предпочтения всегда индивидуальны и зависят от национального или континентального темперамента и склонностей. Суть вопроса в отображении истины и красоты, уловленных духом. Индийская скульптура, искусство Индии в целом следуют собственному идеалу и традициям, а они единственны в своем роде по характеру и свойствам. Это выражение данного идеала и традиций, в целом великое на протяжении столетий и эпох, возвышенное в своих лучших проявлениях, будь то редкие произведения доашокского периода, периода Ашоки или позднейшие произведения первого героического века, или величественные статуи пещерных соборов или паллавских и других храмов южной Индии, или благородные, совершенные и грациозные произведения Бенгалии, Непала и Явы более поздних времен, или удивительные по мастерству и изысканности бронзы южных религий; это самовыражение духа и идеалов великой культуры и великого народа, стоящего особняком по складу своего ума и качествам среди других народов мира, прославленного своими духовными достижениями, глубиной философской мысли и религиозного духа, своим художественным вкусом, богатством своего поэтического воображения и не уступающего им в познании жизни, социальном развитии и политических институтах. Эта скульптура есть поразительно мощная и глубокая интерпретация в камне и бронзе внутренней души этого народа. После долгого периода блеска этот народ и эта культура на некоторое время пришли в упадок, как приходили в упадок другие народы, как еще придут в упадок те, что ныне процветают; остановилось творческое движение ума народа, скульптура, как и другие жанры искусства, перестала развиваться или пришла в упадок, но то, что дало всему жизнь,

духовный огонь внутри, продолжает гореть, и в приближающемся возрождении, возможно, оживет и великое искусство скульптуры, не взнузданное жесткими ограничениями современных западных канонов, но обретшее новую жизнь через благородство нового импульса энергии древнего духовного мотива. Пусть возродится наша скульптура, не ограниченная старыми формами, но и не сдерживаемая брюзжанием чуждого ума, пусть она опять обретет чувство величия, красоту и внутренний смысл своих прошлых свершений, ибо в преемственности ее духовных усилий кроется наша заветнейшая надежда на будущее.

МАЛО образцов древней и позднейшей индийской живописи дошло до наших дней, поэтому живопись производит меньшее впечатление, чем индийская архитектура и скульптура, и даже высказывались предположения, будто она развивалась лишь в отдельные периоды, затем развитие оборвалось на несколько столетий и было возрождено значительно позднее Великими Моголами и индусскими художниками, испытавшими на себе могольское влияние. Однако это предположение поверхностно и обнаруживает свою несостоятельность при сопоставлении с результатами более тщательных исследований и анализа данных. Напротив, представляется, что индийская культура достаточно рано пришла к серьезному эстетическому использованию цвета и линии и, при целой череде взлетов и спадов, периодов упадка и нового расцвета оригинальности и жизнеспособности, через которые коллективный человеческий ум проходит во всех странах, на протяжении долгих веков своего роста и величия прибегала к этой форме самовыражения. Особенно наглядным стало сейчас существование такой традиции — фундаментального духа и эстетического склада, присущего уму Индии — связующего воедино даже новейшую раджпутскую живопись с древнейшими из дошедших до нас образцов, сохранившими для нас вершины живописных достижений в виде росписи пещер Аджанты⁹⁰.

К сожалению, материал, которым пользуется живопись, больше подвержен воздействию времени, чем любое другое великое средство творческого эстетического самовыражения, так что немногие из древних шедевров сохранились до наших дней, но даже это немногое свидетельствует о громадности корпуса произведений, жалкими остатками которого оно является. Говорят, что во всех двадцати девяти пещерах Аджанты можно различить следы былой фресковой росписи; всего сорок лет назад шестнадцать пещер еще содержали остатки оригинальной росписи, однако теперь всего только шесть пещер могут служить доказательством величия этого древнего искусства, хотя и они стремительно разрушаются и уже утратили часть первоначальной теплоты, красоты и великолепия цвета. Вся остальная живопись тех

времен, которая наверняка была распространена по всей стране, по всем храмам, *вихарам*⁹¹, домам любителей прекрасного, дворцам, возведенным для удовольствия аристократов и царей, погибла, сейчас у нас есть осыпавшиеся остатки некогда богатой и обильной росписи в пещерах Багха, в целом схожие с живописью Аджанты, а также женские фигуры в двух пещерных покаях в Сигирии*. Эта живопись должна была создаваться на протяжении шести-семи столетий, но с некоторыми перерывами, и нет живописных произведений, которые бы датировались ранее первого века н. э., за исключением немногих фресок, относящихся к первому веку до н. э., но изуродованных неумелой реставрацией, после седьмого века — пустота, которая, на первый взгляд, свидетельствует о полном упадке, о прекращении и об исчезновении живописной традиции Индии. Но, к счастью, существуют свидетельства, которые отодвигают истоки живописной традиции далеко вглубь веков; другие же находки, недавно сделанные за пределами Индии, в гималайских странах, и несколько отличные по стилю, помогают восстановить историю этой традиции вплоть до XII века и соединить ее с поздней раджпутской школой живописи. История самовыражения индийского ума через живопись охватывает почти два тысячелетия более или менее интенсивного творчества и в этом отношении находится на одном уровне с архитектурой и скульптурой.

Те живописные произведения, которые сохранились до наших дней, были созданы буддистскими художниками, но само это искусство в Индии появилось раньше буддизма. Тибетский историк приписывает всем искусствам происхождение в туманной древности, задолго до Будды, и именно к такому выводу все ближе подводят нас постоянно накапливающиеся новые доказательства. Уже в III веке до н. э. мы имеем теорию искусств, хорошо разработанную на материале предшествующих времен, в которой называются и перечисляются шесть базовых элементов, *шаданга*, более или менее соответствующих шести китаяским канонам, впервые упомянутым чуть ли не тысячей лет позже, а в весьма древнем труде по искусству, указывающем на добуддистские времена, излагается целый ряд тщательно и подробно разработанных правил и традиций, которые позднее стали основой для Шильпасутр —

* За истекшее после написания этих строк время была обнаружена высокохудожественная роспись в некоторых храмах южной Индии, напоминающая по духу и стилю фрески Аджанты.

трактатов по технике и правилам искусства. В древней литературе часто встречаются упоминания о живописи такого характера, которые были бы невозможны без широкого распространения этого искусства в среде людей из образованных слоев общества; упоминания и аллюзии, свидетельствующие об упоенном восторге формой и красотой красок, об их воздействии как на чувство декоративности, так и на эстетические эмоции встречаются не только в поздних произведениях Калидасы, Бхавабхути⁹² и других классиков индийской драматургии, но и в более ранних популярных пьесах Бхасы⁹³, а еще раньше — в эпосе и в священных книгах буддистов. Отсутствие самих произведений древней живописи не позволяет говорить с абсолютной уверенностью о фундаментальном характере этого искусства и о сокровенном источнике его вдохновения, как и судить о том, было ли его происхождение религиозным и иератическим или секулярным. С некоторой излишней уверенностью выдвигается теория о том, что живопись зародилась в царских дворцах, с чисто секулярной мотивацией и вдохновением, и действительно, в то время, как сохранившиеся произведения буддистских художников религиозны по тематике или, по меньшей мере, связывают бытовые сцены с буддистскими обрядами и легендами, в эпической и классической литературе обычно упоминается живопись чисто эстетического характера, личная, домашняя или гражданственная, портретная, изображающая сцены и события из жизни царей и вельмож, или настенная, украшающая дворцы, частные дома или общественные сооружения. С другой стороны, сходные элементы есть и в буддистской живописи, например, портреты жен царя Кашьяпы в Сигирии или изображение исторического события — приезда персидского посольства или высадки на Цейлоне принца Виджайи.

Мы можем с известной долей уверенности предположить, что на всем протяжении своей традиции индийская живопись, как буддистская, так и индуская, охватывала ту же тематику, что и позднейшая раджпутская живопись, только с еще большей широтой, с большим — на древний лад — величием духа и в целом являлась интерпретацией всей религии, культуры и жизни индийского народа. Важным и значимым фактором надо считать единство и преемственность духа и традиции всего индийского искусства. Именно это позволяет соотносить ранние фрески Аджанты с ранней буддистской скульптурой, а более поздние обнаруживают явное сходство со скульптурными барельефами Явы. Мы видим, что дух и традиция, царящие в живописи

Аджанты, при всех изменениях в стиле и манере, наличествуют и в пещерах Багха, и в Сигирии, в хотанских фресках, в раскраске буддистских рукописей куда более позднего периода, и даже в раджпутской живописи сохраняется все тот же дух, несмотря на большие отличия в стиле и в манере. Единство и преемственность позволяют нам выделить и ясно понять суть цели, внутреннего склада и мотивации, духовного метода, которые отличают индийскую живопись прежде всего от западной, а затем и от более ей близкого искусства других стран Азии.

Дух и мотивация индийской живописи по концепции и по способу видения тождественны вдохновляющему видению индийской скульптуры. Все индийское искусство есть излучение определенного глубинного самовидения, возникающего при погружении вглубь с целью найти потаенный смысл формы и образа, открыть предмет в глубинах собственного «я», придать увиденному душевную форму и перестроить материальный и естественный облик для выражения очертаний и максимально сконцентрированного ритмического единства смысла во всех частях неделимого художественного целого. Возьмем любой из шедевров индийской живописи, и мы увидим стремление соответствовать этим условиям и их выполнение в виде победы красоты замысла и воплощения. Единственное отличие от других жанров искусства связано с эстетикой, естественно и необходимо присущей именно живописи, — это трогательное и послушное следование тому, что можно назвать подвижностью души вместо ее статичной вечности, пресуществование сущности в изящество и движение психической и витальной жизни (неизменно сдерживаемое требованиями искусства, всякого искусства) вместо задержки жизни в стабильности ее сущности и постоянных свойств и принципов — *гуна* и *таттва*. Это — различие самой сути труда скульптора и живописца, различие, обусловленное естественным масштабом, характером и возможностями их орудий и материала. Скульптор всегда должен давать выражение в статичной форме, идея духа предстает перед ним в массе и линии, значимая в их стабильной непреложности; скульптор может облегчить бремя этой непреложности, но не избавиться от нее, для него вечность захватывает время в формах, останавливает его в монументальности камня или бронзы. Художник, напротив, щедро растрчивает свою душу в красках, и возникает текучесть форм, плавная тонкость линии, понуждающая его к более изменчивому и эмоциональному способу самовыражения. Чем больше он дает нам цвета, изменчивости формы и эмоций жизни

души, тем большей красотой исполняется его произведение, подчиня себе внутреннее эстетическое чувство, открывая его тому, что его искусство способно показать лучше всякого другого, — восторгу выхода сущности в одухотворенно чувственную радость прекрасных очертаний и многоцветного сияния бытия. Живопись по природе есть наиболее чувственное из искусств, и наивысшее величие, доступное художнику, — в одухотворении этой чувственной притягательности превращением самой яркой внешней красоты в возвышенную духовную эмоцию, чтобы душа и чувства пришли в гармонию и соединились в созвучном выражении внутреннего смысла всего сущего. В этом способе выражения меньше суровости, тапасьи, здесь не так строго сдерживается проявление вечного и фундаментальных истин за поверхностью вещей, но это компенсируется богатством душевного и теплом жизненного замысла, восторгом прекрасной игры вечного в мгновения времени — и тут художник останавливает время для нас и отражает мгновения жизни души в образах людей, тварей, сценок и ландшафтов, наполненных для нашего духовного зрения постоянным и богатым смыслом. Искусство живописца визуально оправдывает перед духом поиск смысла восторга, превращая его в собственный поиск чистого смысла универсальной красоты, которую дух скрыл или раскрыл в творении; наслаждение глаза совершенством формы и цвета становится просвещением внутреннего бытия через силу духовно эстетической Ананды — Блаженства.

Индийский художник жил в свете вдохновения, которое задавало его искусству эту великую цель, отсюда исходил и его метод, служивший только этой цели — вплоть до полного исключения других, земных, чувственных или внешних эстетических импульсов. Шесть элементов его искусства, *шаданга*, являются общими для всего искусства линии и цвета: они необходимы и без них нет искусства. Это *рупа-бхеда* — различие формы; *прамана* — пропорциональность, расположение линии и массы, гармония, перспектива; *бхава* — эмоция или эстетическое чувство, выражаемое формой; *лаванья* — поиск красоты и обаяния для удовлетворения эстетического духа; *садришья* — истина формы и ее намек; *варникабханга* — сочетание, комбинация, гармония цвета. Они и составляют первичные компоненты, на которых, в конечном счете, зиждется всякое произведение искусства. Но от использования каждого из компонентов как раз и зависит конечная цель и эффективность технических приемов, а от источника и характера

внутреннего видения, направляющего руку художника при сопряжении компонентов, зависит духовная ценность созданного; уникальный характер индийской живописи, особый посыл искусства Аджанты исходит из поразительно глубинного, духовного и мистического склада, придаваемого художнической концепции и методу гением индийской культуры. Индийская живопись не могла избежать этой всепоглощающей мотивации, как и архитектура и скульптура Индии не могли избежать ее преображающей атмосферы, прямого или подсознательного воздействия на ум, неприметно и странно изменявшийся из-за него, на глаз, приучавшийся видеть не так, как прочие, одним только внешним зрением, но постоянной связью умственного и внутреннего видения с сущностью за пределами ума, с духом, для которого формы — всего лишь прозрачная завеса или неявное указание его собственного величия. Внешняя красота и сила, великолепие рисунка, богатство красок и эстетичность этой живописи настолько очевидны и наглядны, что их невозможно отрицать, их привлекательность вызывает отклик в уме всякого подготовленного и восприимчивого человека, в живописи отход от внешних физических норм менее нарочит и настойчив, живопись меньше, чем скульптура пренебрегает наружной красотой и грацией — что и соответствует природе этого искусства, поэтому мы видим, что в известной степени она лучше оценивается западной критикой, а если оценка ее и невысока, то во всяком случае — она вызывает меньше нареканий. Здесь нет того слепого непонимания или яростного отвращения. Но в то же самое время мы видим, что есть в индийской живописи нечто, явно ускользающее от понимания или понимаемое только отчасти, и этим оказывается именно тот глубиннейший духовный замысел, всего лишь посредниками которого является все то, что сразу улавливает глаз и эстетическое чувство. Этим и объясняется мнение, часто высказываемое в отношении произведений, визуально менее сильных и даже приглушенных, — что им недостает вдохновения или воображения, что это искусство заурядное, — там, где дух проявляется без настойчивости, он остается незамеченным, он не улавливается в полной мере и в случаях, когда сила его выражения чересчур велика и непосредственна, чтобы ее отрицать. Как и архитектура и скульптура Индии, индийская живопись обращается через физическое и психическое к иному, духовному, зрению, с помощью которого художник и работал, поэтому его произведение может быть оценено во всей его глубинной значимости

лишь тогда, когда это зрение в нас становится сильнее эстетического чувства.

Ортодоксальный западный художник работает, достовернейшим образом воспроизводя формы внешней природы, внешний мир есть его модель, и он должен держать его перед глазами, подавляя всякую тенденцию к существенному отходу или стремление поддаться под-сказке духа. Его воображение подчинено физической природе, даже когда он руководствуется концепциями, более уместными в ином царстве, физический мир постоянно довлеет над ним. Провидец тонкого, творец умственных форм, внутренний Художник, широко раскрывший глаза путешественник по более обширным психическим просторам вынужден подчинять свое вдохновение закону Видящего поверхности, духу, воплотившемуся в творения земной жизни, материальной вселенной. Идеализированный, исполненный воображения реализм — вот тот предел, до которого он может нормально двигаться в своем методе, в своем наполнении внешнего тонким внутренним содержанием. Когда же, неудовлетворенный сковывающим его законом, он вырывается из очерченного круга, то перед ним возникает соблазн уйти в интеллектуальную или фантастическую экстравагантность, нарушая универсальное правило верного различения форм, *рунабхеда*, приобретая зрение некоего промежуточного мира чистейшей выдумки. Он открыл в своем искусстве правила пропорциональности, композиции и перспективы, сохраняющие иллюзию физической Природы, он сопрягает свой замысел с ее дизайном в духе осознанного послушания и верной зависимости. Его воображение есть слуга или истолкователь ее причуд, в соблюдении ее универсального закона прекрасного он находит свой секрет единства и гармонии, его субъективность пытается раскрыть себя через нее, с помощью точного следования тем объективным формам, которые Природа избрала для своего творческого духа. Продвигаясь в направлении большей субъективности, он добрался до импрессионизма, который все еще обслуживает модели Природы, но уже пытается наложить на них отпечаток их внутреннего смысла; художник таким образом приближается к более сильному выражению психического, но он еще не движется изнутри наружу в свободной манере восточного художника. Его эмоции и художественное чутье остаются заключенными в эту форму, они ограничены все теми же условностями и являются не чисто духовными или душевными эмоциями, а чаще экзальтацией воображения, навеянной жизнью

и поверхностями вещей, с некоторой примесью душевного или духовного чувства, вызванного и подчиненного все тому же внешнему. Очарование, созидаемое им, есть сублимация прекрасного, обращенная к внешним чувствам силой идеи и воображения, на них же и направленных, иная же красота появляется только по ассоциации. Истина соотношения, на которую он полагается, есть сходство с творениями физической Природы в их интеллектуальном, эмоциональном и эстетическом значении, а его линии и цвет призваны воплощать это видение. Этот метод искусства — всегда транскрипция зримого мира, с теми необходимыми преобразованиями, которых эстетический ум требует от материала. На самом низшем уровне — это иллюстрация, на самом высшем — интерпретация жизни и Природы для ума путем их отождествления с вещами более глубинными через вторичное касание духа, вошедшего в их формы и подчинившего им себя — *равишььях пратирупо бабхуво*⁹⁴, — таков принцип, которым здесь руководствуются*.

Индийский художник приступает к работе с другого конца шкалы ценностей опыта, соединяющего жизнь и дух. Вся творческая сила поступает от духовного и душевного видения, физическое занимает второстепенное место и всегда сознательно облегчается, чтобы производить подчеркнуто духовное и душевное впечатление, а все, что не служит этой цели или способно отвлечь ум от чистоты замысла, приглушается. Картина выражает душу через жизнь, но жизнь есть только средство самовыражения духа, так что внешнее отображение не является ни главной целью, ни непосредственной мотивацией. То есть отображение существует, и весьма реальное, живое и витальное, но изображает оно скорее внутреннюю душевную, чем внешнюю физическую жизнь. Весьма известный критик, рассуждая об индийском влиянии на некое произведение японской живописи, указывает крупные, четко прорисованные фигуры, говорит об их жизненности и характере, напомнивших ему фрески Аджанты, и считает именно это признаками индийского влияния: но нам следует внимательно всмотреться в природу этой жизненности, а также в происхождение и замысел четкой прорисованности фигур. Здесь ощущение жизненности и характера есть нечто совершенно отличное от блистательной и щедрой жизненной силы, энергии и силы характера, которые мы находим

* Все это уже нельзя считать справедливым в отношении наиболее известных новейших свершений европейского искусства .

в итальянской живописи, во фресках руки Микеланджело, в портретах Тициана или Тинторетто. Первая и простейшая задача искусства есть иллюстрация жизни и Природы, которая на низком уровне превращается в воспроизведение большей или меньшей силы, оригинальности или верности, в руках же великого художника возвышается до проявления великолепия и красоты чувственной привлекательности жизни или драматической мощи характеров, эмоций и действия. Такова обычная форма эстетического труда в Европе, однако в индийском искусстве это никогда не было направляющей мотивацией. В нем есть привлекательность чувственного, но это утончено до одного и отнюдь не главного элемента богатства души, психического изящества и красоты — того, что для индийского художника есть единственно подлинная красота, *лаванья*, мотивация драматическая здесь приглушена и превращена в элемент вторичного значения, характер и действие представлены ровно настолько, сколько требуется для выражения глубинного духовного или душевного чувства, *бхава*, настойчивость или избыточная энергия всех этих внешне динамичных проявлений избегается, поскольку может чересчур выявить вовне духовную эмоцию, снизив интенсивность ее чистоты вторжением более грубой интенсивности, которую способна приобрести эмоция в напряжении активного внешнего действия. Отображенная жизнь есть жизнь души, а не витального существа и тела, исключая лишь те формы и намеки, которые необходимы как опора. Ибо вторая, более возвышенная задача искусства есть истолкование интуитивного прозрения бытия через формы жизни и Природы — и именно это есть отправная точка индийской мотивации. Но истолкование может делаться на основании форм, уже существующих в физической Природе, через которые можно попытаться пробудить и идею, истину духа, исходящих из формы в виде намека и возвращающихся к ней как к опоре; в этом случае старание художника заключается в соотношении формы в том виде, в каком ее воспринимает глаз, с истиной, пробуждаемой ею, без выхода за пределы ограничений, налагаемых внешним обликом. Это обычный метод западного искусства, постоянно озабоченного сохранением верности Природе, в чем и заключается для западного художника подлинное соотношение, *садришья*, однако индийский живописец это отвергает. Он начинает изнутри, с видения в собственной душе объекта, который намерен отобразить или истолковать, он старается интуитивно нащупать правильную линию, цвет и композицию, которые, появившись

физически, уже не являются просто верным и напоминающим оригинал воспроизведением линии, цвета и композиции физической Природы, а скорее тем, что мы сочтем психическим пресуществлением естественной фигуры. На самом деле формы, которые пишет художник, есть формы объектов, как он их увидел на психическом уровне опыта, это души-фигуры, чьим грубым образом являются физические объекты, их чистота и тонкость сразу же позволяют прозреть то, что было скрыто под грубостью физических оболочек. Линии и цвета, которые ищет художник, это психические линии и психические оттенки, соответствующие видению того, за чем художник погружался в себя.

Это и есть весь главный принцип искусства, который налагает свой отпечаток на каждую деталь индийской живописи и преобразует его использование шести основных элементов канона. Различение форм тщательно соблюдается, но не в смысле натуралистической точности физического облика объекта и верного воспроизведения внешних форм мира, в котором мы живем. Задача не в том, чтобы в точности припомнить то, что было увидено или могло быть увидено глазом — сценку, внутренность помещения, живого и дышащего человека, и передать уму эстетическое чувство и эмоции от увиденного. Произведения индийской живописи могут поражать яркостью, натуральностью, реальностью, но это нечто большее, нежели физическая реальность, эту реальность сразу узнает душа как собственную сферу, это яркая естественность душевной истины, убедительный дух формы, на которые откликается душа, а не внешняя естественность облика, подтверждаемая физическим зрением. Здесь есть истина, точное жизнеподобие, соотнесенность, *садришья*, но это внутренняя истина формы, жизнеподобие души самой себе, здесь воспроизведено тончайшее воплощение, которое есть основа воплощения физического, чистейшее и прекраснейшее тонкое тело объекта, являющееся выражением самой потаенной его сути, его природы, *свабхавы*. Средства достижения этой цели характерны для обращенного внутрь взгляда индийского ума. Цель достигается выдвиганием на первое место смелой и сильной прорисовки силуэта с полным приглушением всего, что могло бы помешать смелости линии, ее силе и чистоте или ослабить и смазать ее насыщенность смыслом. В изображении человеческой фигуры все телесное наполнение силуэта — плоть, мышцы, анатомические детали — сводится к минимуму или отбрасывается: подчеркиваются сильные тонкие линии и чистые очертания, которые и составляют человечность челове-

ческой фигуры, сохранена суть человека, божественность, которая для глаза облачена в одеяние духа, но отнюдь не внешняя, физическая плоть, как бремя несомая им. Во всей красоте, во всем очаровании предстают перед нами идеальная психическая фигура и тело мужчины или женщины. Очертания заполняются на иной лад — композицией чистой массы, цветовыми волнами тела, *бхангами*⁹⁵, простотой содержания, которая позволяет художнику заполнить целое единой духовной эмоцией, чувством, подсказкой, которую художник хочет донести, его интуитивным ощущением мига души, живым ощущением себя. Все предназначено для выражения этого и только этого. Почти чудодейственно изысканное и исполненное значения использование рук для передачи психической подсказки есть хорошо известная и часто отмечаемая характеристика индийской живописи; то, как выражение лица и глаз изящно повторяется или подчеркивается выражаемыми руками, неизменно сразу бросается в глаза, а продолжая всматриваться в произведение, мы обнаруживаем, что каждый поворот тела, расположение всех конечностей, распределение масс цвета по картине — все передает то же психическое чувство. Важнейшие аксессуары служат опорой этому чувству, подчеркивая его вариациями на ту же тему. Закон значимой линии и приглушенности отвлекающих деталей применяется и к фигурам животных, и к изображению строений, деревьев, предметов. Вся индийская живопись есть вдохновенная гармония концепции, метода и исполнения. Цвет также служит средством для достижения духовной или душевной цели, что прекрасно видно при изучении выразительного смысла красок в буддистских миниатюрах. Сила линии и тонкость подсказки души, заключенной в силуэт, создают замечательное единство величия с трогательной прелестью, которым отмечено как все искусство Аджанты, так и его продолжение в раджпутской живописи, хотя в нем былое великолепие вытеснено грацией и заменено деликатной, но все еще не до конца утратившей свою смелость и уверенность, живой и суггестивной линией. Все подлинно индийское искусство несет на себе печать этого единого духа и традиции.

Во всех этих вещах следует тщательно разобраться и помнить о них при оценке индийской живописи, подлинный дух которой надо уловить, прежде чем осуждать или восхвалять ее. Конечно, можно подходить к ней с общими искусствоведческими критериями, но ее подлинная суть как раз в том, что является индийской спецификой. Но здесь

недостаточно оценивать только технику и накал религиозного чувства — если мы хотим отождествить себя с той целью, к которой стремится индийский художник, мы должны осознать духовное предназначение технических приемов, психическое значение линии и цвета, ту более великую вещь, плодом которой является религиозная эмоция. Например, если мы будем долго всматриваться во фреску матери и ребенка, поклоняющихся Будде — один из глубочайших, нежнейших, благороднейших шедевров Аджанты, — мы обнаружим, что выражение пылкого религиозного почитания есть лишь наиболее поверхностное и общее чувство в целой гамме эмоций. Это чувство углубляется, переходя в любовное обращение души человечества к милосердному и спокойному Невыразимому, сделавшему себя человеческим и доступным чувствам через универсальную сострадательность Будды; мотив этого движения души передан на фреске через пробуждающийся ум младенца, юного грядущего человека, который тянется к тому, в чем душа матери уже научилась находить духовное блаженство. Глаза, брови, губы, все лицо и поворот головы женщины исполнены духовного чувства, которое представляет собой продолженную память и уверенность в душевном освобождении, установившийся покой опыта сердца, исполненного несказанной нежности, уже знакомую глубину, все еще исполненную чуда и вечного обещания того, чему нет конца; все части тела есть весомые массы этого чувства, воплощенного через их равновесие, руки же продлевают чувство, протягивая младенца навстречу Вечному. Связь человеческого с вечным тонкой и сильной вариацией повторена в маленькой фигурке — счастливая младенческая улыбка пробуждения обещает овладеть, но еще не владеет, глубинами, которым только предстоит обнаружиться, ручки расположены так, чтобы брать и хранить, мягкие волнообразные линии тельца соответствуют этой идее. Мать и дитя забылись, они почти забыли и друг друга, погруженные в поклонение, но руки, протягивающие младенца, объединяют женщину и ребенка в общем действии, в едином чувстве материнского владения младенцем и духовной готовности подарить его. Обе фигуры объединены единым ритмом, который прослеживается в каждой точке, однако есть и весьма значимая разница. Простота величия и силы, полнота выразительности, достигнутая сдержанностью, приглушенностью и сосредоточением, — это совершенный метод классического индийского искусства. Это совершенство делает буддистское искусство не просто иллюстрацией к религии, выражением религиозной мысли

и чувства, истории и легенд, но многое раскрывающим истолкованием духовного смысла буддизма и его глубинного значения для индийской души.

Понять это — а прежде всего и главным образом мы должны искать глубинную цель — значит понять суть различного отношения западного и индийского художника к отображению жизни. Портрет работы великого европейского художника выразит с огромной силой душу человека через его характер, через его активные качества, доминирующие склонности и страсти, чувства и темперамент, перед нами предстанет активный умственный и жизненный портрет; индийский художник приглушит все наружные динамичные указания на характер, оставив лишь то, что поможет ему выявить, смоделировать нечто, относящееся скорее к сфере тонкой души, нечто более статичное и внеличное, для чего наша индивидуальность есть одновременно и маска, и примета. Миг духа, в чистоте выражающий постоянство тончайших душевных свойств, — вот наивысший тип индийского портрета. В более общем ключе здесь можно говорить и о чувстве характера вообще, что уже отмечалось как одна из черт фресок Аджанты. Произведение индийской живописи, отображающее, скажем, религиозное чувство, связанное с неким значительным событием, покажет это чувство в вариациях через каждую фигуру, с тем чтобы передать общую религиозную суть эмоции, модифицированную в каждом отдельном существенном типе души на манер отдельных волн единого моря, — индивидуальные же проявления этой эмоции допускаются лишь в той степени, которая необходима для разнообразия, не снижающего единства. Яркость и полнокровность жизни не должны затмевать ту глубинную цель, по отношению к которой они — лишь декорация, вот что необходимо постоянно помнить при соприкосновении с искусством позднейшего периода, утратившего величие классики, обратившегося к менее важному компоненту, к лирической эмоциональности, к более подробному отображению движений жизни, к более наивному народному чувству. В позднейшем искусстве подчас обнаруживаешь недостаток вдохновения, силы мысли и чувства, оригинальности творческого воображения; но настоящее отличие этого искусства от того, что мы видим в Аджанте, заключается лишь в том, что с меньшей силой и отчетливостью проявляется непосредственная психическая связь между движениями жизни и глубинной мотивацией; здесь психические мысли и чувства больше выдвинуты на поверхность, меньше сдержаны в ду-

ше, хотя душевная мотивация все равно присутствует и даже определяет всю атмосферу произведения; не уловив ее, мы не улавливаем и подлинный смысл картины. Это заметнее в картинах религиозной тематики, но присутствует и в секулярных произведениях. В них тоже первейшее значение имеют духовная цель и психический замысел. Во фресках Аджанты они играют роль самую важную, так что, игнорируя их, критик допускает серьезнейшую ошибку в интерпретации. Так, один чрезвычайно знающий и дружелюбный критик, рассуждая о живописном произведении на тему Великого Отрешения, справедливо отмечает, что величие произведения в выражении скорби и чувства огромной жалости, но затем, в поиске того, что западное воображение естественным образом вложило бы в этот сюжет, критик переходит к рассуждениям о бремени трагического решения, о горечи отрешения от счастливой жизни, смешанной со страстной надеждой на грядущее счастье — это полное непонимание того духа, в котором индийский ум поворачивается от бренного к вечному, непонимание мотивации индийского искусства и замена духовной эмоции жизненной. Речь отнюдь не о его личной скорби — он скорбит по всем другим; не об эмоциональной жалости к себе — он испытывает острую жалость к миру; не о тоске по семейному счастью — он мучительно сознает нереальность человеческого счастья; вот это и выражено в глазах и губах Будды, который страстно жаждет, конечно же, не земного грядущего счастья, а духовного выхода, и его тяжкий поиск уже привел к освобождению, дух уже предрек его, отсюда его огромный покой и сдержанность, которые поддерживают скорбь в истинном блаженстве Нирваны. Этот пример иллюстрирует всю разницу между двумя типами воображения, между умственным, жизненным и физическим посылом искусства Европы и тонким, менее отчетливо ощутимым, духовным посылом искусства Индии.

Таков постоянный дух и вечная традиция индийского искусства, и уже высказывались сомнения по поводу того, может ли называться индийской могольская живопись, имеет ли она касательство к этой традиции или является скорей экзотическим импортом Персии. Почти все восточное искусство роднит то, что в нем большую роль играет психическое, которое по большей части диктует свои более тонкие законы физическому зрению, а психическая линия и смысл придают ему характерные особенности, являются секретом его декоративного мастерства, в искусстве же возвышенном — главной его мотивацией.

Но существует различие между персидской психикой, насыщенной магией средних миров, и индийской, которая всего лишь средство для передачи духовного видения. Конечно, индо-персидский стиль первого типа не является натурально индийским. Но могольская школа живописи не экзотична для Индии, здесь скорее надо говорить о сопряжении двух менталитетов: с одной стороны, это склонность к внешнему, которая отнюдь не то же, что западный натурализм, это секулярный дух и наличие отдельных элементов, носящих больше иллюстративный, нежели интерпретативный характер, но, главное, это все же доминирование преобразующего начала, которое доказывает, что как и в архитектуре, индийский ум овладел еще одним вторгшимся извне менталитетом, используя его в помощь развитию самовыражения, ярче проявляющегося на поверхности, сделав это новым дополнением к духовной преемственности развития, начавшегося в доисторические времена и закончившегося только вместе с общим упадком индийской культуры. Живопись последней пошла на дно в период упадка, и первой вынырнула и взошла зарей новой творческой эры.

Нет нужды распространяться насчет прикладного искусства и ремесел Индии, ибо их высокие качества никто никогда не оспаривал. Обобщенное чувство прекрасного, о котором они свидетельствуют, есть наилучшее возможное доказательство ценности и здоровья национальной культуры. В этом отношении индийской культуре можно не бояться сравнений ни с какой другой: если в ней меньше чистого артистизма, чем в японской, то причина в том, что Индия ставит на первое место духовные потребности, подчиняя этому все прочее и делая из него средство для духовного роста народа. Индийская цивилизация занимает первые ряды в трех главных искусствах, точно так же, как во всем, что касается ума, и она доказала, что тяга к духовности никак не мешает плодотворности других видов деятельности, вопреки пустым рассуждениям на сей счет, более того, эта тяга есть могучая сила для всестороннего развития человека в целом.

Индийская литература

1

ВИДЫ искусства, обращающиеся к душе через глаза, способны добиться особо концентрированного выражения духа, эстетического и творческого ума народа, но только в литературе должны мы искать его наиболее гибкое и многостороннее самовыражение, ибо только слово с его образной силой и многоплановой экспрессией способно донести до нас самые тонкие нюансы, самые необычные состояния и самые глубокие переживания сокровенной сути человека, ищущей самовыражения. Величие литературы — это, прежде всего, величие и ценность содержания, весомость мысли и красота форм, а также степень, в которой она, соответствуя самым высоким требованиям искусства слова, умеет выразить и передать душу и жизнь сущего, идеальный ум народа, эпохи, культуры через гений своих величайших талантов. Если мы спросим, каковы в обоих этих отношениях достижения индийского ума, запечатленные в санскритской и других литературах, то можно будет с уверенностью ответить, что они не дают оснований для принижения и отрицания даже со стороны тех, кто более всего расположен оспаривать их воздействие на бытование и характер культуры. Древняя и классическая литература на санскрите как по качеству, так и по корпусу, по обилию совершенных произведений, по оригинальности, силе и красоте, по содержанию, художественности и структуре, по величию, справедливости и по отработанности языка, по возвышенности и масштабности духа стоит в первых рядах лучших произведений мировой литературы. Сам язык, как повсеместно признано теми, кто компетентен об этом судить, есть один из самых блистательных, совершенных и превосходных литературных инструментов, разработанных человеческим умом, одновременно величественный, нежный и гибкий, сильный и хорошо развитый, звучный и изящный; его свойства и характер сами по себе служат доказательством характера и свойств расы, чей ум он выражает и выразительным средством чьей культуры он стал. Поэт и мыслитель использовали этот язык в целях величественных и благородных, не ус-

тупающих величию его возможностей. Но не только на санскрите создал индийский ум вещи возвышенные, прекрасные и совершенные, хотя именно на нем написана большая часть наиболее значительных и великих произведений формообразующего характера. Для полноты картины необходимо вспомнить также и буддистскую литературу на языке пали, поэзию, где более, где менее богатую, на дюжине языков санскритской и дравидийской групп. В общем эта литература производит впечатление целого материка и не уступает ни по числу действительно долговечных произведений, ни по их уровню древним, средневековым или современным литературам Европы. Народ и цивилизация, которые называют в числе великих произведений и великих имен Веды и Упанишады, мощные структуры Махабхараты и Рамааны, Калидасу и Бхавабхути, Бхартрихари⁹⁶ и Джаядеву⁹⁷, целый ряд произведений классической драматургии и поэзии, Дхаммападу⁹⁸ и джатаки⁹⁹, «Панчатантру»¹⁰⁰, Тулсидаса¹⁰¹, Видьяпати¹⁰², Чандидаса¹⁰³, Рампрасада, Рамдаса, Тукарама, Тируваллувара¹⁰⁴, Камбана, песни Нанака, Кабира и Мирабаи¹⁰⁵, южноиндийских шиваитских святых и альваров, перечисляя лишь самых знаменитых авторов и самые характерные произведения, при том, что существует еще огромный корпус литературы на различных языках, как первоклассных, так и второразрядных, имеют право относить себя к величайшим цивилизациям и к наиболее развитым и творческим народам. Умственная деятельность, столь значительная по объему и высокая по качеству, начавшаяся свыше трех тысяч лет назад и не исчерпавшая себя и по сей день, единственна в своем роде и служит лучшим и самым неопровержимым свидетельством чрезвычайной жизнеспособности и жизненной силы культуры.

Критика, которая игнорирует или преуменьшает это непревзойденное достижение и величие самовыражающегося духа и творческого разума, может быть сразу обвинена в слепом неприятии или в неодолимой предубежденности и не стоит того, чтобы ее опровергать. Заниматься возражениями, выдвигаемыми адвокатами дьявола, — пустая трата времени и энергии: ничего существенного, касающегося величия литературы, не оспаривается, критики могут строить свои нападки только на общих извращениях и искажениях, а также на усиленных придирах к деталям, уж не говоря об идиосинкразии, демонстрирующей не более чем существование разницы между индийской склонностью к идеализации и ее богатым воображением, с одной стороны, и реалистическим наблюдательным умом и менее необузданным воображением Европы —

с другой. Аналогом критика с такой мотивацией и стилем был бы индийский критик, который, познакомившись с европейской литературой только в плохих или неуклюжих переводах на индийские языки, дал бы ей враждебную или низкую оценку, отверг бы Илиаду как грубый и пустой, полудикарский и примитивный эпос, великие творения Данте — как кошмары жестокой и суеверной религиозной фантазии, Шекспира — как пьяного варвара немалого дарования с эпилептическим воображением, всю драматургию Греции, Испании и Англии — как нагромождение порочной этики, насилия и ужасов, французскую поэзию — как череду похабных или дешевых упражнений в риторике, а французскую прозу — как нечто извращенное и аморальное, затянувшееся жертвоприношение на алтарь богини Похоти, признавая отдельные, не слишком значительные, достоинства, но не делая ни малейшей попытки понять главенствующий дух или эстетические качества, или принципы структуры, и заключил бы на основе собственного абсурдного метода, что идеалы как языческой, так и христианской Европы целиком лживы и дурны, воображение поражено «привычными, от предков унаследованными» приземленностью, болезненностью, бедностью и хаосом. Подобное нагромождение нелепостей не стоит и критиковать, а в этой столь же нелепой филиппике возможно найдется одно-два наблюдения, менее несостоятельных и туманных, чем все прочие, которые заслуживают мимолетного внимания. И хоть эти несвязности и не представляют действительного взгляда европейского ума на индийскую поэзию и литературу, достаточно часто приходится сталкиваться с неспособностью оценить дух и форму или эстетические достоинства индийской литературы, в особенности, ее совершенство и силу, как выражение культурного сознания народа. Даже дружелюбно настроенные критики, признавая мощь, яркость и блеск индийской поэзии, все же заключают, что удовлетворения она им не дает, а это значит, что взаимонепонимание на уровне интеллекта и темперамента распространяется в известной степени даже на эту область творчества, в которой различным умам легче найти общий язык, чем в живописи и в скульптуре; существует разрыв между двумя менталитетами, и что восхитительно и полно смысла и силы для одного, для другого лишь форма, лишенная содержания, обладающая только эстетической и интеллектуальной привлекательностью. Причина трудности отчасти в неспособности проникнуть в живой дух и ощутить жизненную силу языка, отчасти — в различии схожего, еще сильней сбивающего с толку, нежели полное несходство. Китайская

поэзия, например, совершенно самобытна, и западному сознанию легче, когда оно не проходит мимо нее, как мимо чего-то совсем чуждого, научиться спокойно оценивать ее, потому что тревожащие воспоминания и сравнения не мешают ее восприятию. Индийская поэзия, напротив, как и поэзия Европы, являясь творением арийского или арианизированного национального ума, исходит как будто из сходных мотивов, движется в той же плоскости, пользуется узнаваемыми формами, но несет в своем духе нечто отличное, что ведет к возникновению четких и глубоких расхождений в эстетической тональности, в типе воображения, манере самовыражения, идеалах, методе, форме, структуре. Сознание, привыкшее к европейской идее и технике, ожидает такого же удовлетворения от Индии, но не получает его, ощущает отличие, но не может проникнуть в его причину, а подспудно делаемые сравнения и тщетные ожидания мешают полноценному восприятию и глубокому пониманию. По сути, дело в недостаточном понимании совершенно иного духа, который за всем этим стоит, иного сердца этой культуры, которая одновременно и влечет и отталкивает. Эта тема слишком обширна, чтобы ею можно было здесь заняться; я просто попытаюсь выделить некоторые аспекты, рассматривая ряд наиболее представительных произведений творческой интуиции и воображения в качестве примеров того, что есть душа и ум индийского народа.

Ранний ум Индии времен великолепной юности народа, когда свершались глубочайшие духовные прозрения, когда интуитивное видение, глубокая, ясная и четкая работа интеллектуальной и этической мысли, героическое действие и творчество заложили основы, наметили план и воздвигли прочную структуру уникальной культуры и цивилизации Индии, представлен четырьмя высочайшими творениями индийского гения — это Веды, Упанишады и два огромных эпоса; каждое из этих творений самобытно, по форме и замыслу они едва ли имеют аналогии в других литературах. Веды и Упанишады составляют наглядную основу духовного и религиозного бытия Индии, другие представляют собой широкое творческое истолкование величайших периодов ее жизни, идей и идеалов, направлявших ее, фигур, в которых она видела Человека, Природу, Бога и силы вселенной. Веды знакомят нас в первых типах таких фигур, как их уловила и отразила образная духовная интуиция, психологический и религиозный опыт; Упанишады постоянно прорываются за пределы форм, символов и образов, не отказываясь от них полностью, ибо они всегда выступают как

аккомпанемент или подтекст, раскрывая в уникальной поэзии высшую и непревзойденную истину души и Бога, человека и мира, принципы и силы в самой их сути, в глубочайшей, интимнейшей и полнейшей реальности — высочайшие тайны и прозрения, живо увиденные в неодолимом, границ не имеющем восприятии, которое через интуитивное и психологическое превратилось в чисто духовное видение. После этого мы наблюдаем мощное и прекрасное развитие интеллекта и жизни, выработку идеалов, этического, эстетического, психического, эмоционального, чувственного и физического знания и опыта, ранним отражением которого являются эпосы, продолженные затем другой литературой; однако основа остается при этом неизменной, и какие бы новые, часто укрупненные, типы и значительные фигуры ни заменяли прежние или добавлялись к тем, модифицируя, изменяя весь ансамбль, они по своему фундаментальному строю и характеру преобразовывали и расширяли первоначальное видение и первичный духовный опыт, но никогда не отходили от него. Индийский ум с настойчивостью продолжал проявляться в своем литературном воплощении, несмотря на значительные перемены, столь же последовательные, как те, что мы проследили в живописи и скульптуре.

Веды есть творение раннего интуитивного и символического менталитета, который позднее стал чужд уму человека, после того как этот ум сильно интеллектуализировался, будучи направляем, с одной стороны, логическими идеями и абстрактными концепциями, а с другой — фактами жизни и материи, признаваемыми органами чувств и позитивным разумом без всяких попыток обнаружить в них божественное или мистическое значение, считаясь с воображением только как с игрой эстетической фантазии, но не как со средством проникновения в истину, доверяя ему исключительно при обнаружении логических подтверждений или подтверждений физическим опытом, признавая интуитивное исключительно после проверки интеллектом и, как правило, отвергая все прочее. Не удивительно поэтому, что Веды перестали быть понятны нашему уму, за вычетом только самой внешней языковой оболочки, но и на этом уровне понимание несовершенно из-за архаичности словоупотребления, которое требует толкований, редко бывающих адекватными, но сводящих это великое творение юного и блистательного ума человечества к невнятным каракулям, к невразумительной мешанине нелепостей примитивного воображения, запутывающих то, что в ином случае было бы совершен-

но ясным, однозначным и обыденным отражением натуралистической религии, которая могла отвечать только грубым, материалистическим желаниям варварского, ограниченного житейским умом. В схоластическом и ритуалистическом толковании позднейших индийских жрецов и пандитов Веда превратилась просто в книгу мифов и жертвенных церемоний; западные исследователи выискивают в Ведах то единственное, что представляет для них рациональный интерес, — сведения об истории, мифах и популярных религиозных идеях примитивного народа, чем причиняют Ведам еще больше вреда, окончательно делая из Вед чисто внешнее повествование, начисто лишенное духовного смысла, поэтического величия и красоты.

Но это было совсем не так для самих ведических риши, как и для великих провидцев и мыслителей, следовавших за ними и разработавших на основе их блестящих прозрений и интуиции собственные замечательные структуры мысли и слова, построенные на беспрецедентных духовных прозрениях и опыте. Для этих ранних провидцев Веда были Словом, открывающим Истину и облачающим в образы и символы мистический смысл жизни. Это было божественное открытие и раскрытие потенциала слова, его таинственных творческих качеств — не слова логического и рассудочного или эстетически разумного, но интуитивного и вдохновенного ритмического заклинания, *мантры*. Свободно использовались образы и мифы, но не как игра воображения, а как живые метафоры и символы вещей, очень реальных для тех, кто о них говорил и не мог найти другие внутренние и природные способы описать их; воображение же играло роль жреца высших реальностей, превосходящих воспринимаемое глазом и умом, ограниченными привычкой к внешним оболочкам жизни и физического бытия. В этом заключалась их идея святости поэта — это ум, озаряемый горным светом и слышащий его идеи и слова, видящий и слышащий Истину, *каваях сатьяшрутаях*. Творцы ведической поэзии конечно же не так рассматривали свою функцию, как представляют ее себе современные нам исследователи — не считали они себя ни какими-то целителями, ни сочинителями гимнов и псалмов для крепкого и варварского племени, они были провидцы и мыслители, *риши*, *дхира*. Эти псалмопевцы верили, что обладают высокой, мистической и скрытой истиной, что являются носителями слова, соответствующего божественному знанию — и именно так говорят о своих стихах: как о тайных словах, которые только провидцам полностью открывают свое значение —

*кавайе нивачанани нинья вачамси*¹⁰⁶. Для тех же, кто пришел позднее, Веды были книгой знания, даже книгой высочайшего знания, озарением, великим изречением вечной и внеличностной истины, увиденной и услышанной во внутреннем переживании вдохновенными, полубожественными мыслителями. Мельчайшие обстоятельства жертвоприношения, по поводу которого писались гимны, должны были нести символическую и психологическую нагрузку, что было хорошо известно авторам древних Брахман. Священные стихи, каждое само по себе считавшееся исполненным божественного смысла, принимались мыслителями, писавшими Упанишады, в качестве глубоко значительных семенных слов истины, которую они искали, и наибольшую авторитетность их собственным возвышенным высказываниям придавала соответствующая цитата из их предшественников, вводившаяся формулировкой: *тад еша ричабхьюкта* — «это есть слово сказанное в Ригведе». Западные исследователи предпочли счесть ошибочным мнение преемников ведических риши: исключая ряд позднейших гимнов, эти преемники якобы приписывали старым стихам смысл, которого в них не было, сами же они, отделенные от риши не только столетиями, но пропастью интеллектуализированного менталитета, все знают куда лучше. Но обыкновенный здравый смысл должен подсказать нам, что у тех, кто в обоих отношениях стоял значительно ближе к ведическим поэтам, больше шансов знать как было дело, и существует высокая вероятность того, что Веды были именно тем, о чем в них говорится: поиском мистического знания, начальной формой постоянного стремления индийского ума, стремления, которому он всегда оставался верен, — заглянуть дальше поверхностей физического мира и через внутренний опыт познать богов, силы вселенной, самосущность Единого, о котором по-разному говорят мудрые, — знаменитая фраза, в которой заключена главная тайна Вед: *екам сад випра бахурда ваданти*¹⁰⁷.

Лучше всего понимается настоящий характер Вед, если, раскрыв их на любом месте, толковать их исходя непосредственно из слов и образов. Известный немецкий ученый, отчитывая с высокого пьедестала своих исключительных познаний глупцов, находящихся в Ведах нечто чрезвычайно высокое, говорит нам, что они полны детских, нелепых, даже чудовищных концепций, что они скучны, примитивны и банальны, представляют человека на низком уровне эгоизма и приземленности и лишь изредка, там и сям, можно отыскать в них проблески чувст-

ва, идущего из глубины души. Веды можно сделать такими, если вкладывать наши собственные умственные представления в слова древних риши, но если читать их, как они написаны, без домыслов о том, что должны бы говорить и думать древние варвары, то нам откроется священная поэзия, возвышенная и сильная по словам и образам, хотя с иным языком и образным мышлением, чем те, которые мы сейчас предпочитаем, психологически глубокая и тонкая, вдохновляемая провидческой душой. Послушайте лучше слова из самих Вед:

«Состояние из состояния рождается, завеса за завесой пробуждаются к знанию*: на коленях у Матери он все видит. Они позвали его, получающего широкое знание, они бессонно стерегут силу, они вступили в сильный город. Народы, рожденные на земле, увеличивают светоносную (силу) сына Белой Матери; золото на шее его, он велик в речи, он как искатель обилия (силой) этого медового вина. Он как молоко, приятное и желанное, он никем не сопровождаем, и он с двумя, кто сопровождают, и он как тепло, которое есть брюхо обилия, и непобедим, и одолитель многих. Играй, о Луч, и прояви себя**». (Ригведа, V. 19)

Или из следующего гимна:

«Эти (языки огня) твои, сильный (бог), что не движется, но возрастает и обретает могущество, отринь враждебность и неправедность того, у кого иной закон. О Огонь, тебя избираем мы в наши жрецы и способ осуществления нашей силы, в жертвоприношениях приносим мы пищу твоего удовольствия, мы призываем тебя словом... О бог совершенства деяний, пусть будем мы в счастье, в истине, ликуя с лучами, ликуя с героями».

И, наконец, возьмем третий гимн, облеченный в обычную символику жертвоприношения:

«Как Ману, помещаем мы тебя на месте твоём, как Ману, мы разводим тебя: О Огонь, о Ангирас, как Ману возносит жертву

* Или «покрыватель покрывателей пробуждается к знанию».

** Букв. «стань доступен нам».

богам за того, кто желает божественного. О Огонь, очень довольный горишь ты в человеке, и черпаки постоянно подходят к тебе... Тебя все боги, единые в удовлетворении тобой, сделали посланником своим, служением тебе, о Провидящий, люди через приношение жертв почитают бога. Пусть смертный почитает божественный Огонь жертвоприношением богам. Разгоревшись, пылай, о Яркоголенный. Будь где Истина, будь где покой».*

Однако, как бы ни истолковывали эти образы, — это поэзия мистическая и символическая, и это есть настоящая Веда.

Характер ведической поэзии, явствующий из этих стихов, не должен ни удивлять нас, ни вызывать недоумение, ибо сравнительный анализ литератур Азии показывает, что, несмотря на отличия в теории и трактовке Слова, по нетривиальной образной системе, по сложности мысли и символизированного опыта, она, в сущности, является начальной формой символической и фигуративной образности, необходимой для поэтического выражения духовного опыта и постоянно повторяющейся в позднейшей индийской литературе: таковы тантрические и пуранические образы, фигуры речи, к которым прибегают поэты-вишнуиты — можно даже в современной поэзии Тагора найти сходные элементы — и обнаружить сходство с образами некоторых китайских поэтов или поэтов-суфиев. Поэту требовалось выразить духовное или психическое знание и опыт, что он не мог сделать ни целиком, ни даже частично на абстрактном языке философа-мыслителя, поэту надо было не передать голую идею, но как можно более живо выразить саму ее жизнь в сокровеннейших проявлениях. Поэту нужно было найти способ, как раскрыть целый мир внутри себя и — тоже вполне внутренний — духовный смысл мира вокруг себя, возможно также и отобразить богов, силы, видение и опыт плоскостей сознания, непривычных для нашего обыденного понимания. Поэт начинает с образов, подсказанных нашей повседневной и наружной жизнью, людьми и зримой Природой, и хотя сами по себе они не передают духовный и психический опыт, поэт превращает их в фигуры или символы, несущие этот смысл. Он свободно выбирает образы, следуя своему прозре-

* Я перевел эти пассажи со всей буквальностью, какую только допускает чужой язык. Читатель может сравнить с оригиналом и удостовериться, верно ли передан смысл стихов.

нию или воображению, и преобразует их в инструменты для передачи иного смысла, в то же время наделяя прямым духовным значением Природу и жизнь, откуда эти образы почерпнуты, использует внешне-го типа метафоры для выражения внутреннего смысла, чем выявляет скрытое духовное или психическое значение объектов и обстоятельств внешней жизни. Или же берется внешний образ, ближе всего соответствующий внутреннему опыту, как бы материальный аналог опыта, и используется с такой реалистичностью и последовательностью, что, указывая на духовный опыт тем, кто сам обладает им, остается чисто внешней метафорой для остальных — скажем, бенгальский поэт-вишнуит предлагает уму, настроенному духовно, физический и эмоциональный образ, говорящий ему о любви души к Богу, для ума же профанического это всего лишь чувственная и страстная любовная поэзия, традиционно связанная с человекобожественной любовью Кришны и Радхи. Методы могут соединяться, канонизированная система внешних образов может использоваться как основа, но поэт может свободно ступить за их первичные ограничения, дать им иную трактовку, неприметно преобразовать их, вообще от них отказаться, отвести им второстепенную роль или вывести эти образы за их собственные пределы, чтобы спало с них прозрачное покрывало и наступило озарение. Последнее и есть метод Вед, который проявляет себя по-разному, в зависимости от страсти и силы поэтического видения, от экзальтации его слов.

Менталитет ведических поэтов отличается от нашего, они особым образом используют образы, архаичный склад их видения придает странные очертания смыслу. В их глазах физический и психический мир был проявлением двойственным и разным, но связанным внутри, что выражалось через фигуры космических богов, внутреннюю и внешнюю жизнь человека в его божественной взаимосвязи с небожителями, за всем же был единый Дух или Сущность, чьими именами, личностями и силами и были боги. Боги были и повелителями физической Природы, и ее принципами и формами, их божественная сущность, тела и внутренние божественные силы с соответствующими им состояниями и формами энергии возникают в нашем психическом существе, ибо они есть силы души космоса, хранители истины и бессмертия, дети Бесконечного, каждый из них и сам по происхождению и по своей конечной реальности — наивысший Дух, сейчас принявший один из своих же аспектов. Жизнь человеческая была в их глазах

смещением истинного с неистинным, движением от брэнности к бес-
смертию, от смещения тьмы и света к сиянию божественной Истины,
чей дом в высоте Бесконечности, но может быть выстроен здесь, в ду-
ше и жизни человека, битва между детьми Света и сынами Ночи, обре-
тение сокровищ, богатств, трофеи, даруемые богами смертным
воинам, путь и жертва — обо всем этом говорили они в канонизиро-
ванной системе образов, которые заимствовали из Природы, из жизни
окружающих воинственных, пастушеских и земледельческих арийских
народов, концентрировавшейся вокруг культа Огня, почитания сил
живой Природы и культа жертвоприношения. Детали внешней жизни
и жертвоприношений были в их жизни и быту символами, а в их
поэзии не мертвыми символами или надуманными метафорами,
но живыми и сильными знаками, подаваемыми изнутри. И они ис-
пользовали как выразительные средства установленные, но допускаю-
щие вариации образы иного, целую сверкающую сеть мифов и притч,
образов, которые становились притчами, притч, которые становились
мифами, мифов, которые всегда оставались образами, но для них, как
это может быть только для тех, кто получил доступ к определенному
порядку психического опыта, все это составляло доподлинную реаль-
ность. Очертания физического размывались в блеске душевного, ду-
шевное сгушалось до сияния духовного — и не было между ними чет-
ких разграничительных линий, цвета и краски естественно сливались.
Совершенно ясно, что поэзию такого типа, слагаемую людьми с виде-
нием такого типа и воображением, невозможно толковать и оценивать
стандартами разума и вкуса, соблюдающими только каноны физиче-
ского бытия. Заклинание — играй, о Луч, и обратись на нас! — есть од-
новременно и картина высоко взметнувшихся языков яркого пламени,
игра могучего жертвенного огня на физическом алтаре, и подобное же
психическое явление, проявление спасительного огня божественной
силы и света внутри нас. Западный критик посмеивается над смелым —
а для него чудовищным — образом, в котором Индра, сын земли и не-
ба, творит собственных родителей, но если вспомнить, что Индра есть
верховный дух в одном из своих постоянных и вечных аспектов, творец
земли и неба, рожденный как космическое божество между менталь-
ным и физическим мирами и воспроизводящий их силы в человеке, мы
увидим не только выразительность этого образа, мы увидим истинную
и богооткровенную фигуру, а ведическим поэтам безразлично несоот-
ветствие образа физическому воображению, поскольку он передает ре-

альность более реальную, и другая фигура не могла бы ее передать с такой точностью и живой поэтической силой. Ведические Бык и Корова, сияющие стада Солнца, укрытые в пещере, — существа довольно странные для физического ума, но они и не относятся к земному, а в своей плоскости являются одновременно и образами, и реальностями, полными жизни и смысла. Вся ведическая поэзия должна интерпретироваться таким образом и приниматься в соответствии с ее духом и видением — психически естественным, хоть странным и сверхъестественным для нас — подлинности ее идей и фигур.

Понимаемые в этом ключе Веды, помимо того, что они представляют интерес в качестве древнейшего в мире и по сей день живого Священного писания, а также в качестве древнейшей интерпретации человека, Бога и вселенной, являются замечательным, возвышенным и сильным поэтическим творением. Это не варварство — ни по форме, ни по языку. Ведические поэты мастерски владеют поэтической техникой, их ритмы чеканны, как колесницы богов, и летят, будто на могучих крыльях звука, стихи — и напряжены, и свободны, как волны, величественны и тонки по модуляциям, язык лиричен по напряженности, но эпичен по приподнятости, это стихи огромной силы, чистые, смелые и величественные, прямые и лаконичные, но полные смысла и нюансов, так что каждая строка может считаться самодостаточной, хотя она всегда есть шаг между той, что была до нее, и последующей. Их форма и содержание опираются на сакральную иератическую традицию, но содержание состоит из глубочайших психических и духовных переживаний, на какие только способна человеческая душа, формы же почти никогда не вырождаются в условные знаки, ибо то, что они предназначены выразить, было пережито каждым из поэтов и обновлено тонкостями и особенностями его индивидуального восприятия. Стихи величайших провидцев, таких, как Вишвамित्रа, Вамадева, Диргхатамас¹⁰⁸ и многие другие, поднимаются до невероятных высот мистической поэзии; такие произведения, как Гимн Творения, достигают вершин мощной и ясной мысли, на которых Упанишады с их более глубоким дыханием будут обитать постоянно. Древняя Индия не ошибалась, относя начало своей философии, религии и основ культуры к этим провидцам-поэтам, ибо в их творениях, как в семени, уже была заключена вся будущая духовность ее народа.

Еще и потому так важно понимать ведические гимны как форму сакральной литературы, что это помогает нам увидеть процесс

становления не только тех центральных идей, которые сформировали индийское мировоззрение, но и характерных типов духовного опыта, особенностей воображения Индии, ее творческого темперамента и символов, с помощью которых она постоянно интерпретировала свое видение себя, жизни и вселенной. В литературе по большей части мы видим тот же тип вдохновения и способ самовыражения, что и в архитектуре, живописи и скульптуре. Это прежде всего постоянное ощущение бесконечного, космического, восприятие вещей, как бы увиденных с космической точки зрения, на фоне безмерности единого и бесконечного; второе, это тенденция к выражению духовного опыта в щедрости образов, почерпнутых или из внутреннего душевного плана, или из плана физического, но преображенных силой их психического смысла; третья же черта — тенденция к укрупнению образов земной жизни, как в Махабхарате или в Рамаяне, или к их утончению в высших слоях атмосферы, где они обретают большее значение, чем на земле, и во всяком случае, рисуются на фоне духовного и психического миров, а не как фигуры обособленные и самодостаточные. Духовное и бесконечное всегда близки и реальны, реальны и боги, и потусторонние миры — они не столько уж потусторонни, они имманентно существуют в нашем собственном бытии. Что для западного сознания миф и воображение, то здесь действительность и часть жизни нашего внутреннего существа, что там прелестная поэтическая идея и философская спекуляция, то здесь постоянно осознаваемая и присутствующая в нашем опыте вещь. Именно эта особенность индийского ума, духовная искренность и психический позитивизм, сообщает Ведам и Упанишадям, а также позднейшей религиозной и религиозно-философской поэзии такую вдохновенную мощь, такую жизненность и выразительность образов, которые оказывают сильнейшее воздействие на идеи и образный строй даже более секулярной литературы.

УПАНИШАДЫ — высочайшая из вершин индийского ума и, как таковая, как наивысшее самовыражение гения Индии, ее возвышеннейшая поэзия, величайшее достижение ее мысли и слова, Упанишады не могут быть просто литературным или поэтическим шедевром; этот широкий поток духовного откровения, непосредственного и глубокого характера есть доказательство единственной в своем роде ментальности и необычного склада духа. Упанишады одновременно являются глубоким священным писанием — ибо в них отражены глубочайшие духовные переживания — и свидетельства озаренной интуитивной философии неисчерпаемого света, силы и объема, а также, в стихах ли, или в ритмической прозе, духовными поэмами абсолюта, поразительными по вдохновенности и точности выражения, изумительными по ритмике и образности. Так выражает себя ум, в котором философия, религия и поэзия стали едины, ибо эта религия не заканчивается на культовости, не ограничивается религиозно-этическими целями, а возвышается до бесконечного открытия Бога, или Сущности, нашей высокой и полной реальности духа и бытия, она говорит, пребывая в экстазе светоносного знания и реализованного опыта; эта философия не является абстрактной интеллектуальной спекуляцией на тему Истины или логической схемой, но самой Истиной — увиденной, почувствованной, пережитой, хранимой во глубях ума и души в блаженстве выражения твердо предвещанного открытия и овладения; эта поэзия есть труд эстетического ума, вознесенного над обычным полем своей деятельности, чтобы выразить чудо и красоту редчайшего духовного видения и глубочайшей просветленной истины сущности Бога и вселенной. Здесь интуитивный разум и тонкий психологический опыт ведических провидцев достигают кульминации, в которой Дух, словами Катха Упанишады, раскрывает собственную плоть, глашатайствует собственными словами и обнажает перед умом вибрации ритмов, которые при повторении в духовном слухе словно укрепляют душу и возносят ее, удовлетворенную и счастливую, к вершинам самопознания.

Этот характер Упанишад надо особо отметить, потому что им пренебрегают западные переводчики, старающиеся выявить интеллектуальный смысл без чувства жизни или образной мысли и восторга духовного переживания, который превращал древние стихи в откровение не только для интеллекта, но и для души и всего естества человеческого, что чувствовали и их создатели, что и сейчас ощущают те, кто способен проникнуть в стихию обитания этой речи, а пользуясь старинным выразительным словом, превращал их в *шрути* — не в интеллектуальную мысль и слово, но в духовное звучание, во вдохновенное Священное писание. Сегодня нет надобности в доказательствах ценности философского содержания Упанишад — даже если бы не существовало многочисленных признаний самых великих умов, то в пользу Упанишад свидетельствовала бы вся история философии. Упанишады признаны как источник ряда глубоких философских систем и религий, которые проистекали из Индии, как великие индийские реки из своей гималайской колыбели, оплодотворяя ум и жизнь народа, сохраняя на протяжении долгих столетий его живую душу, которая постоянно припадала к ним в жажде света и получала его из этих неисчерпаемых животворных вод. Буддизм во всех своих ответвлениях был только повторением заново, под новым углом зрения и в обновленных формулировках и определениях, одной стороны того же опыта; буддизм понес этот опыт, преобразованный по форме, но едва ли по содержанию, по всей Азии и к западу в сторону Европы. Идеи Упанишад прослеживаются во многих мыслях Пифагора и Платона, они составляют глубинную основу философии неоплатоников и гностиков, которые в столь значительной степени повлияли на философское мышление Запада, суфизм же снова повторил их уже на языке другой религии. Большая часть немецкой метафизики по сути есть не что иное, как интеллектуальное развитие великих реальностей, увиденных с более значительных духовных позиций в этом древнем учении, а современная мысль быстро вбирает их в себя, выказывая при этом настолько живую и интенсивную восприимчивость, что можно ожидать революции как философского, так и религиозного мышления; иногда эти идеи просачиваются через фильтры и влияют опосредованно, иногда медленно вливаются по прямым и открытым каналам. Едва ли существует значительная философская идея, которую нельзя соотносить с авторитетом, с зерном или указанием из древнего учения, из спекуляций мыслителей, которые, по мнению некоторых, ничего за душой

не имели, кроме грубого, варварского, натуралистического и анимистического невежества. Постоянно обнаруживается, что даже крупнейшие обобщения Науки суть применение к истине физической Природы формул, уже открытых индийскими мудрецами в их первоначальном, самом широком смысле, в более глубокой истине духа.

И все же эти произведения не являются философскими спекуляциями интеллектуального типа, метафизическим анализом, который нацелен на определение понятий, на отбор идей и выделение истин, на логическое выражение истины или на поддержку ума и его интеллектуальных предпочтений посредством диалектических рассуждений и который удовлетворяется выдвиганием единственного решения проблем бытия в свете той или иной идеи разума и рассмотрением сущего только под этим углом, в этом фокусе и заданной перспективе. Упанишады не могли бы обладать такой неисчерпаемой жизнеспособностью, не могли бы так долго оказывать неснижающееся влияние, давать такие результаты, о которых можно судить по нынешнему независимому их утверждению новыми методами в совершенно новых сферах, если бы они носили такой характер. Только потому, что древние провидцы Истину видели, а не умозаключали о ее существовании, потому, что они облекли Истину в могучие интуитивные идеи и прозрачные образы, образы идеальной прозрачности, через которые мы заглядываем в беспредельное, потому, что они прозревали вещи в свете самосущности и смотрели на них глазами Бесконечности, их слова обрели вечную жизнь и бессмертие, они исполнены бездонного смысла и убедительнейшей достоверности, внушительной окончательности, которая в то же время есть бесконечное начало истины, к коей в конце концов сходятся все наши пути поиска, постоянно возвращаются умы человечества в эпохи великих прозрений. Упанишады есть Веданта, корпус знания, стоящего даже выше Вед, но это знание углублено в индийском понимании слова *джняна*. Не просто мышление и рассудочное рассмотрение, осознание интеллектом умственных форм истины, но видение истины душой, жизнь в истине всей силой нашего внутреннего существа, духовное усвоение путем отождествления себя с объектом познания — что и есть *джняна*. А поскольку такого рода непосредственное познание может быть полным только при интегральном познании сущности, именно сущность стремились познать ведантистские мудрецы, жить в ней, достигнув с ней единения. Пойдя этим путем, они с легкостью распознали единство сущности

человека и универсальной сущности всего, которая, в свою очередь, едина с Богом или Брахманом, трансцендентным Существом или Существованием; мудрецы видели, ощущали, жили в самой сути всего сущего во вселенной и в истине внутренней и внешней жизни человека — куда их привел свет этой единственной и всеобъемлющей истины. Упанишады — это эпические гимны самопознания, миропознания и богопознания. Великие формулировки философских истин, которыми они изобилуют, не являются абстрактными интеллектуальными обобщениями, чем-то, способным только блеснуть и освещать ум, но не жить и возвышать душу; это труды и в то же время светочи интуитивных прозрений, прикосновений и видений единого Существования, трансцендентного Божественного, божественной и универсальной Сущности и раскрытия ее связи с предметным и тварным миром в великом космическом проявлении. Напевы вдохновенного знания, как все гимны, они дышат религиозной устремленностью и восторгом, но не узкого, интенсивного типа, свойственного низшему религиозному чувству, они вознесены над культовостью и условными формами богопочитания к универсальной Ананде Божества, которая дается нам приближением к самосущному и универсальному Духу и слиянием с ним. Хотя в центре внимания здесь внутреннее видение и нет прямой связи с внешним действием человека, вся высочайшая этика буддизма и позднего индуизма вышла из самой жизни и смысла тех истин, которыми Упанишады дали выразительную форму и силу, — и есть здесь нечто большее, чем в любой этической концепции или в умственном правиле добродетельной жизни, здесь есть возвышенный идеал духовного действия, основанного на единстве с Богом и всем живым. Вот почему и после исчезновения жизненных форм ведического культа Упанишады сохранили жизнеспособность и творческую силу, смогли вызвать к жизни великие религии богопочитания и мотивировать всегдашнюю индийскую идею Дхармы.

Упанишады есть творение озаренного и интуитивного разума и его просветленного опыта, и это предопределило все их содержание, структуру, стиль, образность, движение. Эти возвышенные и всеобъемлющие истины, эти видения единства, сущности и универсального божественного бытия отчеканены в лаконичные и монументальные фразы, которые сразу привлекают к ним взор души, делают их реальными и побуждают стремиться к ним и переживать их; или же истины облечены в поэтические образы, полные озаряющей силы и тонких

нюансов, позволяющие раскрыть всю бесконечность через конечный образ. Раскрыто Единое, но наряду с ним — и множественность его аспектов, каждый во всей полноте своего значения, просветленная точность всякого слова и всей фразы целиком позволяет каждому аспекту словно самораскрыться в нужном месте и в нужной связи. Самые значительные метафизические истины и тончайшие нюансы психологических переживаний соединены во вдохновенном движении — одновременно точные для зрящего ума и полные недосказанности для совершающего открытие духа. Здесь есть отдельные фразы, самостоятельные двустишия, краткие пассажи, каждый из которых содержит суть обширной философии, но в то же время отражает лишь аспект, лишь часть безграничного самопознания. Здесь все наполнено смыслом, изложенным с поразительной ясностью и краткостью и с безмерной полнотой. Медлительный, тщательный, диффузный метод логического разума не может предварять такого рода мысль. Пассаж, предложение, двустишие, строка, даже полустрока идет за предшествующим с некоторым интервалом, заполненным невыраженной мыслью, пауза заполнена эхом мысли, мысли, включенной в целостное внушение и подразумевающейся в самой паузе, которую уму предлагается исследовать и извлечь из нее пользу, интервалы заполненной тишины велики, движение мысли напоминает поступь Титана, перешагивающего со скалы на скалу над безбрежностью вод. Структура каждой Упанишады обнаруживает совершенное единство, внятную связь гармонических частей, но такую, какую мог достичь только ум, все время видящий массы истины и задерживающийся лишь для отыскания в заполненной тишине нужного ему слова. Ритм стихов или ритмизированной прозы соответствует скульптуре мысли и фразы. Метрическая форма Упанишад — это четыре полустроки, четко выделенные, строка, по большей части, завершена сама по себе и содержит законченную мысль, полустроки, содержащие две мысли или различные части одной, соединены и дополняют друг друга, звучание соответствует тому же принципу, строка коротка и завершается ясной паузой, заполненной певучим эхом, долго вибрирующим во внутреннем слухе: каждая строка, как волна бесконечного, несущая в себе рев всего океана. Такая поэзия — слово видения, ритм духа — не создавалась ни до Упанишад, ни после них.

Образный строй Упанишад есть по большей части развитие ведического типа образности и, хотя обыкновенно предпочтение отдается

ничем не прикрытой ясности или прямому, просветляющему образу, нередко эта же символика используется способом, весьма близким духовному, на манер того, как она использовалась в менее усложненных древних символических текстах. Как правило, именно этот элемент, более недоступный нашему образу мышления, и сбивал с толку некоторых западных исследователей, заставляя их кричать, что Упанишады представляют собой смесь из утонченных философских спекуляций и первого лепета младенческого ума человечества. Упанишады не являются революционным отходом от ведического ума с его темпераментом и фундаментальными идеями — это его продолжение и развитие, в известной степени, это расширяющая его трансформация, в смысле ясного и четкого выражения всего, что было скрытым как тайна и секрет в символическом языке Вед. Начинается с использования образов и ритуальных символов Вед и Брахман, которые затем преобразуются таким образом, чтобы выявился их внутренний и мистический смысл, долженствующий служить своего рода точкой психического отсчета для собственной высоко развитой и куда более духовной философии. Есть много мест именно такого рода, особенно в прозаических Упанишадах, где говорится — в манере недоступной непосвященным, туманной и даже непонятной современному уму — о психическом смысле идей, некогда распространенных в ведическом религиозном уме, о различиях между тремя типами Вед, тремя мирами и о прочих вещах этого же ряда, однако, поскольку в Упанишадах они ведут к глубочайшим духовным истинам, эти места никак нельзя отбросить в качестве младенческой невнятицы разума, бессмысленной или не поддающейся обнаружению связи с мыслями высшего порядка, которые и являются их кульминацией. Напротив, мы обнаруживаем в них достаточно глубокий смысл, как только оказываемся в состоянии проникнуть внутрь символики. Это происходит при психофизическом подъеме к психодуховному знанию — сегодня мы определили бы это в более интеллектуальных, менее конкретных и образных терминах, но смысл сохраняет свою ценность для тех, кто занимается йогой и заново открывает секреты нашего психофизического и психо-духовного существа. Типичные пассажи такого свойства, своеобразно выражающие психические истины, это объяснения Аджаташатру¹⁰⁹ сна и сновидений или пассажи из Прашна Упанишады о витальном принципе и его движениях, или те, в которых затрагивается ведическая идея противоборства богов и демонов, здесь приобретающая более духовное истолкование,

ведические же божества более открыто, чем в Ригведе и Самаведе, характеризуются сообразно внутренним функциям и духовным силам.

В качестве примера такого развития ведической идеи и образа я могу процитировать отрывок из Тайттирия Упанишады, в котором Индра прямо предстает как сила и суть божественного ума:

«Он, кто есть в Ведах Бык универсальной формы, он, кто рожден в священных ритмах от Бессмертного, — да удовлетворит меня Индра через разум. О Боже, пусть стану я сосудом Бессмертного. Пусть будет тело мое полно видения, а язык мой сладости, пусть мои уши слышат то, чего много и что огромно. Ибо ты есть оболочка Брахмана, прикрытая и сокрытая разумом».¹¹⁰

Сходный пассаж можно процитировать и из Иша Упанишады, где к Сурье, богу Солнца, обращаются как к божеству знания, чья наивысшая форма лучезарности есть единственность Духа, а его лучи, достигающие нашего ментального уровня, являются сияющим распространением мыслящего ума и заслоняют его собственную бесконечную супраментальную истину, тело и сущность Солнца, истину духа и Вечности:

«Лик Истины сокрыт золотой крышкой: О вскармливающее Солнце, ты, что раскрываешь закон истины зрению. О кормилец, о единственный Риши, о сдерживатель Ямы, о Сурья, о сын Отца творений, направь и собери твои лучи: Сияние, благословеннейшая из всех форм, Он, кто есть это, этот Пуруша, Он есть я».¹¹¹

При различии этих отрывков, их родство с образным строем и стилем Вед просто бросается в глаза; последний же отрывок есть на самом деле перефразировка или перевод в позднейший и менее зашифрованный стиль ведического гимна Атри:

«Сокрыта твоей истиной Истина, неизменная там, где распрягаются кони Солнца. Там десять тысяч стоят вместе, Это есть Единый: я видел высшую Божественность воплощенных богов».¹¹²

Ведическая и ведантистская образность чужда нашему современному менталитету, который не верит в живую истину символа, потому что

озаряющее воображение, запуганное интеллектом, не смеет больше принимать, отождествлять себя с душевным и духовным видением и отважно воплощать его в образы; но эта образность, конечно, весьма удалена от младенческого, примитивного и варварского мистицизма; этот язык, такой живой, яркий, светлый, поэтический и образный, есть естественное отражение высоко развитой духовной культуры.

Интуитивная мысль Упанишад отталкивается от конкретных образов и символов, от слов, при помощи которых ведические риши первоначально полностью передавали смысл посвященным, но утаивали глубинную суть от обыденных умов, она переводит их на менее зашифрованный язык и затем находит для выражения их смысла другие образы, блистательно ясные и возвышенные, сразу раскрывающие все сияние духовной истины. Этот процесс можно проследить по прозаическим Упанишадам, где символы используются как средство перехода к открытому выражению духовной сути. Отрывок из Прашна Упанишад, касающийся силы и значения мистического слова АУМ (ОМ), показывает нам первую стадию процесса:

«Этот слог ОМ, о Сатьякама, он есть высший и он есть низший Брахман. Поэтому человек знания проходит через этот дом Брахмана к тому или к другому. Если медитировать об одной букве, она дает человеку знание и скоро тот постигает на земле. И рики ведут его в мир людей и, достигши там совершенства в тапасах и брахамачарье и в вере, испытывает он величие духа. Если сдвоенная буква усовершенствовала его ум, то ведут его яджусы в средний мир, в лунный мир Сомы. Он в мире Сомы испытывает великолепие духа и возвращается. А тот, кто через строенную букву все того же слова ОМ станет медитировать о высочайшем Пуруше, достигнет совершенства в свете, который есть Солнце. Как змея сбрасывает с себя кожу, именно так освободится он от греха и от зла, и саманы поведут его в мир Брахмана. Из гуши живых душ видит он высочайшего из высоких Пурушу, который возлежит в этом дворце. Три буквы подвержены смерти, но теперь употреблены они нераздельно и совместно друг с другом соединены, тогда внутреннее, наружное и промежуточные действия духа соединены в совершенном употреблении, и дух знает и неколебим. Этот мир — через рики, средний мир — через яджусы и тот мир через саманы, который видящие

делают знаемым для нас. Человек знания проходит к Нему через Ом, дом его, к высочайшему Духу, который спокоен, вневременен, бесстрашен и бессмертен».¹¹³

Здесь символика темна для нашего понимания, но есть указания, несомненно свидетельствующие о психическом опыте, ведущем к различным стадиям духовной реализации; их три — наружная, ментальная и супраментальная, результатом последней становится высшее совершенство, полное и интегральное включение всего существа в спокойную вечность бессмертного Духа. В более поздней Мандукья Упанишаде прочая символика уже отринута, и мы допущены к ничем не завуалированному смыслу. Тут и возникает знание, к которому современная мысль возвращается другими, собственными методами: интеллектуальным, рациональным и научным; то знание, которое за операциями нашего наружного, физического сознания, оперирует собственным способом, сублиминальным — другим, но тем же самым — чьим поверхностным проявлением выступает наш бодрствующий ум; выше же всего — возможно, так мы полагаем сегодня — духовное сверхсознание, наивысшее состояние, в котором, вероятно, и можно найти секрет нашего бытия. Вчитавшись в отрывок из Прашна Упанишады, мы можем убедиться, что в нем уже содержится это знание, так что, я полагаю, мы можем совершенно рационально заключить, что это и другие высказывания древних мудрецов, в какое бы недоумение ни повергали они своей формой рациональное сознание, не могут быть отброшены как инфантильный мистицизм, поскольку представляют собой образное выражение, характерное для менталитета тех времен, того, к чему своими путями пришел и разум, свидетельствуя, что это истина, глубокая истина и реальная реальность знания.

Стихотворные Упанишады используют ту же насыщенную значением символику, но в несколько облегченном ключе; большая часть стихов переходит от образного к прямому выражению. Сущность, Дух, Божественное в человеке и тварях, в Природе, во всем сущем в этом мире и в других мирах, и за пределами космоса, Бессмертное, Единое, Бесконечное без завес воспевается в гимнах во всем величии его вечной трансцендентности и многообразности самопроявлений. Несколько отрывков из поучения Ямы, бога Закона и Смерти, обращенного к Начикете, могут продемонстрировать это:

«ОМ есть этот слог. Этот слог есть Брахман, этот слог есть Наивысшее. Кто познал нетленный ОМ, что бы ни желал он, все его. Это опора наилучшая, это опора высочайшая, когда понял это человек, он возвеличился в мире Брахмана. Всезнающий не рождается и не умирает, ниоткуда он не появился и не есть он кто-то. Он не рожденный, он постоянный и вечный, он Древний Днями, тот, кто неубиваем при убиении тела...

Он сидит на месте и путешествует далеко, он возлежит и движется во все стороны. Кто, как не я, знает это экстатическое Божество? Мудрый приходит к пониманию того, что великий Господь и Суть укоренены и бестелесны в этих бранных телах, и более он не скорбит. Ни наставлением нельзя завоевать Суть, ни мощью ума, ни ученостью большой, кого Дух изберет, только ему Суть подчинится и ему Дух раскроет телесность свою. Кто не перестал творить зло, кто не собран и не спокоен, чей ум не утишен, мудростью ума не придет он к знанию. Тот, для Кого воители и мудрецы есть пища на пиршестве, а смерть острая приправа, кому ведомо, где Он? ...

Саморожденный створки врат распахнул наружу, поэтому человек смотрит наружу, а не внутрь себя, только редкие мудрецы обращаются взглядом внутрь в поиске бессмертия и лицом к лицу встречаются с Сущностью. Младенческий ум тянется к поверхностным желаниям и попадает в сети смерти, широко простертые для нас, но мудрый знает о бессмертии и просит не мгновенного, но постоянного. Через Сущность познает человек форму и вкус, запах и ощущение, и радость от них, что же еще остается? Мудрый приходит к пониманию Бога и Сути, через них он видит в своей душе все, что пробуждено, и все, что в сон погружено, и не скорбит более. Познавший Суть вкусил сладость, близкую живому существу, властитель того, что было и что будет, после этого не отпрянет он ни от чего, что есть. Он знает того, кто был рожден давно от Тапаса, кто был рожден давно от вод, кто в них вступил и в тайной пещере бытия стоит со всем сущим. Он знает ее, рожденную от жизненной силы, бесконечную Мать, в которой все боги, ее, кто в них вступила в тайную пещеру бытия и стоит со всем сущим. Это Огонь всезнающий и скрыт он в двух кусках древесины, как дитя в утробе беременной женщины, это Огонь, которому должны поклоняться люди, бессонно его блюдущие и жертвы ему приносящие. Он есть то, из чего Солнце восходит и во что заходит. Тот идет от смерти

к смерти, кто видит только различия. Пуруша с пальчик величиной стоит в самом центре человека и владычествует всем, что было и что будет, познавший это более не отворачивается ни от чего, что есть. Пуруша размером с мужской мизинец и подобен свету без дыма, он есть Владыка того, что было и что будет, это он есть сегодня и это он есть завтра тоже».¹¹⁴

Упанишады изобилуют местами, которые одновременно представляют собой и поэзию, и духовную философию абсолютной ясности и красоты, но никакой перевод, лишенный нюансов и оттенков значения — от серьезного до светоносного, — которые эхом отдаются в каждом слове и ритме, не может даже отдаленно передать их силу и совершенство. Есть и такие, где сложнейшие психологические и философские истины исчерпывающим образом изложены в безупречно прекрасной стихотворной форме; поэты ставили перед собой цель не просто передать истины внятно, но сделать их частью жизни души и сердца. Некоторые прозаические Упанишады включают в себя элементы повествовательности, запечатлевшие для нас в живых и ярких красках картинки того поразительного времени с его напряженным поиском духовности и страстью к высшему знанию, без которых не могли бы появиться и сами Упанишады. Картинки той жизни оживают перед нами: святые, уединившиеся в рощах в готовности испытать и начать учить тех, кто приходит к ним за знанием, принцы, ученые брахманы и аристократы-землевладельцы, отправляющиеся путешествовать в поисках все того же знания, царский сын в колеснице и внебрачный сын служанки, ищущие человека, который мог бы нести в себе мысль света и слово озарения, типические персонажи — Джанака и обладающий гибким умом Аджаташатру, Райква и его телега, Яджнавалкья¹¹⁵, воитель истины, спокойный и ироничный, обеими руками черпавший земные и духовные сокровища, но не испытывавший к ним привязанности, все променявший в конце концов на жизнь бродячего отшельника, Кришна, сын Деваки, который, услышав одно лишь слово риши Гхоры, миг познал Вечное, ашрамы, дворы царей, тоже искавших и открывавших истину, собрания во время больших жертвоприношений, где встречались мудрые и сопоставляли свои знания. Мы видим, как рождается душа Индии, как начинается гимн, с которым вознесется она от земли до высших эмпиреев Духа. Веды и Упанишады — источники не только индийской философии

и религии, но всего индийского искусства, поэзии и литературы. Душа, темперамент, идеальный ум формировались ими и отразились в них; впоследствии на этой основе строились великие философские системы, возводилась структура Дхармы, в Махабхарате и Рамайне запечатлевалась героическая юность Индии, ее зрелость неустанно интеллектуализировалась в классике, во множестве оригинальных прозрений в области науки, создавался богатейший эстетический, жизненный и чувственный опыт, в Тантре и в Пуранах возрождался опыт душевный и духовный, выливающийся в великолепии и красоте линий и цвета, в мысль и видение, высеченные из камня и отлитые в бронзе, находивший себе все новое выражение в новоиндийских языках, а теперь, после периода упадка, возвращающийся прежним, хотя и в новых формах, чтобы вступить в новую жизнь и в новый творческий этап.

ТАКИМ образом, Веды представляют собой духовное и психологическое семя индийской культуры, а Упанишады — выражение истины высочайшего духовного знания и опыта, что всегда было доминирующей идеей культуры, конечной целью жизни индивида и устремлением души народа: два великих корпуса священных текстов, первые великие попытки поэтического и творческого самовыражения, создание которых предварило собой дальнейшее интеллектуальное развитие, сначала мощное и обильное, потом богатое и пытлиное, задуманные и изложенные на языке чисто психической и духовной ментальности. Эволюция, начавшаяся с этой точки, должна была продолжаться, используя нисхождение от духа к материи, обогащающее последнюю, пройти сначала через интеллектуальную попытку увидеть жизнь, мир и сущность во взаимосвязи, в которой они представляются логическому и практическому разуму. На первых порах эта интеллектуальная попытка естественно сопровождалась практическим развитием и организацией жизни, сознательно отражавшими ум и дух народа, возведением прочной и жизнеспособной социальной структуры для выполнения земных задач человеческого существования под неусыпным контролем религиозного, этического и общественного порядка и дисциплины, но вместе с тем предусматривавшей через все это и эволюцию души человека в направлении духовной свободы и совершенства. Вот эта стадия и получила замечательно богатое и точное отражение в индийской литературе последующего периода.

Это движение индийского ума представлено, с одной стороны, напряженной работой философской мысли, выкристаллизовавшейся в великие философские системы, а с другой — не менее напряженной работой по формулированию ясного и последовательного этического, социального и политического идеала и практики организованной системы личной и общественной жизни, результатом чего стали авторитетные социальные трактаты, или Шастры, величайшая и авторитетнейшая среди которых — знаменитые «Законы Ману»¹¹⁶. Задачей философов была систематизация и проверка логическим разумом истин

сущности, человека и мира, уже полученных интуитивным путем, откровением и духовным опытом и воплощенных в Ведах и Упанишадах; в то же время было необходимо систематизировать методы дисциплины, основанные на этом знании, при помощи которых человек мог бы осуществить высочайшую цель своего существования. Характерные формы, в которых это было сделано, свидетельствуют о переходе интуитивного в интеллектуальную ментальность и несут на себе отпечаток этой переходности. Рубленные, полные интуитивного смысла фразы священных текстов заменяются еще более компактными и нагруженными конструкциями, но здесь смысл не интуитивен, не поэтичен, а сугубо интеллектуален; формулировка принципа, полное развитие философской мысли или важнейшего логического шага укладываются в несколько слов, подчас даже в одно-два слова, в самую сжатую формулу, часто даже загадочную из-за концентрированности смысла. Эти сутры — или афоризмы — легли в основу выстроенных с помощью силлогизмов комментариев, в которых — с использованием метафизического и логического методов и достаточно разнообразных толкований содержания начальных афористических формулировок — развертывалось все, что в них было заложено. На первое место при этом ставится изначальная и конечная истина и метод достижения *мокши*, духовного освобождения.

Работа социальных мыслителей и законодателей, напротив, концентрировалась вокруг повседневного действия и практики. Ее смысл заключался в том, чтобы, взяв повседневную жизнь индивида и общины, жизнь человеческих желаний, целей и интересов в сочетании с разработанными правилами общежития и обычаями, истолковать и сформулировать это столь же полным и логическим образом, а затем ввести в упорядоченное соотношение с доминирующими идеями национальной культуры, построить и укрепить социальную систему, разумно предназначенную быть основой, градуированной структурой, способной обеспечить эволюцию жизни от жизненной и умственной мотивированности к мотивированности духовной. Главной идеей было подчинение человеческих интересов и желаний социальному и этическому закону, Дхарме, с тем чтобы все жизненные, экономические, эстетические, гедонистические, интеллектуальные и прочие потребности удовлетворялись как положено и в соответствии с законами природы, служа в то же время подготовкой к переходу в духовное бытие. Здесь тоже началом являются ведические Грихья-сутры, затем расши-

ренный и более полный метод Дхарма-шастр — первые удовлетворялись кратким указанием простого и фундаментального социо-религиозного принципа и практики, а в более поздних трудах содержалась попытка охватить всю жизнь индивида, класса, народа. Сам характер этих усилий, их основательность и постоянство объединяющей их идеи есть замечательное доказательство высокого развития интеллектуального, эстетического и этического сознания и способности к созданию благородной и упорядоченной цивилизации и культуры. Разум, проявивший себя в этих трудах, понимание и формативные способности не уступают тем, что мы видим у других народов в древности или в наши дни, мы видим здесь основательность, единство и ясность, благородство концепции, которые уравнивают, во всяком случае в идее истинной культуры, большую гибкость, лучше осознанный опыт, знание, смелую готовность идти на эксперименты — завоевания позднейшего человечества. Не варварский то был ум, который с такой очевидностью стремился к построению прекрасного, хорошо интегрированного общества, руководимого возвышенной и четкой мыслью и ставившего своей конечной целью великое духовное совершенство и освобождение.

Чисто литературное творчество того периода представлено двумя великими эпосами: Махабхаратой, которая вобрала в свой огромный корпус большую часть литературной продукции индийского ума за несколько столетий, и Рамаяной. Оба произведения эпичны по мотивации и духу, но отличаются от всех известных мировых эпосов и выделяются среди всего прочего по принципу. Дело не только в том, что, хотя в них и содержится древнее героическое повествование и — в преобразованном виде — многие примитивные элементы, по форме они относятся к периоду высоко развитой интеллектуальной, этической и социальной культуры, обогатившей их зрелостью мысли, возвысившей зрелостью благородства и утонченной основательностью этического мотива, а это заметно отличает индийские эпосы от примитивных эдд и саг, от гомеровских поэм их отличает широта кругозора, суть и возвышенность мотивации, уже не говоря об эстетическом качестве и поэтическом совершенстве, но в то же время они сохраняют дыхание юности, непосредственность жизненной силы, свежесть, величие и пульс жизни, простоту мощи и красоту, которые не позволяют сравнивать их с тщательно сконструированными литературными эпосами Вергилия или Мильтона, Фирдоуси или Калидасы. Этот особый сплав

естественного дыхания юной, героической, стремительной и пылкой жизненной силы и мощного развития и деятельности этического, интеллектуального, даже философского ума есть на самом деле явление замечательное; эти поэмы — глас юности народа, но юность его не только свежа, прекрасна и энергична, она к тому же величественна и умела, мудра и благородна. Однако, это отличие по темпераменту, есть и другое, куда более значимое, — отличие в самой концепции, функции и структуре.

Одним из элементов древнего ведического образования было знание *итихасы*, значимой традиции, и именно слово итихаса употребляли критики древности для выделения Махабхараты и Рамаяны из числа более поздних и литературных эпосов. Итихаса — это древнее историческое или легендарное повествование, творчески переработанное в значимый миф или повесть, выражающую некий духовный, религиозный, этический или идеальный смысл, который таким образом формирует ум народа. Махабхарата и Рамаяна являются итихасами, крупными по форме и задачам. Поэты, писавшие их, и те, кто впоследствии добавлял к написанному, не имели своей задачей простое изложение событий древности в красивом и благородном стиле, в их задачу не входило даже создание произведения, богатого занимательными ходами и глубокого по смыслу, хотя они весьма успешно делали и то, и другое; они писали, видя свою функцию в качестве архитекторов и скульпторов жизни, творцов значимых форм национальной мысли, религии, этики и культуры. Глубокое влияние мысли на жизнь, крупный, жизненно важный подход к религии и обществу, определенный строй философской мысли — все это проходит через оба эпоса, которые воплощают в себе с огромной силой интеллектуальной концептуальности и убедительного жизнеподобия всю древнюю культуру Индии. Махабхарату часто называют пятой Ведой, об обоих эпосах принято говорить, что они являют собой не только великую поэзию — они Дхармашастры, собрание религиозных, этических, социальных и политических наставлений, чье воздействие на ум и жизнь народа было настолько велико, что они заслужили и наименование индийской народной Библии. Аналогия не вполне точная, ибо индийская народная Библия включает в себя также и Веды, Упанишады, Пураны, Тантры и Дхармашастры, уже не говоря о целом корпусе религиозной поэзии на региональных языках. Задача эпосов заключалась в популяризации высокой философской и этической идеи и практики, они должны

были ярко и рельефно, в форме великой поэзии, через поэтичнейшее повествование и при помощи крупных фигур, прочно вошедших в национальную память, представить все лучшее в душе и в мысли, что подлинно в жизни или реально в творческом воображении и идеальном уме, характерно и типично для социальной, этической, политической и религиозной культуры Индии. Все это было собрано воедино и пресуществлено с художественной силой и яркой эффектностью в поэтическое тело, его получила полулегендарная, полуисторическая традиция, но после этого народ уже дорожил ею, как глубочайшей и живой истиной и как частью религии. Преобразованные таким способом Махабхарата и Рамаяна — на оригинальном ли санскрите, или в изложениях на региональных языках, принесенные в массы катхаками — сказителями, стали и по сей день продолжают оставаться одним из главных орудий народного образования и народной культуры, формирования мысли, характера, эстетического и религиозного ума народа, давая даже неграмотным достаточную смесь философии, этики, социальных и политических идей, эстетических эмоций, поэзии, вымысла и любовных историй. То, что образованные слои постигали через Веды и Упанишады запечатленным в глубокомысленных философских афоризмах и трактатах, изложенных в Дхармашастре и Артхашастре, здесь было воплощено в яркие живые фигуры, связанные со знакомым преданием и легендой, соединенные с настоящей жизнью, превращенные в близкую и живую силу, легко впитываемую через поэтическое слово, обращенное одновременно к душе, воображению и разуму.

Это особенно справедливо в отношении Махабхараты, которая есть не только повесть о Бхаратах, эпический рассказ о недавних событиях, вошедших в национальную традицию, — это широкомасштабный эпос души, религиозного и этического ума, социальных и политических идей, культуры и жизни Индии. Есть доля истины в популярной поговорке: что есть в Индии, то есть в Махабхарате. Махабхарата не создание или выражение индивидуального ума, это выражение ума народа, это как бы поэма, всем народом писавшаяся. Бесполезно исследовать ее с помощью канонов поэтического искусства, приложимых к эпосу с менее крупной и яснее очерченной целью, но все равно это продуманное произведение искусства, продуманное и в деталях, и в целом. Поэма построена как огромный национальный храм, неспешно раскрывающий свою единую концепцию от палаты к палате,

заполненных скульптурными группами и многозначительными надписями; групповые скульптуры изваяны в божественных или полубожественных пропорциях, в виде человеческого, преувеличенного или полувозвышенного до сверхчеловеческого, но неизменно верного человеческой мотивации, идее и чувству; черты реального постоянно облагораживаются тонами идеального, жизнь земного мира отображена щедро, но подчинена сознательному воздействию и присутствию сил иных миров, целое же объединено долгим шествием воплощенной последовательной идеи, движущейся широким шагом поэтического повествования. Как и требуется в эпическом повествовании, в центре стоит сюжет, который раскрывается одновременно укрупненно и детально, широко и смело по массе, ярко и эффектно по деталям — всегда простой, мощный и эпичный по стилю и ритму. Но как бы интересен по содержанию и жив по манере изложения ни был сюжет, в нем есть еще нечто другое — исполненное значимости повествование, итихаса, представляющее на всем протяжении эпоса главные идеи и идеалы индийской жизни и культуры. Главный мотив — это индийская идея Дхармы. Здесь ведическая картина битвы между божествами истины, света и единства и силами тьмы, розни и лжи выведена из духовного, религиозного и внутреннего плана во внешний план интеллектуального, этического и жизненного. В повествовании борьба принимает характер личностный и политический: личностный — в виде конфликта между типичными и представительными героями, воплощающими в себе великие этические идеалы индийской Дхармы, и другими, воплощающими асурический эгоизм, самодурство и злоупотребление Дхармой; политический — в виде битвы, в которой достигает кульминации личное противоборство, международного столкновения, результатом чего становится создание нового справедливого государства, царства или, скорее, империи Дхармы, объединяющей враждующие народы и ставящей на место тщеславной надменности царей и аристократических кланов верховенство, мир и покой справедливой и гуманной империи. Это все та же старая битва между дэвами и асурами, между богами и титанами, но предстающая в пропорциях человеческой жизни.

Развитие двойного сюжета, события в жизни отдельных героев и в национальной жизни, сначала служащей им фоном, а потом выходящей на первый план в движении царств, армий и народов, по архитектонике напоминает в сфере поэзии то, что разработано

в итальянской архитектуре, целое же поражает поэтическим мастерством и видением. Здесь та же способность охватить огромные пространства единым взглядом, та же тенденция заполнить их обилием мелких, ярких, живых и значимых деталей. В рамки главного повествования вводится значительный элемент других историй, преданий, эпизодов, как правило, нагруженных смыслом, в соответствии с методом итихасы, вводится огромное число мыслей на философские, религиозные, этические, социальные и политические темы, иногда в виде прямых высказываний, иногда в форме вставных эпизодов и преданий. Идеи Упанишад и великих философских течений присутствуют постоянно, а подчас, как в случае с Гитой, получают здесь новое развитие, религиозные мифы, предания, идеи и наставления вплетаются в ткань повествования, выражаются этические идеалы расы, которые порой превращаются в легенды и сказания или воплощаются в образы героев, становящихся их носителями, с большой жизненностью и ясностью представлены политические и социальные идеалы и институты, находится место и для эстетических и других нюансов, связанных с народной жизнью. И все это с поразительным мастерством сплетено в единую повествовательную ткань. Шероховатости, неизбежные в такой многоплановой и сложной структуре, в произведении, которое создавали разные поэты неравного дарования, тоже находят свое место в громадном и сложном массиве, скорее усиливая, нежели разрушая общее впечатление. Целое есть поэтическое выражение уникальной силы и полноты всей души, мыслей и жизни народа.

По сути, Рамаяна является произведением того же типа, что и Махабхарата, отличаясь только большей простотой композиции, большей деликатностью идеального темперамента, большей утонченностью поэтического тепла и цвета. Несмотря на великое множество наслоений, основа поэмы явно писалась одной рукой, она менее усложнена и единство ее структуры более очевидно. В ней меньше от философского и больше от чисто поэтического ума, больше от художника и меньше от строителя. Сюжет плавно развивается от начала до самого конца без отклонений. В то же время здесь такая же, как в Махабхарате, широта кругозора, еще более легкокрылый полет эпической возвышенной концепции и богатство тонко проработанных деталей. Мощность структуры, крепкое мастерство и метод сооружения Махабхараты напоминают искусство индийских строителей, величие и смелость композиции, богатство красок и тончайшая декоративность Рамаяны

говорят скорее о переводе в литературу духа и стиля индийской живописи. Эпический поэт и здесь трактует свой труд как итихасу, древнее предание или легенду, связанную со старинной индийской династией, насыщая ее подробностями из мифов и фольклора, но приподнимает все до масштабов грандиозной эпической фигуры, с тем чтобы все соответствовало высокому намерению и смыслу. Сюжет здесь тот же, что и в Махабхарате — борьба божественных и титанических сил в земной жизни, представленная, однако, в более чистых идеальных формах, в откровенно сверхъестественных пропорциях, с укрупнением как добрых, так и злых черт в характерах героев. С одной стороны рисуется идеал мужественности, божественная красота добродетели и этический порядок, цивилизация, основанная на Дхарме и осуществляющая возвышение морального идеала, изображена с поразительной эстетической привлекательностью, гармонией и нежностью; на другой стороне находятся дикие, анархические и почти аморфные силы сверхчеловеческого эгоизма, самодурства и ликующего насилия; эти две идеи и силы ментальной природы, живые и воплощенные, приводятся в столкновение, которое приводит к ключевому решению, к победе божественного человека над ракшасом. Отброшены все полутона и сложности характеров, которые могли бы смягчить чистоту идеи, жизнеподобие в отображении героев, темпераменты и краски допускаются только в той степени, какая необходима для очеловечивания идеи и для привлекательности ее смысла. Поэт заставляет нас осознать громадность сил, которые находятся вне наших жизней, он помещает действие в великолепные эпические декорации — великая имперская столица, горы и океан, леса и безлюдье, описанные с таким мастерством, чтобы нам показалось, будто весь мир есть место действия поэмы, а тема ее объемлет все божественные и титанические возможности человека, изображенные в виде нескольких великих или чудовищных фигур. Этический и эстетический ум Индии слился здесь в гармоническое единство, достиг не имеющего себе равных кругозора и красоты самовыражения. Для индийского воображения Рамаяна есть воплощение высочайшего и нежнейшего из идеальных человеческих характеров; сила, отвага, нежность, чистота, верность предстали здесь в самой убедительной и гармоничной форме, привлекательной в эмоциональном и эстетическом смысле, мораль полностью освобождена от своей отталкивающей непреклонности, с одной стороны, а с другой — от упрощенности, обычные житейские вещи приобрели некую божественную

возвышенность, супружеские, сыновние, материнские и отцовские чувства, обязанности принца и лидера, верность соратников и подданных, величие великих мира сего, правдивость и достоинство простых людей, расцветившая явления этического порядка красотой более глубокого психического смысла в сиянии их идеальных оттенков. Труд Вальмики стал орудием невообразимой силы в формировании культурного ума Индии, он дал Индии для любви и подражания образы Рамы и Ситы, изображенные столь божественно и столь ярко обнажающие реальность, что эти образы стали объектами культа и поклонения; Хануман, Лакшмана, Бхарата¹¹⁷ предстали как живые человеческие образы этических идеалов, многие из лучших и самых нежных черт национального характера были сформированы этим эпосом, он вызвал и закрепил эти тонкие и изысканные, но одновременно и весьма прочные тона души, деликатную человечность темперамента, которые имеют куда больше ценности, чем формальные внешние признаки добродетели и нравственного поведения.

Поэтические достоинства эпосов не уступают величию их содержания. Стиль и стих отмечены печатью эпического благородства, прозрачной классической простотой и непосредственностью, богатством выразительности, свободной от какой бы то ни было декоративности, это стихосложение стремительное, энергичное, гибкое и плавное, никогда не отступающее от эпичности. Есть разница в языковом темпераменте двух эпосов. Тон Махабхараты мужественен до суровости, он опирается на силу смысла и вдохновенную точность фразы, он почти аскетичен в своей простоте и прямоте, подчас дело доходит до радостного оставления одной только сути; это речь могучего и быстрого поэтического разума, огромной и откровенной жизненной силы, лаконичная и выразительная в силу прямолинейности и искренности и, за вычетом нескольких запутанных пассажей или эпизодов, свободная от риторических потуг достичь компактности; этот стиль напоминает легкое и сильное тело бегуна, нагое, чистое, сияющее здоровьем, стройное, без избыточной плоти или преувеличенной мускулатуры, тело гибкое, стремительное и неутомимое в беге. В произведении подобного масштаба неизбежно должны быть и второсортные вкрапления, но даже они не опускаются ниже определенного уровня и сохраняют в себе нечто от общего качества. Стиль Рамаяны привлекательней по форме, это чудо нежности и силы, прозрачности, теплоты, изящества, язык обладает не только поэтической истинностью, эпической мощью

и тональностью, в нем есть и тончайшие вибрации идеи, эмоции или объекта: при всей силе и мощи здесь постоянно ощущается элемент идеальной деликатности. Обе поэмы есть произведения возвышенной поэтической души и вдохновенного разума; непосредственно интуитивный ум Вед и Упанишад укрылся под покрывало интеллектуально-го и направленного наружу психического воображения.

Таков характер эпосов и те качества, которые сделали их бессмертными, поместили в число бережно хранимых литературных и культурных сокровищ Индии, сообщили им такую власть над национальным умом. За исключением мелких недочетов и шероховатостей, которые можно найти в любом труде такого масштаба и создававшегося так долго, замечания, выдвигаемые западной критикой, выражают только различие в менталитете и эстетических вкусах. Громадность структуры и неспешная тщательность проработки мельчайших деталей сбивают с толку и утомляют западный ум, приученный к более узким рамкам, легко пресыщающийся западный глаз и воображение, привыкшее к более быстрому темпу жизни, однако это вполне созвучно индийскому уму с его широтой видения и напряженной пытливостью, эти его характерные черты, как я уже говорил в связи с архитектурой Индии, проистекают из его навыка к космическому сознанию, зрению, воображению и опыту. Другое различие заключается в том, что земная жизнь им не рассматривается только в реалистическом ключе физического ума, но постоянно в соотношении со многим, что находится за пределами физического, на поступки человека воздействуют огромные силы, божественные, асурические и ракшасические, так что укрупненные человеческие фигуры выступают в роли воплощений этих космических существ и сил. Возражение насчет того, что таким образом индивид утрачивает свои индивидуальные интересы и превращается в марионетку безликих сил, несостоятельно ни в реальности, ни в отношении вымышленных персонажей индийской литературы, поскольку мы видим, что персонажи лишь выигрывают в величии и мощи своих поступков, что их облагораживает внеличность, подчеркивающая игру их личных свойств. Сопряжение земной природы со сверхприродой — не в воображении, а с полной искренностью и натуральностью — исходит все из той же концепции расширенной реальности жизни; многое из того, что западный критик-реалист воспринимает с нелепой и неуместной яростью, мы должны рассматривать как значимые проявления этой расширенной реальности: например,

дополнительные свойства, даваемые совершением тапасы, использование оружия богов, частые указания на психические действия и воздействия. Столь же несостоятельны и упреки в преувеличениях, когда речь идет о ситуациях, в которых поступки человека приподняты над нормальным человеческим уровнем, ибо можно настаивать на пропорциях, соизмеримых с масштабами жизни, замысленной в воображении поэта, но нельзя требовать лишенной воображения верности обычным меркам, ибо они будут здесь и фальшивы, и неуместны. Упрек в нежизненности и недостаточной индивидуальности эпических персонажей тоже безоснователен: Рама и Сита, Арджуна и Юдхиштира, Бхишма и Дурьодхана и Карна для индийского ума совершенно живые люди, вполне реальные во всем. Просто, как во всем индийском искусстве, здесь внимание сосредоточивается не на внешних характеристиках, ибо они играют вторичную роль вспомогательных средств, но на жизни души, изображенной с поразительной яркостью, силой и чистотой. Идеальность таких героев, как Рама или Сита, это не блеклая и расплывчатая нереальность, они живы истиной идеальной реальности, величия того, чем человек может стать — и становится, когда дает душе шанс, так что нелепо полагать, будто мы имеем дело с кусочками нашей мелкой ординарной природы.

Вот почему эпосы являются не массой непреображенных преданий, мифов и легенд, в чем их обвиняют невежды, но высоко художественным отображением сокровенного смысла жизни, живым изложением сильных и благородных мыслей развитого этического и эстетического ума, высокого социального и политического идеала, душевного образа великой культуры. В них та же свежесть жизни, что у греков, но они куда глубже по мысли и содержанию, та же развитая зрелость культуры, что в латинской эпической поэзии, но куда больше силы, жизненности и молодости; индийские эпические поэмы создавались для выполнения более крупной и полной национальной и культурной функции, а то, что они были приняты всеми сверху до самых низов, и культурными слоями, и массами, оставаясь на протяжении двадцати столетий сокровенной и формообразующей частью жизни целого народа, само по себе есть сильнейшее доказательство величия и тонкости древней индийской культуры.

КЛАССИЧЕСКИЙ период древней литературы, лучше всего известный и оцененный, охватывает приблизительно десять веков или чуть больше; литература этого периода значительно отличается от предшествующей не столько по содержанию, сколько по форме, мысли, темпераменту и языку. Божественное детство, героическая юность, яркое и сильное начало зрелости народа и его культуры остались в прошлом, их сменила долгая, богатая зрелость, за которой последовал не менее богатый, в яркие тона окрашенный, упадок. Упадок не закончится гибелью, ибо выльется в новое омоложение, новый старт и повторное начало, инструментом которого станет уже не санскрит, но произошедшие от него языки, дочери былых диалектов, поднимавшиеся до уровня литературных средств и развивавшиеся по мере того, как величественный язык древности терял последние силы и вдохновенную жизнь. Различие в духе и формах между эпосами и творчеством Бхартрихари и Калидасы уже громадно, возможно, оно объясняется вторжением столетий буддизма, когда санскрит перестает быть единственным литературным языком, понимаемым и употребляемым всеми образованными людьми, когда на сцену выходит пали, как удачливый соперник, и занимает место в качестве выразительного средства по меньшей мере значительной части национальной жизни и мысли. Язык и ритм эпической поэзии обладают всей силой, свободой, спонтанностью и привлекательностью речи, которая бьет прямо из источника жизни; язык Калидасы — отточенное искусство, интеллектуальное и эстетическое творение, цельное, обдуманное, элегантно украшенное, изваянное как статуэтка, прорисованное как картина, но еще не искусственное, хоть мастерски выполненные приемы ремесла уже можно различить, однако в целом — произведение большого искусства, сработанное разумом. Здесь есть тщательно сберегаемая естественность — не спонтанная легкость первой, но отточенная легкость привычной второй природы. Элементы условности и количество литературных приемов увеличивается в произведениях позднейших авторов, доминируя у иных, язык делается напыщенным и нарочитым, хотя все еще сохраняет былую выразительность

и красоту, но оценить его достоинства способна лишь эрудированная, ученая и подготовленная элита. Произведения религиозные, пураны и тантры, питаемые источником более глубоким и жизнеспособным, обращенные своей простотой к куда более широкому кругу, продлевают на время эпическую традицию, но и их простота и непосредственность скорее плод воли, чем былая естественная свобода. В конце концов санскрит превращается в язык пандитов, он больше не прямое выражение жизни и ума народа, он употребляется для определенных философских, религиозных и научных целей.

Помимо всех прочих приводящих обстоятельств, перемены в литературной речи соотносятся с большими изменениями в самом менталитете культуры. По-прежнему, как всегда, во главе угла духовное, философское, религиозное, этическое, но строгость внутренней жизни как бы несколько отступает и оказывается на втором плане — всеми признаваемая и окрашивающая все собой, только как бы отрешенная от прочих вещей и позволяющая им действовать в собственных интересах. Внешние силы, которые выходят на первый план, — это пытливый интеллект, жизненные потребности, эстетическая, изысканно активная и гедонистическая жизнь чувства. Это великий период развития логической философии, науки, искусства и блестящих ремесел, законодательной деятельности, политики, торговли; идет колонизация, возникают обширные царства и империи со сложными административными системами, мельчайшие подробности управления излагаются в шастрах по всем областям мысли и жизни, доминирует наслаждение всем, что блистательно, чувственно, приятно, предметом дебатов становится все, о чем можно подумать, что можно познать, начинается систематизация и закрепление всего, что входит в сферу разума и практики, — это самое блестящее, роскошное и великолепное тысячелетие индийской культуры.

Доминирующий интеллектуализм ни в коем случае нельзя отнести к разряду беспокойного, скептического или негативистского, но он невероятно пытлив и активен, он принимает великие направления поиска духовной, религиозной, философской и социальной истины, намеченные в прошлом, но рвется к их дальнейшему развитию и завершению, к детальному и глубокому познанию, к созданию проработанных до мельчайших подробностей систем, к прослеживанию всех возможных ответвлений, он стремится заполнить разум, чувства и жизнь. Грандиозные базовые принципы и направления развития

индийской религии, философии, общества уже были заложены в фундамент, так что теперь культура движется в пространстве и надежности великой традиции; у нее достаточно места для творческих экспериментов и открытий, к тому же перед ней лежат и новые пути, новые начинания, могучее развитие науки, искусства и литературы, свобода чисто интеллектуальной и эстетической деятельности, простор для гедонизма витального и для утонченности эмоционального существа, для развития артистизма в жизненной практике. Существует высоко интеллектуализированный акцент на жизненно важное, многосторонний интерес к жизни, поиск радостей жизни как интеллектуальных, так и жизненных и чисто чувственных вплоть до откровенности физического и чувственного опыта, в котором, однако, на восточный манер, соблюдался известный декорум и порядок, сохранялся элемент аскетизма и чувство меры, не допускавшие распушенности, к которой бываюи склонны менее дисциплинированные расы. В центре всего игра интеллектуального ума, он верховенствует над всем. Если в периоды раннего развития множество тенденций индийского ума и жизненные принципы предстаюи в виде единого и неделимого целого, в виде единого широкого движения под музыку мощную и богатую, но простую, то теперь различные тенденции существуют бок о бок, они взаимосвязаны и гармонизированы, пытливы и сложны, это единство множеств. Спонтанное единство интуитивного ума сменилось сознательным единением анализирующего и синтезирующего разума. Искусство и религия продолжают поддерживать верховенство духовного и интуитивного мотива, но в литературе он уже оттеснен с первого плана. Литература теперь делится на религиозную и секулярную, что в предшествующие эпохи было неразлично. Великие поэты и писатели — секулярные творцы, так что их произведения уже не могут становиться частью религиозного и этического ума народа, как это было с Махабхаратой и с Рамаемой. Религиозная поэзия выделяется в отдельное течение и струится теперь в пуранах и в тантрах.

Ярчайший представитель этого периода — поэт Калидаса. В его творчестве кристаллизуется тип литературы, вызревавший ранее и оставшийся жить после него более или менее в том же виде, неизменный на протяжении веков, если не считать незначительных стилевых вариантов. Произведения Калидасы есть совершенные и гармонически построенные модели, форму и содержание которых будут сохранять и другие, но с меньшей силой дарования и с меньшей безупречностью.

Во времена Калидасы искусство поэтического слова достигает высот непревзойденных. Сама поэзия становится делом мастерства, сознательного отбора выразительных средств, придирчивого в выборе инструментов, столь же точная в своих расчетах, как архитектура, живопись и скульптура, тщательно уравнивающая красоту и выразительность формы с благородством и богатством концепции, целей и духа, уделяющая огромное внимание исполнению, полноте эстетического видения или эмоциональной и чувственной привлекательности. На сей счет появилась особая шастра, подобная тем, что регулировали каноны других искусств, а вообще говоря, в те времена все стороны человеческой деятельности регулировались шастрами. Эта Шастра — свод всеми признанных и тщательно соблюдаемых правил поэтики, где подробно сформулированы и перечислены методы достижения поэтического совершенства, перечислено и все, чего следует избегать; поэту предоставлен выбор из ряда возможностей, но в рамках стандартов и ограничений, введенных с целью предотвращения погрешностей избыточности или неумелости, а потому на практике столь же вредоносных для творческого беззакония — хотя прирожденное право поэта на фантазию и свободу теоретически не отрицается — сколь и для малейшей склонности поэта к небрежности, поспешности или недостатку мастерства. Поэт должен все время помнить о своем искусстве, так же детально изучать его правила, методики и установленные стандарты, как художник или скульптор — свои, и с помощью критического чувства и этого знания руководить полетом гения. Тщательно проработанные правила поэтики, в конечном счете, превратились в чрезвычайно жесткие каноны, в рамках которых предпочтение отдавалось риторическим ухищрениям и искусственным приемам, допускались — и превозносились — сложнейшие условности, понимаемые только подготовленным разумом, нечто подобное тому, что наблюдалось в греческой поэзии времен александрийского упадка. Однако произведения раннеклассического периода свободны от этих недостатков, если они и встречаются там, то довольно редко.

Пожалуй, классический санскрит можно назвать самым усовершенствованным и удобным инструментом мысли, во всяком случае из тех, какими располагал арийский или семитский ум: предельно ясный, предельно точный, всегда компактный, при умелом употреблении экономный в построении фразы, но никак не скудный и не голый — он не требует жертвовать глубиной ради ясности, напротив, он способен

нести большое смысловое богатство, сохраняя и красоту, в нем есть естественное величие звучания и произношения, которые он унаследовал от древних времен. Злоупотребление способностью санскрита образовывать составные слова оказалось позднее пагубным для прозы, но в ранней прозе и поэзии, где громоздкость ограничена, богатейшие возможности языка выявлены через сдержанность, которая только подчеркивает их. Тонкая музыкальная оркестровка классической поэзии, многообразие ее ритмов, каждый из которых имеет образное и благозвучное наименование — все это само по себе создает структуру, не допускающую небрежного обращения и метрических ошибок. Единицей этой поэзии является *шлока* — самодостаточное двустопное, состоящее из четырех стоп, *пада*, каждая шлока должна быть законченным и совершенным произведением, гармонично, живо и убедительно отражающим предмет, сцену, деталь, мысль, чувство или настроение, которое может восприниматься как независимый образ; последовательность нескольких шлок должна передавать развитие путем добавления одной завершенности к другой, все же стихотворение или глава, если речь идет о длинной поэме, должно быть структурно построено в этой манере, причем последовательность глав должна составить гармонически завершенное целое. Эта тщательно структурированная и отшлифованная форма поэтического творчества достигает вершины совершенства в творчестве Калидасы.

Величие Калидасы основано на его владении двумя качествами, причем в степени, сравнимой лишь с той, которую мы встречаем у самых крупных поэтов, но и у них два качества не всегда сочетаются в столь совершенном гармоническом равновесии исполнения и замысла. Калидаса относится к категории таких высочайших мастеров поэзии, как Мильтон или Вергилий, его поэзия тоньше по нюансам духа и настроения, чем у англичанина, и обладает большей силой и самобытностью исполнения, чем стихи латинского поэта. Во всей литературе невозможно найти стиль более совершенный и гармоничный, Калидаса — вдохновенный и строгий мастер гармоничной и достаточной фразы, где лаконичность слова с удивительной легкостью сочетается с полнотой смысла, где есть упоительная эlegantность и даже излишества не кажутся излишними. Он лучше любого другого осознает возможности художественного сопряжения гармонической экономии выразительных средств — ни одного избыточного слова, слога или даже звука — с общим ощущением богатства и щедрости, которые всегда

составляли предмет устремлений ранних классических поэтов. Никто так умело, как Калидаса, не мог добиться подобной красоты каждой строки и каждой фразы, полных ярчайших красок, очарования, величия, благородства, силы и вкрадчивости. Он удачно выбирает и он удачно соединяет. Один из самых великолепно чувственных поэтов, в высоком смысле этого эпитета, он всегда живо видел и ощущал объект, поэтому его чувственность и не расплывчата, и не навязчива, она неизменно соразмерна, ибо всегда соединена с безоговорочной силой разума, иногда эта сила и серьезность очевидны, иногда облачены в прекрасное, но распознаваемы и под расшитыми и расцвеченными одеждами — королевская сдержанность в сердце королевской игривости. И, конечно, ритмическое мастерство Калидасы равно его мастерскому владению фразой. В каждом размере встречаемся мы здесь с совершеннейшими открытиями в словесной гармонии санскрита (чисто лирическая мелодика появится позднее, у таких поэтов, как, скажем, Джаядева), гармонии, построенной на сложности тонких звуковых ассонансов, на ненавязчивом использовании смысловых каденций, не нарушающих плавное течение стиха. Второе качество Калидасы — адекватность содержания. Он постоянно стремится извлечь из слова всю его эстетическую ценность, в том числе и звуковую, облекающую плоть смысла и мысли, но с неменьшим тщанием стремится он и к тому, чтобы мысль и смысл обладали высокой интеллектуальной, описательной или эмоциональной ценностью. Его концепции всегда значительны, хотя, конечно, в них нет дыхания космоса, какое было в стихах его предшественников, но он выдерживает их до самого конца. Рука художника не устает контролировать материал — единственное исключение составляет композиционная ошибка в одном из его менее значительных произведений, — его воображение неизменно соответствует поставленной задаче, он величественен и изящен.

Задача, выполнению которой были посвящены непревзойденные поэтические качества Калидасы, была по сути той же, которую выполняли его эпические предшественники, хоть и отличалась по форме и манере: истолковать средствами поэзии и отобразить в значимых образах ум, жизнь, культуру Индии и свою эпоху. Семь дошедших до нас поэм Калидасы, каждая из которых по-своему и в своих рамках является шедевром, представляют собой череду блестящих и тонко орнаментированных картинок жизни и подписей к ним. Калидаса должен был обладать богатым умом, умом одновременно и ученого, и зоркого

наблюдателя, располагающего всем знанием своего времени, разбирающегося в политике, законах, социальных идеях, системах и деталях, в религии, мифологии, философии, искусстве своего времени, он близко знал придворную жизнь и хорошо знал жизнь народа, он подробно наблюдал жизнь Природы, птиц и животных, смену времен года, цветы и деревья, он изучил то, что дает пищу уму и радость глазу, но он все воспринимал, в первую очередь, как великий поэт и художник. Нет в его поэзии и следа педантизма и книжности, которые погубили иных санскритских поэтов, Калидаса умеет подчинить ученость духу своего искусства, сделать ученого и наблюдателя всего лишь собирателями материала для поэта, но он охотно пользуется богатством документального материала, который вплетает в эпизоды и описания, в идеи и формы или же представляет в блистательных сериях образов, проходящих перед нами длинной чередой в его великолепных стихах. Индия, ее горы, леса и равнины, ее люди, мужчины и женщины, обстоятельства их жизни, ее животный мир, ее города и деревни, ее обители, реки, сады и пашни составляют фон его поэм, драм и любовных стихотворений. Калидаса все это видел, все запечатлелось в его уме, и он разворачивает перед нами эти картины со всей живостью и богатством описаний, на какие способен. Этические и семейные идеалы Индии, жизнь отшельника в лесу или в суровых горах, жизнь семьянина, хорошо ему знакомые индийские обычаи, социальные стандарты и правила поведения, религиозные представления, культы и символы дополняют эту атмосферу. Высокие деяния богов и царей, благородные или тонкие человеческие чувства, женская красота и обаяние, чувственные переживания влюбленных, смена времен года и прелесть природы — вот его излюбленные темы.

Калидаса — подлинный сын своего времени по поглощенности художественной, гедонистической, чувственной стороной жизненного опыта, прежде всего, он поэт любви, красоты и радостей жизни. Это проявляется и в его интеллектуальной страсти к возвышенному, в его упоении знанием, культурой, религиозной идеей, этическим идеалом, величием аскетического владения собой, все это он тоже превращает в красоту и радость жизни и видит, как достойные восхищения компоненты единой и великолепной картины. Все его творчество выдержано в этом ключе. В своем великом литературном эпосе «Династия Рагу» он повествует об истории древней царской династии как об истории высочайшей религиозной и этической культуры и идеалов расы, носи-

телями которых предстают его персонажи, смысл же идеалов передан через их почти зримо отображенные действия и чувства, благородные и прекрасные мысли и речи, живо описанные события, сценки и фон. Второе эпическое произведение не завершено, известен только его значительный фрагмент, однако, благодаря методу письма Калидасы, он читается как цельная вещь даже в сюжетном смысле; это легенда о богах и тема — все та же древняя борьба Богов с Титанами, разрешение которой подготавливает здесь союз Бога и Богини, но трактуется борьба через описания природы и события человеческой жизни, поднятые до божественного величия, происходящие на вершинах священной горы, где живут боги. Главная тема трех драм Калидасы — любовная страсть, но и в них он уделяет огромное внимание подробному описанию картин жизни. Одна из поэм представляет собой тонко нюансированное описание смены времен года. В другой облако-вестник проплывает над северной Индией, раскрывая перед читателем панораму многообразия жизни, заканчивается же поэма живым, деликатно чувственным и эмоциональным описанием любовной сцены. В разнообразии творчества Калидасы отражен в поразительной цельности ум, традиции, обычаи богатой, прекрасной и упорядоченной жизни Индии тех времен; здесь нет ее глубинной жизни — за ее отражением нужно обращаться к другим произведениям, — но выражено все наиболее характерное, интеллектуальное, жизненное и артистичное из культуры того периода.

По существу, вся поэзия того периода обладает теми же типическими чертами, что и поэзия Калидасы: при естественных индивидуальных различиях, в ней отражены те же мысли, темперамент, тот же материал и тем же поэтическим методом; большая часть поэзии отмечена печатью высокого дарования и отшлифованного мастерства, хотя, конечно, никто не может сравниться с Калидасой по совершенству, красоте стиха и точности образов. Литературные эпосы Бхарави и Магхи¹¹⁸ свидетельствуют о начинающемся упадке в поэзии, все сильнее дают себя знать риторические и надуманные приемы, она делается все тяжелей и формалистичней, все меньше остается в ней простора для поэтического самовыражения; обращения к традиции приобретают условный характер и грешат против хорошего вкуса, все яснее ощущается приближение перехода языка из-под власти творца литературы под контроль пандитов и педантов. Поэма Магхи не столько создана, сколько сконструирована по всем правилам риторики, а то, что поэту

представляется достоинствами, есть, на самом деле, наихудшая инфантильная игра в звуки, в замысловатые акrostихи и двойные значения слов. Бхарави меньше затронут декадансом, но не свободен от его влияния, влияние же это не соответствует ни его поэтическому темпераменту, ни гению, поэтому результат не отличается ни достоверностью, ни красотой. Тем не менее, стихи Бхарави обладают признаками серьезного поэтического мышления и эпической возвышенностью описаний, а поэтическое дарование Магхи позволило бы ему занять достаточно высокое место в литературе, если бы в нем поэт не объединился с педантом. По смешению одаренности с погрешностями вкуса и манере письма поэты позднеклассического периода напоминают поэтов елизаветинской эпохи, с той только разницей, что в одном случае недостатки есть результат культуры грубой и еще незрелой, в другом же — культуры перезрелой и упаднической. Но именно такие поэты с особой ясностью демонстрируют характер этой эпохи санскритской литературы, как ее достоинства, так и ограничения, ибо блеск гения Калидасы судить о них не позволяет.

Эта поэзия, прежде всего, есть зрелое и осознанное отражение и критическое преломление мысли, жизни и всего того, что традиционно интересует аристократические и образованные слои общества в весьма развитый, интеллектуальный период цивилизации. Интеллект верховенствует над всем, даже когда кажется, будто он отступает на второй план, открывая возможности для чисто объективного отражения, на самом деле он все равно оставляет свой отпечаток. В ранних эпосах все сильно переживалось — мысль, религия, этика, движение жизни; поэтический разум постоянно трудился, но был поглощен своим трудом настолько, что забывал себя и отождествлялся с объектом, и как раз в этом таится секрет их мощной творческой силы и живой поэтической искренности. Позднейшие поэты интересовались теми же вещами, но подходили к ним более рефлексивно, а критический разум всегда больше наблюдает объект со стороны, чем живет им. В литературных эпосах отсутствует подлинное движение жизни, есть только ее блистательное описание. Поэт предлагает нам целую череду событий, сцен, деталей и фигур, все это богато окрашено, точно, живо, убедительно для глаза, привлекательно, но несмотря на все очарование и интерес, мы скоро понимаем, что перед нами просто раскрашенные картинки. Картинки были, без сомнения, отчетливо увидены, но больше внешним взглядом воображения, замечены интеллектом, воспроизве-

дены чувственными восприятиями поэта, но он не сживался с ними в духе. Только одному Калидасе удалось не пострадать от недостаточности этого метода, его спасла большая, мыслящая, исполненная воображения, чувственная, поэтическая душа, которая прожила то, что он живописует, так что ему не надо просто фабриковать блестящие сценки и фигуры. Другие поэты только изредка способны подняться над условным уровнем, и тогда они творят великое — не просто красивое и впечатляющее. Они и обычно пишут так хорошо, что их стихи заслуживают всяческой похвалы за те качества, которыми обладают, но не высочайшей похвалы. В конечном счете, это поэзия декоративная, но подлинного творчества в ней нет. Из этой характерной черты поэтического метода вытекает и духовное последствие: мы здесь ясно видим мысль тех времен, эстетическую и этическую культуру, активную и чувственную жизнь той Индии, но не глубинную душу, скорей наружные, телесные оболочки вещей. В поэзии много этической и религиозной мысли достаточно высокого идеального типа и достаточно искренней, но это интеллектуальная искренность, поэтому нет впечатления глубокого религиозного чувства или живой этической силы, которыми проникнуты Махабхарата, Рамаяна и большая часть литературы и искусства Индии. Изображается жизнь отшельников — но только в своей идее и наружном силуэте, с такой же дотошностью изображается чувственная жизнь — она внимательно изучена, оценена и отлично воспроизведена на уровне глаза и разума, но она не прочувствована и не претворена в душе поэта. Интеллект чересчур отрешен и чересчур критически наблюдателен, чтобы пережить что-то с естественной силой жизни или интуитивного отождествления. Это свойство и болезнь избыточного интеллектуализма, который всегда был предвестником упадка.

Преувеличенно интеллектуальное направление с большой ясностью прослеживается и в другом жанре литературы, в маленьком стихотворении, *субхашита*. Жанр возник из особенности шлоки, которая всегда была независима в силу своей завершенности, по концентрированному содержанию, выражавшему законченную мысль или отражавшему важное событие жизни, или передававшему сильное чувство. Существует огромное количество маленьких стихотворений, блестяще выполненных — они отвечали требованиям острого интеллекта и зрелого, хорошо классифицированного опыта эпохи, но подлинной гениальности они достигают в творчестве Бхартрихари, потому что он

пишет не только с мыслью, но и с чувством, с тем, что можно назвать эмоциональной интеллектуальностью, пишет исходя из интимного опыта, что придает его стихам большую силу и остроту. Существуют три сотни, три *шатаки*, его двестиший, первая группа выражает этические мысли или мирскую мудрость и критическую оценку разных сторон жизни; вторая связана с эротикой и производит не столь большое впечатление, ибо это, скорее, плод любопытства и влияния окружения, нежели собственного темперамента и гения поэта; третья передает усталость от мира и желание отдалиться от него. Три направления творчества Бхартрихари отражают три основных направления мысли его времени: рефлексивный интерес к жизни и склонность к возвышенному, сильному и подробному мышлению, поглощенность плотскими удовольствиями и тягу к аскетизму и духовности — конец одного и искупление другим. Знаменателен и сам характер его духовности — это уже не великий естественный полет духа в полноту его собственного высокого царства, а скорее усталость интеллекта и чувств от самих себя и от жизни, которая не дала им желаемого удовлетворения, желание найти покой в духовной пассивности, где измученная мысль и чувство могут отрешиться от всего и перестать существовать.

Однако самое привлекательное, хотя и не самое великое порождение поэтического ума эпохи, это драматургия. Здесь сама драматическая форма вынудила избыточную интеллектуальность теснее и образнее отождествиться с движением жизни. Санскритская драма — форма очень красивая, которая в тех пьесах, что дошли до нас, использована с большим мастерством и подлинно творческой изобретательностью. В то же время, надо признать, что она не достигает величия греческих или шекспировских пропорций. Причина не в исключении трагедии — ибо возможна великая драматургия и без финального разрешения конфликта смертью, скорбью, страшными бедами или трагическим возмездием кармы, а последняя нота не совсем отсутствует в индийском уме, она ведь появляется в Махабхарате, а затем развивается в ранней, триумфальной и победной концовке Рамаяны, хотя саттвическому складу индийского темперамента и воображения ближе концовка, исполненная мира и покоя. Причина в другом — в отсутствии в индийской драматургии крупных жизненных проблем. Это по большей части романтические пьесы, отражающие размеренную жизнь класса образованных людей, а образы, взятые из этой жизни, представлены в виде персонажей древних мифов и легенд, некоторые

более реалистичны и изображают либо почтенных граждан, либо события, связанные с историей того времени. Однако значительно чаще действие пьес разворачивается в блистательной обстановке царских дворцов или в прекрасном окружении Природы. Но чему бы ни были посвящены пьесы, они остаются всего лишь отличной копией или образным переосмыслением жизни, а по-настоящему великая драматургия требует чего-то большего. Очарование поэтической красоты, тонкость чувств и настроения достигают вершины совершенства в «Шакунтале» Калидасы — самой восхитительной романтической драме во всей литературе; да и интересный поворот действия и чувства, мастерское незаметное развитие в точном соответствии с принятым канонам и детально соблюдаемыми правилами искусства, общая соразмерность, не допускающая слишком бурных событий, излишнего подчеркивания ситуации или скопления персонажей, плавное и приглушенное развитие действия, психологическая деликатность и отсутствие ярких характеристик персонажей, которое есть обязательное требование европейского драматического искусства, а здесь достигается лишь намеками в диалогах и поступках героев — все это типично для индийской драматургии. Это искусство, созданное и любимое высоко образованным классом людей, изысканных, интеллектуально утонченных, находящих наибольшее удовлетворение в спокойном эстетическом очаровании, в плавности и красоте, что имеет и свои достоинства, и недостатки тоже. В произведениях времен расцвета есть поразительная грация и изящество, в драматургии Бхасы мы видим больше простоты и непосредственности, но и его сила умеряется изяществом, как и у тех, кто наследовал ему; мы ощущаем масштабность и силу в пьесах Бхавабхути, но подлинную красоту и совершенство, конечно, в пьесах Калидасы.

Пьесы, поэзия, романтическая проза, заполненная описательными подробностями, монографии типа жизнеописания Харши, созданного Баной¹¹⁹, или истории Кашмира Джонараджи¹²⁰, собрания религиозных или романтических или реалистических историй — джатаки или «Катхасаритасагара» с богатством их стихотворных повествований, «Панчатантра» или более краткая «Хитопадеша»¹²¹, в которых развивается жанр басен о животных, где животные создают пикантный фон для уймы весьма светских премудростей, притч о политике и управлении государством, поистине громадный корпус менее известных произведений — все это лишь дошедшие до наших дней осколки того, что

по многим данным было колоссальной литературной деятельностью, но и осколки достаточно значительны и представительны, чтобы создать яркое впечатление о высокоразвитой культуре, о богатой интеллектуальности, о великом и хорошо организованном обществе с его религиозной, эстетической, этической, экономической, политической и жизненной работой, о многостороннем развитии, о щедром движении жизни. И с такой же убедительностью, что и ранние эпосы, опровергают эти свидетельства легенду об Индии, запутавшейся в метафизике, в религиозных мечтаниях и неспособной на великие дела. Другим элементом, из-за которого возникло это представление, является сильная струя философского мышления и религиозного опыта, но она, строго говоря, в то время течет в совершенно отдельном русле и тихо набирает силы в стороне от шума наружного движения и действия мысли, влияний, темперамента и тенденций, которым на протяжении следующего тысячелетия суждено было следовать жизни и народу Индии.

ДОМИНИРУЮЩАЯ нота индийского ума — темперамент, который был основой всей культуры Индии, породил и развил большую часть творческого действия в философии, религии, искусстве и жизни, носил, как я уже подчеркивал, духовный, интуитивный и психический характер; позднее эта направленность не только не воспрепятствовала, но послужила прочной опорой сильной и яркой интеллектуальной, практической и жизненной работе. В секулярной классической литературе именно эта работа отчетливо выходит на первый план, становясь ее главной чертой, несколько оттеснив первоначальную духовность. Это не значит, что дух изменился или исчез или что в секулярной поэзии того времени нет ничего психического и интуитивного. Напротив, все типы ума, отраженные в ней, носят знакомый индийский характер, неизменный при всех переменах — религиозно-философских, религиозно-этических, религиозно-социальных, сохраняющий свой прошлый духовный опыт и продолжающий поддерживать его, хотя и не на первом плане; воображение все то же, каким мы его видели в искусстве того времени; образная система, символика и использование мифов — все это унаследовано от прошлого с теми модификациями и добавлениями, которые полностью были зафиксированы в Пуранах, и обладает сильнейшим смысловым подтекстом. Разница в том, что в руках этих поэтов они становятся скорее формой традиции, хорошо понятой и обработанной интеллектом, нежели оригинальным духовным творением, а главную роль играет разум, который принимает и рассматривает признанные идеи этого типа, критикует или воспроизводит их в ярких красках артистически представленных и приукрашенных образов. Первоначальная сила и интуитивное видение теперь сильнее всего проявляются снаружи, в чувственном, объективном, жизненном аспектах бытия, в эту эпоху именно эти аспекты полностью приемлются, подчеркиваются, а в области религии становятся опорой для расширения духовного опыта.

Эволюция культуры в этом направлении всего заметнее за пределами собственно литературы, в философских произведениях того времени и в религиозной поэзии Пуран и Тантр. Эти два вида произведений,

очень близких, а затем и сливающихся воедино, оказываются наиболее жизнеспособным и долговечным наследием классической эпохи; они произвели наиболее устойчивое воздействие на ум народа, стали творческим импульсом и повлияли на заметнейшую часть позднейших народных литератур. Это замечательное доказательство прирожденной склонности, способности и глубокого духовного чувства национально-го ума — именно философская мысль того времени оставила столь значительный след, ибо носила она высоко и строго интеллектуальный характер. Тенденция, которая зародилась в стародавние времена, создала буддизм, джайнизм и великие философские школы, стимулировала работу метафизического интеллекта по формулированию истин, открытых интуитивным духовным опытом и подвергнутых строгой проверке логического и диалектического анализа, чтобы выделить из этих истин все, что доступно мысли, эта тенденция достигает вершины сложного и тщательного рассмотрения, детальной критики и анализа, мощного логического структурирования и классификации в целом ряде философских трудов, появившихся на свет в период между V — XIII веками, среди которых особенно выделяются труды мыслителей южной Индии Шанкары, Рамануджи и Мадхвы. На них не кончилась эта работа, хотя дни ее величия остались позади, она продолжалась вплоть до нашего времени, выдвигая подчас великие творческие мысли, а в нескончаемом потоке стандартных комментариев и критики зачастую встречаются новые, утонченные философские идеи. В этой области нельзя говорить об упадке, в уме расы сохранилась сила тяги к метафизическому. Целью было окончательное распространение философского мировосприятия, в результате даже менталитет среднего индийца, будучи пробужден к действию, с удивительной быстротой откликнулся на самые сложные и глубокие идеи. Знаменательно, что не было индусской религии, древней или новой, которая была бы способна существовать, не выстроив себе ясной философской системы.

Прозаические философские труды не претендуют на литературность, здесь главное место занимает критическая сторона, говорить же о какой-то художественной композиции невозможно, но есть и другие, с попытками более композиционного изложения взглядов, как правило, в форме философской поэмы. Предпочтение, отдаваемое этому жанру, говорит о прямом продолжении традиции Упанишад и Гиты. Поэтические достоинства таких произведений невысоки — они перегружены мыслью, их авторы поглощены интеллектуальным изложени-

ем своих взглядов, в отличие от интуитивной адекватности фразы, несущей в себе дыхание жизни и импульс вдохновения, что является неперменным свойством творческого поэтического ума. Но здесь наиболее активную роль играет критический и утверждающий разум, а не видение и его истолкование. Эпическое величие души, которая видит и поет о своем видении себя, о видении Бога, о высочайшем видении мира, вспышка света, которая составляет силу Упанишад, — здесь этого нет; как нет и прямой мысли, исходящей непосредственно из жизни и опыта души, нет совершенной, сильной, глубокой по смыслу фразы и живой красоты ритмических стоп, которые составляют поэтическое величие Гиты. В то же время иные из этих поэм, разумеется, не будучи великой поэзией, представляют собой настоящие литературные произведения, сочетание высокого философского гения со значительным литературным талантом; это не творения, но благородные и умелые конструкции, воплощающие в себе высочайшую мысль, хорошо использующие весомую, компактную и экономную лексику классического санскрита и достигающие гармонии и благородной элегантности ритмики. Наилучшим образом эти достоинства проявились в такой поэме, как «Вивекачудамани», авторство которой приписывается Шанкаре, где, несмотря на некоторую перегруженность абстракциями, слышатся отзвуки Упанишад и вспоминается манера Гиты. Если эти произведения и уступают древнеиндийским памятникам по величю и красоте, то они равны по поэтическому стилю и превосходят по уровню мысли любые другие произведения подобного типа, они заслужили свою долговечность и выполняют то, к чему их предназначали авторы. Нельзя также обойти молчанием отдельные философские песни — поистине квинтэссенцию философской мысли и поэтической красоты, равно как и огромный корпус гимнов, многие из которых совершенны по сочетанию силы, страстности, прелести ритмики и выразительных средств, что готовит нас к похожему, хоть и более крупным произведениям этого жанра в позднейших региональных литературах.

Философская литература Индии отличается в этом смысле от большей части европейских метафизических произведений — даже принимая интеллектуальную форму и методы, она по сути не интеллектуальна, а скорее представляет собой результат работы тонкого и очень глубокого разума, действующего на основе зрительного и духовного опыта. Собственно, это результат неизменно сохраняющегося в Индии соединения философии, религии и йоги. Философия есть

интуитивное или интеллектуальное представление истины, отысканной прежде через религиозный ум и его опыт, ее никогда не удовлетворяет раскрытие истины как идеи и подтверждение логическим разумом, хотя она превосходно выполняет эти задачи, но взгляд ее постоянно обращен на реализацию жизни души, что есть цель йоги. Мысль того периода, даже отводя интеллекту такое большое место, не отходит от этой постоянной потребности индийского темперамента. Она идет от духовного опыта, через точное и тщательное наблюдение и интроспекцию интеллекта, но поворачивает обратно и внутрь от интеллектуальных восприятий к новым открытиям духовного опыта. В этом просматривается тенденция к фрагментаризации и исключительности; великая интегральная истина Упанишад уже была разбита на различные школы мысли и подходы, а те, в свою очередь, продолжают делиться на все более мелкие системы, но в каждой из уменьшенных областей есть свое преимущество в виде более детального и прицельного поиска, так что в целом утрата широты и высоты несколько компенсируется ассимиляцией духовного знания. И этот ритм обмена между духом и разумом, когда дух освещает, а разум ищет, находит и помогает низшей жизни вобрать в себя интуицию духа, делает свое дело, сообщая индийской духовности замечательную интенсивность, надежность и настойчивость, которых нет у других народов. На самом деле, это следует считать, главным образом, заслугой философов, которые в то же время являются йогинами — они сохранили жизнь в душе Индии, когда надвинулась ночь ее упадка.

Однако это не могло бы произойти без помощи большой совокупности легче воспринимаемых идей, форм, образов, воздействующих на воображение, эмоции, этическое и эстетическое чувство народа, которые должны были частично выражать высшую духовную истину, частично же служить мостом между нормальной религиозной и духовной ментальностью. Эту роль сыграли Тантры и Пураны. Пураны представляют собой разновидность религиозной поэзии, типичную для того периода, — хотя форма, вероятно, существовала и в древние времена, полное развитие она получила в классическую эпоху, став характерным и главным литературным выражением религиозного духа, так что именно к этой эпохе следует отнести если не все, то значительную часть пуранических произведений. К Пуранам выработалось пренебрежительное отношение в последнее время под влиянием наплыва современных идей, окрашенных западным рационализмом, и под

влиянием обращения разума к более ранним фундаментальным идеям древней культуры. Во многом, однако, пренебрежение стало результатом неверного понимания цели, метода и смысла этих средневековых религиозных произведений. Их смысл можно понять только через понимание склада индийского религиозного воображения и места этого корпуса литературы в эволюции культуры.

На самом деле, то лучшее восприятие нас самих и нашего прошлого, которое сейчас возвращается к нам, позволяет нам увидеть, что пуранические религии есть новая форма и расширение истины древней духовности, философии и социо-религиозной культуры. Они были задуманы как популярные изложения основ космогонии, символических мифов и образов, традиций, культов, социальных норм индийского народа, продолжающихся с древних времен, как подсказывает само название «пурана» — старый. Здесь нет перемены по сути — изменилась одна форма. Психические символы или подлинные образы истины, созданные в ведические времена, исчезают или занимают подчиненное место, а их содержание изменяется или снижается; место занимают другие, более крупные по цели, космические, объемные, не исходящие из концепций, подсказанных физической вселенной, но почерпнутые целиком из психической вселенной внутри нас. Ведические боги и богини прячут от профанов свое душевное и духовное значение за физическими обличьями. Пураническая троица и формы женских энергий, напротив, ничего не говорят физическому уму или воображению, но являются философскими и психическими концепциями, воплощениями единства и многообразия во всем проявленно-го Божества. Пуранические культы были охарактеризованы как деградация ведической религии, но они в принципе могут быть описаны — не по сути, которая всегда остается той же — но по движению наружу, как их расширение и развитие. Богопочитание статуй, культ храма, акцент на обрядовость — к каким бы суевериям и внешней религиозности ни привело злоупотребление ими — не обязательно должны быть признаками деградации. Ведическая религия в образах не нуждалась, поскольку физическими обозначениями ее богов были сами формы физической Природы, внешний космос был их зримой обителью. Пураническая религия почитала психические формы Божества внутри нас, и ей нужны были, как их внешнее выражение, символические фигуры, которые нужно было поселить в храмах, служивших архитектурным знаком космического смысла. Собственно говоря, сама

обращенность этой религии вовнутрь обусловила обилие внешней символики, призванной истолковать сложность внутреннего содержания через физическое воображение и наглядность. Религиозная эстетика претерпела изменение, смысл же религии, пережившись только по темпераменту и манере, сохранил свою суть. По-настоящему, разница заключалась вот в чем: раннюю религию создали люди с высочайшим мистическим и духовным опытом, жившие среди народа, все еще подверженного влиянию образов физической вселенной; Упанишадцы, отбросив физическую завесу, открыли путь свободному трансцендентному видению и опыту, который и был позднее выражен для народных масс через образы, насыщенные большим философским и интеллектуальным содержанием, где Троица и различные Шакти Вишну и Шивы играют главные роли; Пураны продолжили это обращение к интеллекту и воображению и оживили этот опыт для эмоционального и эстетического восприятия. Постоянное стремление сделать духовные истины, открытые Йогином и Риши, интегрально экспрессивными, притягательными и воздействующими на всю природу человека, отыскать наружные средства, при помощи которых ординарный ум, ум целого народа может в первом приближении освоиться с этими истинами, составляет смысл религиозно-философской эволюции индийской культуры.

Необходимо отметить, что Пураны и Тантры содержат в себе высочайшие духовные и философские истины, выраженные не в раздробленном и противоречивом виде, как они предстают в ученых дебатах, но в синтезированном, взаимосвязанном или сгруппированном виде, наиболее отвечающем широте индийского ума и духа. Иногда это делается прямо, но чаще избирается форма, которая вызывает отклик в народном воображении и чувстве, — легенда, предание, символ, апология или притча. Колоссальный и очень сложный корпус душевно-духовного опыта нашел свое воплощение в Тантрах, где он опирается на визуальные образы и систематизирован в форме йогических упражнений. Элементы этого присутствуют и в Пуранах, но в более диффузном, менее организованном виде. В принципе этот метод представляет собой простое продолжение — только в другой форме и с некоторыми изменениями в темпераменте — метода Вед. Пураны выстраивают систему физических образов и обрядов, каждый из которых имеет собственное психическое значение. Таким образом, сакральность места слияния трех рек — Ганги, Джамны и Сарасвати — есть фигура внут-

ренного слияния и указывает на переломный опыт в психофизической практике йоги, а также имеет ряд других значений, поскольку экономность вообще свойственна символике такого рода. Так называемая «фантастическая география» Пуран, как сказано в них самих, это просто фигура речи, а речь идет о символической географии внутренней вселенной, вселенной души. Космогония, излагаемая подчас в терминах физической вселенной, здесь, как и в Ведах, имеет духовный и психологический смысл и основу. Легко увидеть, как по мере возрастания невежества в позднейшие времена техническая сторона пуранической символики с неизбежностью поддается истолкованию через суеверия или грубые физические представления о духовном и душевном. Но такого рода опасность сопровождает все попытки довести эти вещи до понимания масс, что не должно мешать нам понять громадную важность воспитания массового сознания и выработки в нем способности откликаться на психо-религиозное и психо-духовное, что в свою очередь подготавливает способность воспринимать и более высокое. Воздействие остается, даже при том, что пуранические системы могут уступить место более непосредственным восприятиям и пробуждению к более тонким значениям, а если такое произойдет, то не в последней степени благодаря работе, проделанной Пуранами.

По содержанию Пураны представляют собой подлинную религиозную поэзию, искусство художественного отражения религиозной истины. Не все восемнадцать Пуран выдержаны на одинаково высоком уровне: в них немало лишнего, довольно много скучного и тягучего, однако в целом этот поэтический метод оправдан богатством и силой жанра. Лучше всего первая Пурана — за вычетом только концовки в новом стиле, которая, сама по себе уникальная, стоит особняком. Например, Вишну-пурана, исключая одно-два места, является замечательным литературным произведением очень высоких достоинств, во многом сохраняющим непосредственность силы и возвышенность старого эпического стиля. Она разнообразна по настроению, в ней много силы, а по временам приподнятости, как в эпосе, встречаются лирические элементы, прозрачные и нежные, ряд повествований, отмеченных энергией и умелой простотой поэтического мастерства. Бхагават-пурана, произведение позднейшее и значительно отличающееся от популярного стиля и манеры письма своим ученым и орнаментальным языком, все же входит в число высокохудожественных произведений по тонкости, богатству мысли и красоте. Именно в ней мы видим

кульминацию того движения, которое впоследствии оказало самое большое воздействие на будущее, на возникновение эмоциональных и экстатических религий бхакти. Тенденция наметилась уже в самых ранних формах религиозного ума Индии и постепенно завоевывала себе место под солнцем, однако долго оставалась в тени и не могла окончательно сформироваться из-за того, что доминировала другая тенденция: жесткость требований знания и действия, допускавшая поиск духовного экстаза только в самых высоких планах бытия. Склонность классической эпохи к внешним проявлениям жизни и к удовлетворению чувств вызвала новую тягу к движению внутрь, наиболее полным проявлением которой стали более поздние экстатические формы вишнуизма. Будь эта склонность к жизненному и чувственному опыту ограничена сферой секулярного и наружного, она могла бы привести только к расслабленности и к этическому вырождению, но главный импульс индийского ума постоянно понуждает его сводить весь жизненный опыт к соответствующему духовному фактору, результатом чего стало преобразование даже этого тяготения к наружному в основу нового духовного опыта. Эмоциональные, чувственные, даже грубо чувственные позывы человека, прежде чем им удавалось приблизить душу к внешнему, брались под контроль и преобразались в душевные формы, а преобразенные, становились элементами мистического уловления Божества через сердце и чувства, религии радости любви к Богу, восторга и красоты. В Тантре новые элементы собраны воедино, и им отведено место в общей психо-духовной и психофизической науке йоги. Популярные формы вишнуизма строятся вокруг мистической апологии пасторальной жизни младенца Кришны. В Вишну-пуране повествование о Кришне это героическая сага божественного Аватара, в позднейших Пуранах развивается эстетическая и эротическая символика, а в Бхагават-пуране это раскрывается в полную силу, готовое проявить весь свой духовный, философский, равно как и душевный смысл, перестроить на собственный лад учение веданты, сместив акцент со знания на духовную любовь и восторг. Совершенства эволюция достигает в философии и религии божественной любви, возвешенной Чайтаньей.

Дальнейшее развитие ведантистской философии, пуранические идеи и образы, поэтическая и эстетическая духовность религий любви с самого начала вдохновляли региональные литературы. Санскритская литература не умирает скоростижной смертью. Поэзия классиче-

ского типа продолжает существовать, особенно в южной Индии — вплоть до сравнительно недавнего времени санскрит по-прежнему остается языком философии и науки вообще, вся проза и вся критическая литература пишутся на этом древнем языке. Но гений быстро покидает его, он делается жестким, тяжеловесным и надуманным, и лишь талант схоласта продлевает ему жизнь. Во всех частях страны, где раньше, где с некоторой задержкой, местные языки обретают достоинство литературных, становятся средством поэтического выражения и инструментом популярной культуры. Санскрит, хоть и не лишенный популярных элементов, в сущности — и в лучшем смысле слова — язык аристократический, который развивался и формировался потребностью выражать благородные побуждения и величественную статью возвышенной духовной, интеллектуальной, этической и эстетической культуры, доступной в том виде только высшим классам, который передавал низам, народным массам различными каналами, прежде всего религиозным, искусство, социальные и этические нормы. Пали в руках буддистов становится средством прямой их передачи. Поэзия же на региональных языках, напротив, создает во всех смыслах популярную культуру. На санскрите писали представители трех высших каст, но главным образом, брахманы и кшатрии, а позднее писали образованнейшие люди и для культурнейшей элиты; авторами буддистских книг были по большей части философы, монахи, цари, проповедники, которые писали иногда для себя, иногда — в более популярной форме — для народных масс; поэзия же на региональных языках изливалась прямо из народного сердца, ее творцами были люди самых разных классов, от брахмана до шудры или вообще неприкасаемого. Только в поэзии урду и, в меньшей степени, в поэзии юга Индии, в тамильской например, период расцвета которой был современен классической эпохе санскритской литературы, а традиция продолжилась при дворах независимых или полунезависимых князей и правителей, чувствуется сильное влияние академического или классического темперамента и манеры, но даже здесь достаточно силен и популярный элемент, скажем, в песнях шиваитских святых и вишнуитских альваров. Область эта чересчур обширна, ее трудно охватить целиком или сделать предметом краткого обзора, но характер и достоинства этой поздней литературы необходимо отметить, чтобы продемонстрировать, насколько жизнеспособной и последовательно творческой оставалась индийская культура даже в период, который может считать-

ся временем ограниченности и декаданса сопоставительно с эпохой величия.

Как санскритская литература начинается с Вед и Упанишад, так позднейшие литературы начинаются с вдохновенной поэзии святых и преданных божеству, ибо в Индии духовное движение всегда служит источником — или по крайней мере воздействует на формирование новых идей и возможностей, ведущих к переменам в жизни нации. Религиозное движение направляло почти всю творческую деятельность на новоиндийских языках вплоть до нашего времени, потому что поэзия этого типа была ближе всего сердцу и уму народа; даже произведения в целом секулярного характера все равно окрашены религиозным настроением, которое является их основой, явным мотивом и в значительной степени их тональностью. По богатству, по поэтическому уровню, по соединению спонтанной красоты мотива с лирическим мастерством эта поэзия не имеет себе равных ни в какой другой литературе. Искренности религиозного чувства мало, чтобы создать поэзию столь возвышенной красоты, что доказывается бесплодием христианской Европы в этом жанре, здесь нужна богатая и глубокая религиозная культура. Другое направление литературы представлено стараниями передать на народных языках нечто из сути древней культуры — через новые поэтические версии Махабхараты и Рамаяны или через романтические повествования, основанные на древних легендах. Здесь мы снова встречаем гениальные произведения, наряду с произведениями значительно меньших достоинств, хотя тоже по-своему возвышенных. Третье направление живописует религиозные верования и чувства народа, жизнь двора и города, деревни и селения, жизнь землевладельца, торговца, ремесленника и крестьянина. Вся литературу на региональных языках можно классифицировать по этим трем направлениям, но есть и вариации, например религиозно-этические и политические стихи Рамдаса из Махараштры, стихи-афоризмы тамильского святого Тируваллуvara, превосходящие все когда-либо писавшееся в этом жанре по величию замысла, концепции и силе исполнения. На нескольких региональных языках со временем появляется эротическая поэзия, не лишенная известной лирической красоты при совершенно светских источниках вдохновения. Многообразие форм и обилие литературы на языках различных народов Индии укладываются в рамки все той же единой культуры, но при этом каждый творит на свой лад и сообразно своему темпераменту, оставляет свой собствен-

ный неповторимый отпечаток, вносит свой вклад в единство в многообразии, создает собственную литературу, сильную и прекрасную.

Например, вишнуитская поэзия, отражая варианты темпераментов, приобретает различные формы в разных частях Индии. В ней используется психическая символика, созданная Пуранами, что получает наиболее совершенное и артистическое выражение в литературных формах бенгальского языка и становится традицией в Бенгалии. Используется и другой мотив: желание души соединиться с Богом, выраженное через символику лирической любви Радхи и Кришны; душа Природы в человеке, ищущая через любовь Божественную душу, завовавшая и покоренная Ее красотой, увлекаемая звуками божественной флейты, отбрасывающая людские заботы и забывающая о долге ради единой всепоглощающей страсти и чередой состояний проходящая от первого желания к блаженному союзу, потом к боли расставания, к вечной страсти и мечте о новом соединении — *лила* любви человеческого духа к Богу. Здесь есть раз навсегда установленный сюжет и последовательность событий, изысканная простота лирического ритма, традиционная непосредственность и часто — покоряющая красота. Эта лирическая форма с самого рождения приобретает законченность благодаря гению первых двух поэтов, обратившихся к бенгальскому языку: Видьяпати, совершенному художнику слова, и вдохновенному певцу Чандидасу, имя которого связано с самой нежной, жгуче-печальной и проникновенной любовной лирикой. Здесь символика поддержана метафорами явной человеческой страсти, причем настолько последовательно, что многие теперь полагают, будто стихи только ее и означают, что полностью опровергается использованием тех же метафор другими поэтами, преданными адептами религии Чайтаньи. Весь духовный опыт, который стоит за символом, воплотился в этом вдохновенном пророке, инкарнации экстаза любви к Богу, и в духовной философии, с такой ясностью изложенной в его учении. Последователи Чайтаньи продолжили поэтическую традицию ранних певцов, и хотя никто не сравнился с ними по гениальности, поэзия, созданная ими, неизменно прекрасна по форме и часто глубока и проникновенна по содержанию. Другого типа поэзия представлена безупречными лирическими стихами раджпутской принцессы Мирабаи, где образы, символизирующие Кришну, прямо преобразены в мольбы о любви, обращенные душой певицы к ее божественному Возлюбленному. Бенгальская поэзия отдавала предпочтение символике менее

личностной, стихам же Мирабаи личная нота придает совершенно особую эмоциональную силу. Еще более личностны стихи южноиндийской поэтессы, которая пишет о себе, как о невесте Кришны. Особенность — и особая сила воздействия вишнуитской религии и поэзии этого типа в том, что она направляет к Богу всю совокупность человеческих эмоций, отводя главное место любовной страсти как самому могучему и всепоглощающему чувству, и хотя это характерно для любого сильного движения в любой религии чувства, нигде это не проявилось с такой пылкостью и искренностью, как в творчестве индийских поэтов.

Не вся вишнуитская поэзия зиждется на образе Кришны; существует направление, либо обращенное непосредственно к Вишну, либо делающее центральной фигурой Раму, как аватара Вишну. Наиболее известны песни Тукарама на эту тему. Вишнуитская поэзия Бенгалии, за редкими исключениями, избегает интеллектуализирования, целиком полагаясь на эмоциональные описания, на чувственные метафоры страсти и интенсивных переживаний, маратхская же поэзия, напротив, с самого начала демонстрировала сильный интеллектуальный элемент. Первый маратхский поэт был и адептом, и йогиним, и мыслителем; поэзия святого Рамдаса, связываемая с зарождением и пробуждением национальных чувств маратхов, представляет собой почти целиком поток религиозных и этических мыслей, поднятых до уровня лирической проникновенности, обаяние и сила песен Рамдаса как раз и заключается в проникновенной истинности и пылкости его мысли, рожденной сердцем, полным преданности и веры. Таким же состоянием души, только отмеченным большей легкостью и лиричностью, отличается и поэзия Кабира. В той же Бенгалии к концу мусульманского правления то же соединение пылкой веры с глубоким складом религиозной мысли проявляется в песнях Рампраасада, обращенных к Божественной Матери, песнях, где живая игра воображения превращает самые обыденные вещи в выразительнейшие образы, полные сильного и спонтанного чувства. В поэзии южной Индии глубокие философские высказывания часто приобретают тональность религиозного пыла, особенно в творчестве поэтов-шиваитов и, так же как в ранней санскритской поэзии, им придает жизненность сила живой фразы; тем временем далеко на севере возвышенная ведическая духовность находит себе новое выражение в стихах Сурдаса¹²² на хинди, а также вдохновляет Нанака и других сикхских гуру. Духовная культура, подго-

товленная и усовершенствованная двумя тысячелетиями древней цивилизации, омыла ум этих людей, дала жизнь великим новым литературам, и голос ее отчетливо звучит во всех их творениях.

Повествовательная поэзия эпохи не отличается особым блеском и оригинальностью, за вычетом нескольких великих или знаменитых произведений. В то время возникла острая культурная потребность в переложении на популярные языки основных сюжетов или главных событий Махабхараты и более универсального сюжета Рамаяны. На бенгальском языке появляется Махабхарата Каширама, сжатое изложение древнего эпоса, пересказанного в ясном классическом стиле, и Рамаяна Криттибаса¹²³, более близкая своей душевной силой к оригиналу — ни та, ни другая не достигают былой эпической манеры, но обе отличаются простым и поэтичным языком и мастерским построением сюжета. Однако только двоим из позднейших поэтов удается живо и ярко воссоздать древние сказания, произведя на свет подлинные шедевры: тамильскому поэту Камбану, написавшему великую и оригинальную эпическую поэму, и Тулсидасу, чья прославленная Рамаяна на хинди с удивительным мастерством сочетает в себе проникновенную лиричность, романтическое богатство и возвышенность эпического воображения, являясь и повествованием о божественном аватаре, и песнью религиозного пыла. Английский историк литературы даже настаивает на превосходстве поэмы Тулсидаса над эпосом Вальмики — это преувеличение, и при всех достоинствах невозможно быть более великим, чем величайшее; однако сам факт подобной оценки творчества Тулсидаса и Камбана есть свидетельство их творческой мощи, а также и того, что творческий гений индийского ума не оскудел и во времена оскудения культуры и знания. Поэзия этой эпохи действительно силой своего чувства в какой-то мере возмещает утрату древней высоты и масштабности.

Повествовательная поэзия этого типа возвращается к эпосам, но параллельно развивается другое направление, для которого источником вдохновения служит классическая поэзия Калидасы, Бхарави и Магхи. Ряд поэтов пишет все на те же темы из Махабхараты, использует сюжеты древних или пуранических сказаний, но классическая и эпическая манера письма уже утрачена, характер вдохновения скорее напоминает Пураны, в тональности ощущается большая раскованность и легкость, свойственная популярному романтизму. Поэзия такого типа распространяется преимущественно в западной Индии, где

достигает славы Премананда¹²⁴, наиболее значительный из гуджератских поэтов. В Бенгалии развивается направление полуромантического-полуреалистического повествования — картины религиозного ума и жизни, жанровые сцены, все это сильно напоминает мотивы раджпутской живописи, особенно тяготением к более наружным элементам бытия. Жизнеописание Чайтаньи, изложенное простыми и наивными романтическими стихами, очень проникновенное в своей непосредственности и искренности, но ничего собой не представляющее с точки зрения поэтической формы, есть уникальное современное повествование о рождении и основании религиозного движения. Две другие поэмы, признанные классическими, воспевают величие Дурги или Чанди, богини, символизирующей Энергию Шивы — это «Чанди» Мукундарама,¹²⁵ чистейшая романтика большой поэтической красоты, где в форме народной легенды живописуется жизнь простых людей, и «Аннадамангал» Бхаратчандры¹²⁶, первая часть которой представляет собой переложение пуранических сказаний о богах, как их мог бы вообразить бенгальский крестьянин, то есть вполне очеловеченных, вторая часть — любовную историю, а третья — исторический эпизод времен императора Джахангира¹²⁷; все три разнородных элемента соединяются в целое единой мотивацией и, не обладая никакими особыми художественными качествами, тем не менее дают удивительно живое и убедительное представление об описываемом, в немалой степени благодаря живости языка. Вся эта поэзия, эпос и романтика, дидактическая поэма, самыми блестящими образцами которой могут служить произведения Рамдаса и прославленный «Курал» Тируваллуvara, философская и пылко-религиозная лирика, вся она предназначена не для образованной элиты общества, но, за очень немногими исключениями, является выражением популярной культуры. Рамайна Тулсидаса, песни Рампрада и баулов, бродячих вишнунитских певцов, поэзия Рамдаса и Тукарама, поэтические афоризмы Тируваллуvara и Аввай¹²⁸, вдохновенная лирика южных святых и альваров — все это становилось достоянием всего общества, мысли и чувства, выраженные поэтами, глубоко проникали в народную жизнь.

Я столь подробно остановился на литературе потому, что она является если не полным, то самым разносторонним и исчерпывающим отражением культуры народа. Минимум три тысячелетия непрерывного творчества подобного величия и мощи являются несомненным доказательством существования подлинной и весьма замечательной культу-

ры. Последний период явно говорит о постепенном ее упадке, но даже в упадке ощущается величие, а жизнеспособность религиозного, литературного и художественного творчества сохраняется. И когда могло показаться, будто все идет к концу, при первой же возможности началось возрождение, начался новый цикл и именно с тех трех вещей, которые дольше всего сохраняли жизнеспособность: с духовной и религиозной активности, с литературы и живописи, но уже сейчас начавшееся возрождение обещает распространиться на все стороны жизни и культуры, которыми и была велика Индия.

Устройство жизни в Индии

1

До сих пор я говорил о величии индийской цивилизации в том, что всего важнее для человеческой культуры, в тех ее аспектах, которые поднимают человека до наивысшего раскрытия его потенциала в качестве существа ментального, духовного, религиозного, интеллектуального, этического и эстетического; во всех этих аспектах придирки критиков оказываются беспочвенными перед высотой, значительностью и глубиной индийской культуры, открывающимися при взгляде на нее как на целое и его части в свете подлинного понимания духа, целей и реальных достижений культуры. Перед нами предстает не просто великая цивилизация, но одна из полудюжины наивеличайших, известных человеку. Тем не менее, многие готовы признать величие индийских достижений в сфере ума и духа, но при этом укажут, что Индия потерпела неудачу в жизни, что ее культура не привела к сильной, успешной или прогрессивной организации жизни, наподобие той, которую нам демонстрирует Европа, и что к концу лучшая часть ее ума вообще отвернулась от жизни, уйдя в аскетизм, в неактивный, чурающийся мирского, поиск личного духовного спасения. В лучшем случае будет сказано, что развивалась Индия только до определенной точки, на которой развитие остановилось.

Обвинение с особенной весомостью ложится на чашу весов сегодня, потому что современный человек, даже культурный современный человек, является — или склонен быть — в совершенно беспрецедентной степени *politicon zoon*¹²⁹, существом политическим, экономическим и социальным, которое превыше всего ценит эффективное устройство внешнего существования, все же относящееся к уму и духу ценится главным, если не исключительным, образом за помощь жизненному и механическому прогрессу человечества: современный человек утратил почтение, с которым древние взирали на вершины, рассматривая свершения ума и духа с безусловным восхищением и глубочайшим уважением, как вещи самоценные и наиболее ценные для развития человеческой культуры и прогресса. И хоть эта современная тенденция

уродливо преувеличена, а в своей преувеличенности унижительна, пагубна для духовной эволюции человека, в ней есть и доля истины, и вот в чем она заключается: при том, что первейшая ценность культуры в ее способности возвышать и расширять внутреннего человека, ум, душу, дух, задача культуры не может считаться выполненной, если она не сформировала также и внешние проявления жизни человека и не внесла в них ритм движения к высоким и великим идеалам. В этом подлинный смысл прогресса, частью которого должна быть здоровая политическая, экономическая и социальная жизнь, сила и эффективность, дающие людям возможность нормально жить, расти и уверенно продвигаться к коллективному совершенству, должна быть жизненная гибкость и восприимчивость, дающие людям возможность постоянно продвигаться во внешнем выражении работы ума и духа. Если культура не служит этим целям, то, очевидно, в ней есть некий порок, либо в базовой концепции, либо в ее полноте, либо в ее бытовании, который серьезным образом снижает ее интегральную ценность.

Идеалы, которые правили душой и телом индийского общества, относились к числу наивысочайших, социальное устройство обеспечивало неколебимую базовую стабильность, мощная жизненная сила была творческой по характеру, чрезвычайно богатой и интересной, жизнь была организована так, чтобы давать народу благоденствие, многообразие в единстве, красоту, производительность, движение. Все памятники истории Индии, ее искусства и литературы служат доказательством именно такого характера индийской культуры, даже во времена упадка и распада кое-что выжило и напоминает нам о величии прошлого, пусть уже расплывчатого и далекого. К чему в таком случае сводится обвинение в недостаточной жизненности индийской культуры и на чем оно основано? В преувеличенной форме оно основано на приметах упадка и распада, на чертах декаданса, которые распространяются и на времена былого величия, сводится же все к тому, что Индия всегда демонстрировала неспособность к разработке свободной и здоровой политической организации, была постоянно разобщена, а в течение значительного периода своей истории поработана, что, каковы бы ни были достоинства ее былой экономической системы — если таковые были, — экономическое устройство общества все равно оставалось негибким и статичным, что и привело к нынешним нищете и слабости, к непрогрессивному иерархическому строю, подчиненному кастовой системе, полуварварскому изобретению, заслуживающему только того, чтобы

быть выброшенным на свалку вместе с прочим мусором минувших веков и быть замененным свободой, здравым смыслом и совершенством — или хоть способностью совершенствоваться — европейских социальных структур. Необходимо сначала восстановить подлинные факты и их смысл, а уже потом можно выносить суждения по политическим, экономическим и социальным аспектам индийской культуры.

Легенда об индийской политической некомпетентности возникла из неверного взгляда на историческое развитие и недостаточного знания древнего прошлого страны. Давно бытует мнение, что Индия сразу перешла от более свободного типа примитивной арийской или ведической социальной и политической организации к системе, социально отмеченной деспотизмом брахманской теократии, а политически — абсолютистской монархией восточного типа, под которым обыкновенно понимается западно-азиатский тип, и навеки осталась таковой. Это суммарное прочтение индийской истории рушится при ее более тщательном и просвещенном изучении; факты говорят совсем о другом. Совершенно верно: в Индии так и не возник сварливый и обременительный индустриализм или парламентская организация свободы и так называемая демократия, характерные для буржуазного периода или периода вайшьев и входящие в типический цикл европейского прогресса. Но уже проходит время, когда считалось модным некритически все это восхвалять как нечто идеальное, как последнее слово социального и политического прогресса, теперь видны и недочеты, и о величии восточной цивилизации незачем судить по стандартам западного развития. Индийские ученые попытались разглядеть современные идеи и типы демократии, даже парламентскую систему в индийском прошлом, но, мне кажется, они зря старались. Если уж нужно использовать западную терминологию, то сильный демократический элемент наличествовал в социальном устройстве Индии и даже наличествовали институты, которые можно счесть определенной аналогией парламентским формам, но на самом деле все это были чисто индийские институты, ничего общего не имеющие с такими вещами, как современные парламенты и современная демократия. И рассматриваемые в качестве таковых, они являются куда более весомым доказательством способности индийского народа к политической организации социального ума и тела нации, чем если их судить по совершенно иным стандартам западного общества и иным потребностям западного культурного цикла.

Индийская система начиналась с разновидности того типа, которая обычно связывается с древней историей арийских народов, но некоторые ее черты носят более общий характер и относятся к еще более древним стадиям социального развития человечества. То был клан или племенная система, *кула*, основанная на равноправии всех свободных людей данного клана или расы; вначале основой был не территориальный принцип, еще сохранялись кочевые признаки — или возрождались под нажимом обстоятельств, так что земля называлась именем народа, занимавшего ее — земля куру или просто Куру, земля малавов или просто Малава. После перехода на оседлый образ жизни племенная или клановая система сохранялась в уже определенных территориальных границах, однако теперь ее базовой единицей, ее атомом становилась деревенская община. Собрание жителей, *вишах*, сходящихся для обсуждения проблем общины, для приношения жертв, для моления или, как войско, для битвы, было в течение долгого времени организующим началом в деревне; инструментом активной общей жизни, главой и представителем власти был царь, однако даже после того, как власть сделалась наследственной, царь еще долго зависел от народа, который должен был давать согласие на его формальное избрание или утверждение в должности. Религиозный институт жертвоприношений со временем породил класс жрецов и вдохновенных певцов, людей, обученных ритуалам или обладавших мистическим знанием, стоявшим за символикой жертвоприношения, — первый росток великого института брахманов. Вначале здесь не было никакого наследования, у людей, отправлявших обряды, были другие профессии, они занимались повседневными делами вместе с другими членами общины. Эта свободная и простая естественная организация общества, видимо, была распространена повсеместно в арийской Индии.

Дальнейшее развитие этой примитивной формы до определенной точки следовало обычному пути эволюции, который мы наблюдаем в других общинах, но затем появились заметные отличия, которые благодаря уникальному менталитету расы закрепились, превратились в важные характеристики, впоследствии наложившие особый отпечаток на политический, экономический и социальный факторы индийской цивилизации. Уже на ранних стадиях сформировался принцип наследования, который постоянно набирал силу и играл все большую роль в обществе, пока не превратился в основу всей социальной деятельности. Установилась династическая преемственность власти,

появился мощный класс правителей и воинов, все прочие разделились на касты торговцев, ремесленников и землепашцев, к ним добавилась подчиненная каста чернорабочих — возможно, это стало результатом покорения других племен, но скорее результатом экономической потребности в людях такого труда. Верховенство религиозных и духовных тенденций в уме индийского народа с самых ранних времен поставило на вершину социальной пирамиды брахманов: священнослужителей, ученых, правоведов, хранителей священной речи Вед; так бывало и в других общественных системах, но здесь эта структура приобрела постоянство, не имеющее себе равных, определенность и главенствующее значение. В стране с менее сложным менталитетом такого рода верховенство могло бы привести к теократии, однако брахманы, несмотря на их все усиливающуюся и ставшую, наконец, доминирующей, власть, не узурпировали и не могли узурпировать политическую власть в Индии. В качестве верховных служителей культа, знатоков и толкователей законов, а также духовных наставников монархов и народа, они пользовались весьма значительным влиянием, но реальная или активная власть оставалась в руках царя, аристократов-кшатриев и простолюдинов.

В течение некоторого времени особая роль принадлежала риши — человеку с высшим духовным опытом и знанием, происхождение которого не имело значения, ибо в силу своего духовного превосходства он стоял выше других и обладал огромной властью — его чтил и испрашивал у него совета царь, чьим духовным наставником он иногда бывал; в тогдашнем, еще не устоявшемся состоянии социальной эволюции риши мог в одиночку сыграть важнейшую роль, выдвигая новые основополагающие идеи, которые оказывали прямое и непосредственное воздействие на социально-религиозные представления и обычаи народа. Заметной особенностью индийского ума всегда было желание придать духовный смысл или санкционировать религиозностью все, включая самые внешние социальные и политические обстоятельства жизни, чтобы они для народа становились не просто набором прав и обязанностей, но долгом, нормой поведения, Дхармой с ее духовным значением. Это было дело риши — прочно запечатлеть сакральность действия в национальном уме, закрепить надолго, открыть идеальный закон и истолковать его практический смысл, поместить жизнь народа в рамки, определенные хорошо продуманными идеалами и значимыми формами цивилизации, целиком построенной на духовности и рели-

гии. Позднее мы видим, как различные брахманские школы законников приписывают свои кодексы, по сути являющиеся просто формулировками уже действующих правил и обычаев, древним риши. Но как бы ни развивалось социально-политическое устройство Индии в позднейшие времена, оно развивалось под воздействием первоначально заданных характеристик, даже после того как все это традиционализировалось и канонизировалось, перестав следовать свободной и живой практике.

Политическая эволюция этой первоначальной системы принимала разные формы в различных частях Индии. Как и во всех других странах, развитие шло по линии усиления и укрепления царской власти в центре, которая служила фактором объединения все усложняющейся административной системы — это универсальный тип развития. Однако в течение долгого времени эту тенденцию сдерживала другая, противодействующая ей, которая, в конечном счете, привела к упрочению жизненной силы больших городов и региональных или конфедерированных республик. Царь превратился в наследственного или выборного главу исполнительной власти в республике или в архонта, возглавляющего администрацию на короткий и точно определенный срок, или вообще исчез из структуры власти. Во многих случаях это должно было происходить путем естественной эволюции власти ассамблей, в других — в результате своего рода революций, похоже, что имели место периоды серьезных трений, чередования периодов монархического и республиканского правления. В ряде регионов Индии республиканская форма правления взяла верх и доказала свою способность обеспечить сильную и стабильную организацию власти, которая в отдельных случаях просуществовала несколько столетий. В других управление осуществлялось демократическими ассамблеями, чаще же всего — олигархическими сенатами. Можно только сожалеть о том, что нам мало известны детали устройства и совсем не известна внутренняя история индийских республик, но есть достаточно свидетельств высокой репутации, которой они пользовались по всей Индии за высокие качества гражданской и блестящую эффективность военной организации. Есть интересное изречение Будды о том, что пока сохраняются в чистоте и силе республиканские институты, даже маленькое государство может не опасаться военной мощи могучей и амбициозной монархии Магадхи; мнение это убедительно подкрепляется суждениями авторов политических трактатов того времени, которые считали

альянс республик наиболее прочной и ценной политической и военной опорой, какую может иметь монарх, и рекомендовали контролировать республики не военными средствами, которые едва ли имели бы успех, но макиавеллиевскими методами — сходными с теми, что действительно применялись в Греции Филиппом Македонским и были направлены на подрыв внутренней сплоченности этих республик и эффективности их устройства.

Республики уже давно возникли и достигли немалого процветания к шестому веку до рождения Христа, то есть существовали в одно время с блестящими, но эфемерными и беспокойными альянсами греческих городов, однако в Индии эта форма политической свободы на долго пережила республиканскую свободу Греции. Ум древней Индии, не менее плодовитый в политической изобретательности, следует поставить выше искрометного и нетерпеливого ума средиземноморских народов по способности к созданию стабильных организаций и устойчивого конституционного порядка. Иные из индийских республик, видимо, обладали более долгой и последовательной историей свободы, чем республиканский Рим, ибо выстояли против могучей империи Чандрагупты и Ашоки и продолжали существовать в первые века христианской эры. Однако ни в одной из них не развился агрессивный дух и способность к захватам и организации, характерные для Римской республики; эти были готовы удовлетвориться защитой собственной свободы и независимости. Индия после вторжения Александра Македонского испытывала потребность в объединении, республики же были фактором разделения: сильные сами по себе, они ничего не могли внести в организацию субконтинента, который, впрочем, был чересчур велик для организации в любую систему конфедерации мелких государств; строго говоря, в древнем мире такого рода попытки нигде не привели к успеху — конфедерации разваливались, как только перерастали пределы определенных узких границ и не могли противостоять движению к централизованному правлению. В Индии, как везде, развилось монархическое правление, и в конечном счете оно вытеснило все другие формы политической организации. Республиканская форма правления исчезла из индийской истории, и о ее существовании свидетельствуют только монеты, отдельные упоминания, отчеты греческих наблюдателей и политических авторов и теоретиков тех времен, которые поддерживали монархию и помогали становлению монархического правления по всей Индии.

Однако до мусульманского вторжения индийская монархия, несмотря на определенную сакральность и огромную власть, сопряженную с положением монарха и личностью царя как представителя божественной Власти и хранителя Дхармы, ни в коей мере не являлась персональной деспотией или абсолютистской автократией: у нее нет ничего общего с древней персидской монархией, с монархиями западной или центральной Азии, с правлением имперского Рима или позднейшими автократическими режимами Европы; индийская монархия отличалась и от системы патханского и могольского императорского правления. Индийский царь обладал всей полнотой административной и законодательной власти, управлял всеми вооруженными силами царства и вместе со своим Советом нес полную ответственность за дела войны и мира, он отвечал и за порядок и благоденствие в жизни общества, но его власть не была личной, он был вынужден считаться с запретами на превышение власти, он был ограничен правами других институтов власти, которые выступали в качестве как бы младших партнеров и делили с царем его права на суверенитет, административное законодательство и контроль. По сути, то была скорее ограниченная, или конституционная, монархия, хотя механизм поддержания конституции и ограничений в корне отличался от того, к которому привыкла европейская история; даже в продолжение своего правления индийский монарх куда больше зависел от воли и согласия народа, чем средневековые европейские короли.

Сувереном более великим, чем монарх, была Дхарма, религиозный, этический, социальный, политический, юридический и обрядовый закон, органически направлявший жизнь народа. Эта внеличностная власть рассматривалась как сакральная, вечная по своему духу и всеохватности, неизменная по сути, изменяющаяся органично и спонтанно под воздействием на ее практические формы общественной эволюции, при том, что региональные, семейные и прочие обычаи, поддающиеся переменам только изнутри, составляли подчиненную ей опору — Дхарма исключала автократическое вмешательство какой бы то ни было секулярной власти. Сами брахманы выступали только как носители и хранители Дхармы, не были ее творцами и не обладали правом вносить в нее изменения, хотя совершенно очевидно, что их авторитетное мнение могло воздействовать и на самом деле воздействовало в положительном или отрицательном плане на ту или иную тенденцию. Монарх был всего лишь хранителем, исполнителем

и слугой Дхармы, приставленным наблюдать за ее выполнением, предотвращать нарушения, серьезные отклонения или мелкие отходы от нее. Он был обязан подавать пример соблюдения Дхармы, следовать строжайшим правилам, которыми регламентировалась его личная жизнь и поступки, права и обязанности, сопряженные с его властью и титулом.

Подчиненность суверена власти Дхармы не была идеальной неприменимой практически теорией, ибо социально-религиозный закон активно обуславливал всю жизнь народа и был поэтому живой реальностью, что имело далеко идущие практические последствия в области политики. Прежде всего это означало, что царь не имеет права на прямое законодательство, его права ограничены административными законами, которые должны соответствовать религиозным, социальным, политическим и экономическим установлениям общества — и даже тут существовали другие власти, помимо царя, делившие с ним право на издание и проверку исполнения независимо изданных царских указов — царь не мог и пренебрегать выраженной или молчаливой волей народа при принятии общих решений государственного характера.

Религиозные свободы простолюдинов были гарантированы и в нормальных обстоятельствах не могли быть ущемлены никакими секулярными властями, каждая религиозная община, представляла ли она традиционную или новую веру, имела право жить на свой лад, создавать собственные институты, органы власти, совершенно независимые в своей области. Никакой государственной религии не было, и монарх не являлся религиозным главой народа. Император Ашока в этом отношении попытался расширить сферу своего контроля, в меньшей степени подобные поползновения наблюдались и со стороны других могучих властителей. Но дело в том, что так называемые эдикты Ашоки на сей счет носили рекомендательный, а не приказной характер; властитель, пожелавший внести изменения в религиозные верования и институты, в соответствии с индийским принципом общинной свободы должен был обязательно проявить уважение и посоветоваться с теми, кого это касалось, получить согласие заинтересованных властей или передать вопрос на рассмотрение консультативного собрания, что и было сделано на знаменитых буддистских соборах; наконец, он мог устроить диспут между представителями разных религий и подчиниться вынесенному решению. Монарх мог лично отдавать предпочтение какой-то секте или вере, и его активное предпочтение

безусловно могло играть бы немалую пропагандистскую роль, но в то же время он был обязан оказывать публичные знаки внимания и поддерживать все признанные религии народа, проявляя некое беспристрастие, правило, которое помогает понять, почему императоры-буддисты и императоры-индусы оказывали поддержку обеим соперничающим религиям. По временам бывали, особенно в южной Индии, случаи — и мелкие, и довольно серьезные — государственного преследования иноверцев, но эти проявления нетерпимости шли вразрез с Дхармой, объяснялись вспышками страстей в периоды острого религиозного брожения, всегда носили локальный и кратковременный характер. Нормально в индийской политической системе не было места религиозным гонениям и нетерпимости, и последовательная государственная политика такого рода была попросту немыслима.

Подобным же образом, социальная жизнь народа была свободна от автократических посягательств. Примеры вмешательства монарха в эту сферу крайне редки, а когда такие вещи происходили, то тоже требовалась консультация с теми, кто был заинтересован, как это было в случае с реорганизацией каст в Бенгалии царями из династии Сенов, когда кастовая система смешалась в результате длительного доминирования буддизма. Социальные перемены были проведены не искусственно, приказом сверху, но как бы автоматически, изнутри, при помощи предоставленной семьям или отдельным общинам свободы развиваться или менять установления их жизни — *ачары*.

В сфере административной власть монарха аналогичным образом сдерживалась постоянной конституцией Дхармы. Право на налогообложение в главных областях было ограничено точно зафиксированным максимальным процентом, то же и в других областях, где власть монарха часто ограничивалась правами институтов, представлявших различные элементы общества, так что он мог властвовать только по доброй воле народа и при условии удовлетворения его нужд. Как мы увидим, это не было просто благочестивым стремлением или мнением брахманских хранителей Дхармы. Царь сам был верховным судом и последней инстанцией в исполнении гражданского и уголовного законодательства, но даже здесь он играл роль исполнителя: он был обязан честно выполнять закон через своих судей или с помощью брахманов, поднаторевших в законах. В своем Совете монарх обладал полным и неограниченным правом принимать решения только по вопросам международной политики, военной администрации, войны и мира,

а также в ряде прямых действий. Он был свободен эффективно руководить администрацией в той части, которая служила обеспечению благоденствия общества, порядка в нем, публичной морали и иных вещей, которые могли быть лучше всего урегулированы верховной властью. Он имел право поощрять и карать в соответствии с законом и должен был делать это, неукоснительно следя за тем, чтобы его действия служили общему благу и развитию общественного благосостояния.

Поэтому древняя индийская система почти не оставляла возможности для автократических капризов или монархического насилия и угнетения, не говоря уже о жестокости и тирании, столь распространенных в истории других стран. Тем не менее, такие вещи становились возможными, если монарх пренебрегал Дхармой или злоупотреблял своим правом издавать административные эдикты, и подобные примеры можно привести — хотя самый страшный из них относится к тирану из чужеземной династии; в других случаях длительные проявления автократической капризности, насилия или несправедливости заканчивались либо эффективным протестом, либо народным восстанием. Оправдания для подавления поставляли законники. Вопреки сакральности персоны монарха и престижу его титула, постановлялось, что послушание ему перестает быть обязательным, если монарх перестает быть верным исполнителем Дхармы. Некомпетентность и нарушения обязательства править к удовлетворению народа являлись в теории и на практике достаточными основаниями для удаления монарха. Ману даже объявляет, что несправедливый монарх, угнетающий подданных, должен быть ими убит как бешеная собака, и это оправдание права — скорее даже обязанности — восстать и пролить царскую кровь в экстремальной ситуации, предлагаемое таким высоким авторитетом, как Ману, достаточно убедительно показывает, что абсолютизм или безусловность божественной власти монарха не были частью индийской политической системы. И действительно, как мы знаем из истории и литературы, иногда подданные пользовались этим своим правом. Правда, существовали и более мирные и часто применявшиеся способы воздействия на провинившегося монарха — угроза ухода или несотрудничества с ним, чаще всего производившие желаемый эффект. Интересно, что такого рода воздействие было применено в южной Индии даже в конце XVII века, а народная ассамблея объявила любую помощь, оказываемую монарху, актом государственной измены. Совет министров или народная ассамблея могли сместить монарха

с трона, что тоже иногда делалось. Ограниченная таким образом царская власть на практике оказывалась умеренной, действенной и благотворной, она отвечала поставленным перед ней задачам и опиралась на устойчивую поддержку народа. Однако институт монархии был только одним признанным и очень важным, но не обязательным, как видно из примера древних республик, элементом индийской социо-политической системы; нам вряд ли удастся понять настоящий принцип системы и способ ее действия, если мы ограничимся видом царского фасада, но не попытаемся заглянуть внутрь. Только там мы можем обнаружить ключ к базовым особенностям всей структуры.

ПОДЛИННУЮ природу государственного устройства Индии можно уяснить себе, только рассматривая его не как что-то отдельное, не как механизм, обособленный от ума и жизни народа, но как неотделимую часть, органически связанную с социальным бытием страны.

Народ, великий людской коллектив, есть на самом деле органическое живое существо с коллективной — слово «коллективный» слишком механистично для обозначения внутренней реальности, поэтому лучше сказать — с общей душой, умом и телом. Жизнь общества, как физическая жизнь отдельного человека, проходит через циклы рождения, роста, молодости, зрелости и угасания, и если последняя стадия продлится долго и не будет остановлена, народ может погибнуть — погибли же все древние народы, кроме китайского и индийского, — как умирает от старости человек. Но в отличие от человека, коллективное существо обладает способностью самообновляться и возрождаться к новому циклу. Ибо в каждом народе живет душа, работает идея, идея его жизни, не так быстро умирающая, как его тело; если сама по себе идея достаточно сильна, крупна, если она генерирует энергию, если народ достаточно силен, жизнеспособен и пластичен по уму и темпераменту, чтобы сочетать стабильность с постоянным расширением или со все новым приложением силы идеи своей души или идеи своей жизни к бытию, то он может пройти через великое множество циклов, прежде чем окончательно истощится. Более того, сама идея есть только принцип души, проявление объединенного существа, а каждая коллективная душа есть, в свою очередь, проявление и орудие великого вечного духа, проявляющего себя во Времени и ищущего на земле, так сказать, своей полноты в человечестве, в чередовании циклов его существования. Народ, который научается жить осознанно, а не просто физической и наружной жизнью, даже не просто силой жизненной идеи и идеи его души, которая управляет его развитием и является ключом к его психологии и темпераменту, но жить в душе и в духе, что за ней, может никогда не истощить себя, может избежать гибели и распада или слияния с другими народами, или необходимости уступить

место новой расе и народу, но вместо всего этого, вобрав в свою жизнь множество отличающихся оригинальностью более мелких обществ и достигнув максимума в своем естественном развитии, пройти через ряд возрождений, не зная смерти. Если даже в какой-то миг покажется, будто он находится на грани абсолютного истощения и гибели, он может силой духа восстановиться и начать новый, возможно, еще более блистательный, цикл. История Индии есть история жизни как раз такого народа.

Главная идея, которая всегда управляла жизнью, культурой, социальными идеалами индийского народа, заключалась в поиске человеком своего подлинного духовного «я» и в использование жизни — в рамках необходимой сначала эволюции его более низкой физической, витальной и ментальной природы — как основы и средства для этого поиска и для восхождения из невежественного естественного бытия к бытию духовному. Индия никогда не расставалась с этой доминирующей идеей: сколь ни неотложны были соображения материального порядка, сколь ни сильно было давление внешних потребностей в политическом и социальном строительстве. Но трудности превращения социальной жизни в инструмент выражения подлинного «я» человека, инструмент проявления его духовной сути несравненно серьезнее, чем те, которые сопровождают духовное самовыражение через вещи, связанные с умом, — религию, мысль, искусство, литературу; так что в то время, как в этой области Индия достигла чрезвычайной высоты и масштабности, во внешней жизни ей не удалось пойти дальше частичного осуществления и весьма несовершенных условных приближений к идеалу: общей одухотворяющей символики, распространения возвышенных устремлений, придания общественной жизни определенного склада, создания институтов, благоприятствующих духовной идее. Политика, общественная жизнь, экономика — это естественная сфера двух первых и самых огрубленных частей человеческой цели и поведения человека, признаваемых индийской системой: экономической заинтересованности и гедонистических желаний; Дхарма, высший закон, нигде не участвует во внешней стороне жизни иначе, чем частично, а в политике так и вообще минимально, ибо попытка придать политическому действию этическое направление, как правило, не выходит за рамки лицемерия. Координация или подлинное единение коллективной внешней жизни с *мокшей*, освобожденным духовным существованием, едва ли когда-то замышлялась или

планировалась, уже не говоря об осуществлении подобного сочетания в прошлой истории рода человеческого, далеко еще не достигшего зрелости. Соответственно мы видим, что управление посредством Дхармы индийской общественной жизнью, экономикой и даже политикой, хотя здесь эта попытка провалилась быстрее всего, системой правления, укладом быта с обозначением их духовного назначения — достижения духовной жизни в качестве наивысшей цели усилий личности — было тем пределом, до какого продвинулась древняя система Индии. Однако проделано это было последовательно и терпеливо и стало основой ее своеобразного социального устройства. Возможно, это задача для грядущей Индии — продолжая и расширяя с более универсальной целью, на базе более обширного опыта и более достоверного знания (которые позволят ей выполнить свою древнюю миссию и примирить жизнь и дух) отыскать статус и образ действия коллективного существа, позволяющие ему реализовать глубокую духовную истину, дотоле нереализованный духовный потенциал нашего бытия, воплотить душу народа в его жизни, сделав ее Лилой великого «Я» в человечестве, сознательной коллективной душой и телом Вирата, универсального духа.

Следует отметить еще одно обстоятельство, которое отличает древнее устройство Индии от европейского и делает стандарты Запада столь же неприменимыми в этой сфере, как и в делах ума и внутренней культуры. Человеческое сообщество в своем развитии должно пройти три стадии эволюции, прежде чем оно приблизится к полноте своих возможностей. Первая есть условия, в которых формы и деятельность общественного бытия являются спонтанной игрой сил и принципов его жизни. Все: рост, формы, обычаи и институты — является естественным, органичным развитием, а мотивации и созидающие силы исходят главным образом из неосознанного жизненного принципа и выражают — без осознанного намерения — общественную психологию, темперамент, жизненные и физические потребности, сохраняясь или меняясь отчасти под воздействием внутреннего импульса, отчасти же под давлением окружающей среды на общественный ум и характер. На этой стадии народ еще не отдает себе отчета в логике действий, он еще не стал мыслящим коллективным существом и не пытается управлять своим коллективным бытием при помощи рассуждающей воли: он живет в соответствии со своей витальной интуицией или начальными ментальными соображениями. Ранняя структура индийского общественного устройства формировалась в такой период — как и боль-

шая часть древних и средневековых общин — и эта структура не была отвергнута в последующий период возросшего социального самосознания, она получила дальнейшее развитие и систематизацию, чтобы всегда быть не делом рук политиков, законодателей, социальных и политических мыслителей, но чрезвычайно стабильным жизненным порядком, естественным для ума, инстинктов и жизненной интуиции индийского народа.

На второй стадии социального развития — коллективный ум приходит ко все большему и большему интеллектуальному осознанию себя, вначале этот процесс происходит в наиболее культурных умах, затем приобретает всеобщий характер, сначала широкий, но постепенно переходящий к детализации и охватывающий все сферы жизни. Общество научается критически оценивать свою жизнь и распоряжаться коллективными идеями, потребностями, институтами в свете развитого разума, а в конечном счете, при помощи критической и конструктивной логики. На этой стадии открывается множество возможностей, но для нее характерны и серьезные опасности. Первые преимущества — те, которые всегда сопровождают распространение ясного, а со временем и точного научного знания, а кульминацией становится жесткая и хорошо защищенная эффективность — как плод и результат максимального использования критического и конструктивного научного разума. Другим и более важным плодом этой стадии социальной эволюции является формирование возвышенных и светлых идеалов, обещающих поднять человека над уровнем жизненного бытия, над уровнем первичных социальных, экономических и политических потребностей и желаний, дать человеку импульс смелого экспериментирования в области его коллективной жизни, что открывает возможности для создания все более и более идеального общества. Применение в жизни научного ума с его жесткой, хорошо продуманной многогранной эффективностью, которая есть нормальный высочайший результат этого процесса, устремленность к великому, сознательно избранному социальному и политическому идеалу, прогресс, который является по сути индикатором достигнутого успеха — вот что всегда было, с известными ограничениями и промахами, характерным преимуществом политических и социальных усилий Европы.

С другой стороны, когда разум претендует на роль абсолютного властителя в обращении с материалом жизни, в нем появляется склонность слишком далеко отходить от социальной реальности как живого

организма, относиться к обществу, как к машине, которой можно управлять по своей воле и конструировать по сомнительным подсказкам интеллекта, будто она и впрямь просто дерево и железо. Изошряющийся, хлопочущий, конструирующий, механизмирующий эффективный разум теряет из виду простой принцип народной жизненной силы, перерубает скрытые корни жизни. Результатом становится излишняя зависимость от систем и институтов, от законотворчества и администрирования и гибельная тенденция развивать механическое Государство вместо живого народа. Инструмент коллективной жизни пытается занять место самой жизни и создает себе могучую, но механическую и искусственную организацию, однако платой за внешний выигрыш становится утрата истины жизни органически саморазвивающейся коллективной души в теле свободного и живого народа. Ошибка научного разума, задавливающего работу витальной и духовной интуиции мертвой тяжестью своего механистического метода, и составляет слабость Европы, она опрокинула ее устремления и помешала ей приблизиться к подлинной реализации ее собственных возвышенных идеалов.

Только при выходе на третью стадию эволюции коллективного социального, равно как и индивидуального существа, идеи, уловленные и возвращенные человеческой мыслью, могут открыть свой настоящий источник и характер, и подлинные способы и условия осуществления совершенного общества могут стать чем-то большим, чем призрачное видение или сияющее облачко, которое вечно манит и вечно обманывает надежды, ускользая из рук. Это произойдет, когда человек начнет жить в коллективности глубже, когда его коллективная жизнь будет руководствоваться не потребностями, инстинктами и интуицией, поднимающимися из его витального «я», в первую очередь, не рассудочными конструкциями, во вторую, но прежде всего, главным образом и всегда — силой единения, сочувствия, спонтанной свободой, гибким и живым порядком своего раскрывшегося высшего «Я» и духа, в котором индивидуальное и коллективное существование имеют собственные законы свободы, совершенства и единства. Это правило еще нигде не нашло себе условий даже в начальном виде, ибо условия возникнут только тогда, когда старания человека достичь духовного бытия и жить по его законам перестанут быть исключительным уделом единиц, а в качестве более общего устремления перестанут низводиться до уровня популярной религии, но будут признаны императивной

потребностью человека, а ее подлинное и правильное удовлетворение — необходимостью следующего шага в эволюции расы.

Мелкие древнеиндийские общины, развиваясь как все прочие, прошли первую стадию кипучей и спонтанной жизненности, естественно и свободно вырабатывая свои нормы и линии поведения, устанавливая формы жизни, создавая социальные и политические институты на основе витальной интуиции и темперамента коллективного существа. По мере их слияния друг с другом во все укрупняющееся культурное и социальное целое и формирования все более крупных политических единиц они развивали общий для всех дух, общую основу и единую структуру, оставляя при этом большую свободу вариантов в мелочах. Не было нужды в жестком единообразии — единого духа и жизненного импульса было достаточно для введения этой пластичной массы в рамки закона общего единения. Даже когда стали образовываться крупные царства и империи, особые институты малых княжеств, республик и народов, по возможности, охотней инкорпорировались, чем разрушались или отвергались новой социально-политической структурой. Что не могло выжить в естественном процессе эволюции или утрачивало необходимость, то просто отпадало или уходило в небытие; что сохраняло жизнеспособность, приспособляясь к новым обстоятельствам и условиям, тому позволялось существовать; что было глубоко созвучно физическому или жизненному закону бытия и темпераменту индийского народа, то универсализировалось и занимало свое место в стабильной конфигурации общественного и государственного устройства.

Эпоха растущей интеллектуальной культуры уважала спонтанный принцип жизни. Индийские мыслители, писавшие об обществе, экономике и политике, авторы Дхармашастры и Артхашастры не выстраивали идеалы и системы общества и государства абстрактно-умозрительным образом, они видели свою задачу в понимании и регулировании практическим разумом институтов и методов коллективного бытия, уже разработанных коллективным умом и жизнью; в развитии, закреплении и гармонизации без разрушения первоначальных элементов по мере надобности добавлялись и надстраивались все новые элементы и идеи, но действовал принцип модификации — не революционный и не деструктивный принцип. Именно таким образом был осуществлен переход к полностью развитому монархическому устройству, он шел через включение существующих институтов в сферу

верховного контроля царя или императора. Характер и статут многих институтов изменялся от наложения на них монархических или имперских структур, но, насколько это бывало возможно, они не прекращали своего существования. В результате мы не видим в Индии элемента интеллектуального идеалистического политического прогресса или революционного эксперимента, составляющего столь заметную черту древней и современной Европы. Глубокое уважение к творениям прошлого, как естественного выражения индийского ума и жизни, здравых проявлений его Дхармы, праведного закона существования, было сильнейшим элементом умственной позиции и охранительного инстинкта, не только не потревоженного, но скорее укрепленного и закрепленного великим тысячелетием высокой интеллектуальной культуры. Медленная эволюция обычаев и институтов, консервирующих принцип установленного порядка, социального и политического прецедента, установленных рамок и структуры, была единственным или допустимым методом прогресса. С другой стороны, индийская система так и не пришла к вредоносному замещению естественного порядка жизни народа механическим, что стало болезнью европейской цивилизации, которая сейчас достигает своей кульминации в виде чудовищной искусственной организации — бюрократического индустриального Государства. У нас отсутствовали преимущества идеализирующего интеллекта, но зато отсутствовали и недостатки механистического рационального разума.

Индийский ум всегда был глубоко интуитивен в своих навыках, даже когда был поглощен развитием логического разума, поэтому социальная и политическая мысль Индии всегда пыталась сочетать интуицию жизни и интуицию духа со светом разума, игравшего роль посредника и фактора упорядочения и регулирования. Ум искал себе прочную основу в установившихся и продолжающих существовать реальностях жизни, что же до его идеализма, то ему он искал основу не в интеллекте, но в озарении, вдохновении, высшем духовном опыте, разум же использовал как критическое орудие, проверяющее его действия, помогающее ему, но не как замену жизни и духа — неизменно истинных и здравых созидателей. Духовный ум Индии рассматривал жизнь как проявление Сущности : община это тело творца Брахмы, народ — живое тело Брахмана в *самашти*, в коллективности, народ это коллективный Нараяна, а индивид — Брахман во *вьяшти*, отдельный Джива, индивидуальный Нараяна; царь считался живым представите-

лем Божественного, другие слои общества представляли естественные силы коллективного «я» — *пракритах*. Общепринятые условности, институты, обычаи, социальные и политические структуры во всех своих частях не просто обладали властью, но и носили определенный священный характер.

Правильный порядок человеческой жизни, как и вселенной, согласно представлениям древней Индии, поддерживается тем, что каждый неукоснительно следует своей *свадхарме*, истинному закону и норме своей природы; так же поступает, в соответствии со своей природой, и групповое существо, органичная коллективная жизнь. Семья, клан, каста, класс, социальная, религиозная, индустриальная или любая другая община, нация, народ — все являются органичными групповыми существами, которые вырабатывают собственную Дхарму, и следование ей есть условие их существования, здоровой преемственности и разумных действий. Есть также Дхарма положения, функции, особых отношений с другими, как есть Дхарма, обусловленная ситуацией, окружением, временем, *югадхарма*, есть универсальная религиозная или этическая Дхарма и все они, действуя по естественной Дхарме, каждая в рамках *свадхармы*, творят Закон. Древняя теория исходила из того, что при совершенно правильных и здоровых условиях существования человека — как личности, так и человеческого коллектива — тех условиях, образцом которых должен служить легендарный Золотой век, *Сатья-юга*, Век истины, нет нужды ни в каком политическом управлении или государстве, или в искусственном создании обществ, потому что тогда все живут свободно, согласно правде своих просветленных душ и тел, вмещающих в себя Бога, следовательно, живут спонтанно по внутренней божественной Дхарме. Соответственно идеал это самоопределяющийся индивид и самоопределяющаяся община, живущие своими справедливыми и свободными законами. Однако в реальных условиях существования человечества его невежественная и коварная природа подвергает извращению и насилию истинную индивидуальную и истинную социальную Дхарму, так что на естественную жизнь общества должна налагаться структура Государства, суверенной власти монарха или правящего органа, чье дело — без излишнего вмешательства в жизнь общества, которому по большей части должно быть позволено функционировать в соответствии с его естественными законами и обычаями — надзирать и содействовать правильным процессам, следить за исполнением Дхармы, карая

и подавляя, а по возможности предотвращая все нарушения. На стадии, когда нарушения Дхармы усиливаются, становится необходимым появление законодателя и формального управления всей общественной жизнью при помощи внешних или писанных законов, кодексов и правил, но устанавливать их — исключая чисто административные детали — должен не политический суверен, который является их исполнителем, но социо-религиозный творец, Риши, или законовед из брахманов. Сам Закон, писанный или неписанный, никогда не был чем-то заново сотворенным или изготовленным политическими или законодательными властями, но был тем, что уже существует и должно лишь быть истолковано или изложено, как оно есть, как естественно выросло из предшествовавшего закона и принципа в коллективной жизни и сознании. Последняя и самая плохая стадия общества, развивающаяся из все усиливающейся искусственности и условности, должна быть периодом анархии, конфликтов и распада Дхармы — *Кали-юга* — и она будет красно-серым вечером катаклизмов и сражений перед возрождением и новым самовыражением духа через человека.

Поэтому первейшая функция политического суверена, монарха и совета, политических руководителей заключалась в том, чтобы служить опорой здравому закону жизни общества: суверен был хранителем и администратором Дхармы. В функцию самого общества входило справедливое удовлетворение жизненных, экономических и прочих потребностей человека, а также его гедонистической тяги к удовольствиям и наслаждениям, но в пределах закона и меры, в соответствии с этической, социальной и религиозной Дхармой. Дхарма каждого члена и группы социо-политического целого определяется их природой, положением и отношением к целому, и каждому должна быть обеспечена возможность ее свободного и правильного осуществления соответственно его естественному и самоопределенному функционированию на отведенном ему месте, но без нарушений и отклонений от правильных действий и без выхода за назначенные пределы. Это было долгом высшей политической власти, монарха и его совета, которым в этом помогали общественные ассамблеи. Государственные власти не могли вмешиваться в дела или посягать на право свободного функционирования касты, религиозной общины, гильдии, деревни, городка, вторгаться в обычаи региона или провинции, отменять их права, которые принадлежали им, ибо были необходимы для здорового осуществления социальной Дхармы. Власти были призваны только координи-

ровать, осуществлять общий верховный контроль, защищать жизнь общества от посягательств извне или от внутренних беспорядков, карать за преступления, содействовать экономическому и индустриальному процветанию и регулировать его в общем плане, обеспечивать коммунальные услуги, употребляя на эти цели власть, большую чем у других.

Таким образом, по сути индийское устройство было сложной системой общинной свободы и самоопределения, каждая групповая единица общества жила собственной естественной жизнью и управляла своими делами, обособленная от всех прочих естественной демаркационной линией своей сферы и ее пределов, но связанная с целым хорошо понятыми отношениями, каждый являлся партнером всех остальных в правах и обязанностях коллективного существования, выполняя собственные законы и правила, осуществляя в своих границах административные функции, объединяясь с другими при обсуждении и регулировании вопросов взаимного или общего интереса и тем или иным образом, в зависимости от своей значимости, представляя в общих ассамблеях царства или империи. Государство, монарх или высшая политическая власть являлись инструментами координации, общего контроля и эффективности; власть могла быть верховной, но не абсолютной, ибо всегда бывала ограничена Законом и волей народа, во внутренних же делах ее функцией было партнерство с другими членами социо-политического целого.

Такова была теория, принцип и реальная конституция индийской системы, комплекса социальной свободы и самоопределения при наличии верховной координирующей власти в лице монарха и совета, обладающих достаточной силой, положением и престижем, но ограниченных в своих правах и функциях, ибо они одновременно и контролируют других, и находятся под их контролем, выступают в качестве партнеров во всех областях, участвуют в регулировании и администрировании коллективного существования, и все вместе, монарх, народ и общины, составляющие его, обязаны поддерживать обуздывающее их ярмо Дхармы. Более того, экономические и политические аспекты жизни общества составляли только часть Дхармы, но часть не обособленную, а неразрывно связанную с прочими вещами, с религиозной, этической и высшей культурной целью социального существования. Этический закон окрашивал собой политику и экономику, воздействуя на каждый поступок монарха и его министров, на совет и ассамблеи,

на личность и на группы, составляющие общество; этические и культурные соображения принимались в расчет при голосовании и оценке качеств министра; от каждого, кто занимал позицию власти и играл роль в делах ариев, требовались высокие нравственные качества и высокая степень подготовленности. Религиозный дух и подсказки религии были во главе угла и составляли постоянный фон жизни монарха и народа. Жизнь общества рассматривалась не как самоцель, несмотря на необходимую специализацию его отдельных частей, но, скорее, и части, и целое рассматривались как структура и школа для просвещения человеческого ума и души и прохождения через природное к духовному существованию.

СОЦИО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ эволюция индийской цивилизации, насколько можно судить по имеющимся данным, прошла четыре исторические стадии: первая — это простая арийская община, затем длительный переходный период, в течение которого национальная жизнь перепробовала достаточно много вариантов политических структур и их синтеза, третья стадия ознаменовалась окончательным становлением монархического государства, координирующего целый комплекс элементов общинной жизни народа в региональных и имперских рамках, и последняя — эпоха упадка, которая включила в себя междоусобную рознь, застой и вторжение новых культур и систем из западной Азии и Европы. Характерной чертой трех первых стадий является поразительная прочность и стабильность во всех формациях, здоровая, витальная, мощная эволюция жизни народа, которой эта фундаментальная консервативная стабильность системы придала размеренный ритм, несколько притормаживая ее, отчего строительство, жизнеспособность и полнота структуры приобрели только большую основательность. Даже в период упадка эта основательность противится деструктивным процессам. Верхушка структуры разваливается под давлением чужеземного, но основа сохраняется очень надолго, и где она может противостоять вторжению, там многие ее характерные черты до конца доказывают способность возрождения в былой форме и духе. Так и сейчас, хотя вся старая политическая система исчезла и уже сведены на нет ее последние живые элементы, создавший ее особый склад социального ума и темперамента сохранился даже при нынешнем политическом застое, слабости, извращенности и распаде, и, вопреки бросающимся в глаза тенденциям и явлениям, при малейшей возможности свободы действовать на собственный лад он двинется не по пути западной эволюции, а по пути возобновления творчества своего духа и, возможно, откликаясь на побуждения, которые начинают неясно формироваться в передовых умах расы, поведет ее к закладке третьей стадии общественной жизни и духовной основы человеческого общества. В любом случае, долговременная стабильность его конструкций и величие жизни, протекавшей в них,

безусловно не являются признаком неспособности, а скорее доказывают замечательный политический инстинкт и способности культурного ума Индии.

Принцип, заложенный в основу конструкции, неизменно присутствовавший при строительстве, расширении и перестройке индийской системы, был принципом органичной, самоопределяющейся коллективной жизни — самоопределяющейся не только в массе и методом механизма голосования, поверхностно избирающим корпус представителей, представляющих всего лишь политический ум части нации — единственное, на что способна современная система, — но самоопределяющейся во всех пульсациях жизни общества и индивида. То был свободный, синтетический коллективный порядок, а состояние свободы, на которое он был нацелен, подразумевало не столько личную, сколько общинную свободу. Поначалу проблема была достаточно простой, поскольку во внимание нужно было принимать только два общинных образования: деревню и клан, племя или маленький региональный народ. Свободная органичная жизнь деревни зиждилась на системе самоуправляющейся общины, которая действовала столь эффективно и надежно, что просуществовала чуть ли не до наших дней, не поддаваясь износу времени, вторжениям иных систем, и только недавно была уничтожена паровым катком безжалостной и безжизненной британской бюрократической машины. Весь народ, живший по деревням преимущественно сельским хозяйством, составлял единое религиозное, социальное, военное и политическое целое, управляя собой через свои ассамблеи, *самити*, под верховным руководством монарха — еще без четкого распределения функций, без деления на классы, без разделения труда.

Достаточность этой системы только для простейших форм сельской и пасторальной жизни, только для мелких народов, живущих на очень ограниченной территории, выдвинула проблему развития более сложной общественной системы, а также видоизмененного и усложненного использования фундаментального индийского принципа. Сельский и пасторальный уклад, сначала распространившийся по всем арийским общинам, *криштаях*, всегда оставался широкой основой, но на ней стала развиваться все более разветвленная надстройка торговли, промышленности, разнообразных искусств и ремесел, узкая надстройка специализированных военных, политических, религиозных и просветительских профессий и функций. Деревенская община

сохранялась в качестве стабильной единицы — крепкое семечко, нерушимый атом социальной системы, — но прорастала групповой жизнью десятков и сотен деревень, каждая под руководством собственного главы, каждая с собственной административной организацией, и по мере того, как клан разрастался в целый народ — через завоевания или слияние с другими — он становился составной частью царства или конфедерации республик, а те, в свою очередь, своим кругом, *мандалой*, делались составными частями более крупных царств и, наконец, огромных империй. Проверкой гения Индии в сфере социально-политической организации стало успешное использование принципа общинной, самоопределяющейся свободы и порядка для целей разрастающегося в новых обстоятельствах развития и порядка.

Столкнувшись с этой необходимостью, индийский ум разработал стабильную социо-религиозную систему из четырех ступеней. Внешне она может показаться всего лишь ужесточенным вариантом знакомой социальной системы, какая естественным образом возникала в то или иное время у большинства народов: жречество, военная и политическая аристократия, класс ремесленников, свободных землепашцев и купцов, пролетариат, состоящий из рабов и свободных работников. Сходство, однако, носит чисто внешний характер, что же касается духа индийской системы четырех варн, *чатурварна*, то он совершенно отличен. В поздние ведические и ранние эпические времена четырехступенчатое подразделение общества являлось одновременно религиозным, социальным, политическим и экономическим его каркасом; внутри этого каркаса каждой ступени было отведено свое, присущее только ей место, но ни в одном роде жизненно важной деятельности это место или позиция не были обособлены от других. Это чрезвычайно существенное для понимания древней системы обстоятельство было затемнено ложными представлениями, которые сложились в результате неверного толкования или преувеличения более поздних явлений и условий, относящихся уже к эпохе упадка. Например, брахманы не обладали монопольным правом ни на сакральное образование, ни на высокое духовное знание и связанные с ним возможности. Вначале мы видим своего рода состязание между брахманами и кшатриями за духовное верховенство, и кшатрии в течение долгого времени противятся притязаниям ученого жреческого сословия. Однако, в конечном счете, брахманы, которые в качестве правоведов, учителей и священнослужителей посвящали все свое время и энергию

философии, науке и изучению священных текстов, возобладали и обеспечили себе прочное и весьма внушительное превосходство. Класс ученых жрецов сделался авторитетом в области религии, хранителем священных текстов и традиции, истолкователем законов и шастр; брахманы были признаны как учителя во всех сферах знания, они стали религиозными наставниками или гуру для других сословий, из их среды вышли если и не все, то большинство философов, мыслителей, литераторов, ученых. В их руки в целом перешло изучение Вед и Упанишад, хотя сакральные книги были всегда доступны всем трем высшим сословиям; в теории они были недоступны шудрам. Тем не менее на самом деле даже в позднейшие времена ряд религиозных движений сохранял существенный элемент былой свободы, открывал всем доступ к высшему духовному знанию; как в самом начале мы видим среди ведических и ведантистских риши выходцев из различных классов, так и до самого конца мы обнаруживаем, что йогины, святые, духовные мыслители, новаторы и восстановители религии, религиозные поэты и певцы, носители живой духовности и знания, отличного от традиционной учености, представляют все классы общества, включая и шудр, и даже самых презираемых и угнетенных неприкасаемых.

Четыре сословия выстроились в жесткую социальную иерархию, но за вычетом неприкасаемых у каждого сословия существовала собственная духовная жизнь и своя функция, определенное социальное достоинство, образование, кодекс социальной чести и этика, свое место, свои обязанности и права в коллективном целом. Система также автоматически закрепляла разделение труда и твердый экономический статус вначале по наследственному принципу, хотя соблюдался он все же больше в теории, чем на практике, потому что никто не был лишен права или возможности богатеть и делаться фигурой в обществе, администрации или политике либо через приобретенное влияние, либо в силу собственного статуса. Ибо в конечном счете социальная иерархия не являлась одновременно иерархией политической: все четыре сословия имели долю в общих политических правах гражданина, имели свои места и влияние в ассамблеях и органах администрации. Следует отметить, что — по крайней мере по закону и в теории — женщинам в древней Индии, в противоположность другим древним народам, не было отказано в гражданских правах, хотя на практике равенство оказывалось бесполезным из-за социальной подчиненности женщины мужчине — за весьма редкими исключениями — и ее поглощенности

домашними хлопотами; однако в дошедших до нас документах женщины фигурируют не только в ролях цариц и администраторов, но и воительниц на поле боя — таких примеров немало в истории Индии — и выборных представительниц в органах власти.

Вся индийская система была построена на тесном соучастии всех четырех групп в общей жизни, причем каждая доминировала в своей области: брахманы — в религии, учености и литературе, кшатрии — в военном деле, в управлении государством и в межгосударственной политике, вайшьи — в приумножении богатства и развитии продуктивной экономики, но никто, включая и шудр, не был лишен своей доли в делах общества, действенной роли и голоса в политике, администрации, судопроизводстве. В результате старинная индийская система так и не развилась, во всяком случае прочного развития не получили те формы исключительного правления одного какого-то класса, которыми в течение столь долгого времени и столь заметно была отмечена политическая история других стран. Жреческая теократия на манер тибетской или правление земельной и военной аристократии, которое столетиями существовало во Франции, в Англии и в других европейских странах, или торговая олигархия как в Карфагене, в Венеции — все эти формы правления были чужды индийскому духу. Известное политическое верховенство ряда великих кланов кшатриев во времена войн и междоусобиц, во времена стремительных экспансий, когда кланы и племена развивались в национальные государства и царства, продолжавшие сражаться за гегемонию и превосходство, упоминается в текстах традиции Махараштры, в более грубой форме мы снова сталкиваемся с этим явлением в средневековой Раджпутане; однако для древней Индии это была лишь преходящая фаза, и верховенство одного сословия не исключало политического и общественного влияния других, ни одно из сословий не могло установить жесткий диктат и подавить свободную жизнь многочисленных социальных групп. Демократические республики промежуточных эпох были, по всей вероятности, попытками сохранить во всей полноте древний принцип активного участия всего общества в работе ассамблей — они не были демократиями греческого образца; олигархические республики возглавлялись клановыми правительствами или управлялись более ограниченными по представительности сенатами, включавшими в себя почетнейшие элементы общества; со временем они превращались в советы или ассамблеи, куда уже входили представители всех четырех

сословий, как и в позднейшие придворные советы и органы городского самоуправления. В любом случае это приводило к возникновению системы, в которой по-настоящему ни у одного сословия не было преимуществ над другими. Соответственно в Индии мы не обнаруживаем ни борьбы между патрицианским и плебейским элементами общества, ни противостояния между олигархической и демократической идеями, которые кончались бы установлением абсолютистской монархии, что характерно для бурной истории Греции и Рима; мы не обнаруживаем и серии форм правления, возникающей из противоборства классов, — вначале правит аристократия, потом в результате революций к власти приходят люди с деньгами и профессиональные классы, буржуазные режимы индустриализируют общество, правят им и эксплуатируют его от имени народных масс, и наконец, нынешний поворот в сторону правления пролетариата или людей труда, что мы и видим в современной Европе. Индийский ум и темперамент, не столь интеллектуальный и жизненный, а скорее интуитивно склонный к синтезу, более гибкий, чем у западных народов, пришел не то что к идеальной общественной и политической системе, но, по крайней мере, к разумному и прочному синтезу — не к опасно шаткому равновесию, не к компромиссу или сделке — всех природных сил и сословий, к органичной и жизненной координации, уважающей свободное функционирование всех органов коллективного тела и потому застрахованной — не от распада, постигающего все человеческие системы, но хотя бы от органических нарушений и болезней.

На вершине политической структуры находились три органа власти: монарх и его совет министров, столичная ассамблея и общая ассамблея всего государства. Члены совета и министры набирались из всех сословий. В совет входило фиксированное число представителей брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. Вайшьи обладали даже численным преимуществом, но только потому, что они численно составляли самую большую общину, *вишах*: в арийской общине с древних времен вайшьями считались не только крупные и мелкие торговцы, но и ремесленники разных профессий и земледельцы — таким образом, их было очень много; брахманы же, кшатрии и шудры, сколь значительным бы ни было влияние первых двух, как социальные группы появились сравнительно поздно и уступали вайшьям по численности. Только после смуты, вызванной подъемом буддизма и брахманистской перестройкой общества в эпоху культурного упадка, масса землепаш-

цев, ремесленников и мелких торговцев в значительной части Индии была низведена до уровня шудр, небольшая группа брахманов возглавила социальную иерархию, а между ними оказалась тоненькая прослойка кшатриев и вайшьев. Совет, представлявший по своему составу все общество, был высшим исполнительным и административным органом, его согласие было необходимо на любое серьезное действие монарха в области управления, финансов, политики и всего круга общественных интересов. Монарх, министры и совет с помощью целой системы органов администрации надзирали за всеми делами государства и контролировали их. Власть монарха без сомнения росла с течением времени, и он часто склонялся к тому, чтобы действовать по собственной воле и инициативе, тем не менее, пока система сохраняла жизнеспособность, монарх не мог безнаказанно выступать против или просто игнорировать мнение министров и совета. Даже такой, казалось бы, могучий и своенравный монарх, как великий император Ашока, в конечном счете потерпел поражение в конфликте со своим советом и был принужден практически отказаться от власти. Министры и совет могли и часто принимали меры к низложению непокорного или некомпетентного монарха, которого заменяли другим членом той же династии, или даже возводили на престол представителя новой династии; несколько исторических перемен было осуществлено таким путем, например, династическая революция, в результате которой династия Маурья уступила место Сунгам, или другой случай, положивший начало императорской династии Канва. По конституционной теории и на практике монарх имел право действовать только через совет, при помощи своих министров, его личные решения становились законными только при согласии министров и при условии, что они соответствовали функциям монарха, предписанным Дхармой. Поскольку по сути совет являлся настоящим центром власти или центром действия, а в его состав входили представители всех четырех сословий, основные элементы социального организма, монарх тоже мог быть только активным главой этого властного центра, но не мог, как было бы при автократическом правлении, сам быть Государством или владельцем страны и, ни перед кем не отчитываясь, лично управлять нацией послушных подданных. Послушание народа относилось к Закону, к Дхарме, а эдикты монарха в совете были только административными мерами, направленными на служение Дхарме и ее поддержание.

В то же время небольшой орган типа совета, постоянно испытывающий на себе влияние монарха и министров, будь он единственным центром управления, выродился бы в инструмент автократической власти. Однако в государстве было еще два могучих органа власти, которые шире представляли социальный организм, являли собой более близкое выражение его ума, жизни и воли, не зависящих от непосредственного влияния монарха, обладающих большой и постоянной административной силой и правами административного законодательства, способных в любую минуту ограничить верховную власть, поскольку неудовлетворяющего их монарха, непопулярного или самовластного, можно было сместить или, на худой конец, заблокировать его действия, пока он не уступит народной воле. Речь идет о великих городских и всеобщих ассамблеях, заседавших порознь для реализации своих специфических прав и вместе — для рассмотрения дел, касающихся всего народа*. Паура, или городская ассамблея, постоянно действовала в столице царства или империи — а по-видимому при имперской системе подобные, менее крупные, органы существовали и в главных городах провинций, которые некогда сами были столицами независимых царств и управлялись ими — и была составлена из представителей городских гильдий и кастовых организаций, принадлежавших ко всем сословиям или, по крайней мере, к трем низшим. Гильдии и кастовые организации тоже были органичными, самоуправляющимися составными общества как в сельской местности, так и в городах, и верховная ассамблея граждан являлась не искусственным, но органичным представительством коллективной совокупности всего организма, как он существовал в границах метрополии. Ассамблея управляла всей жизнью города, действуя непосредственно или через подчиненные ассамблеи, административные органы или комитеты, в которых могло быть по пять, десять или больше членов, при помощи правил и декретов, обязательных для исполнения гильдиями, а также непосредственно контролировала коммерческие, индустриальные, финансовые и муниципальные дела гражданского общества. Но вдобавок ассамблея представляла собой властную структуру, с которой надо было консультироваться и которая имела право принимать

* Факты, касающиеся этих органов, — я отобрал лишь те, которые требовались для освещения этого вопроса, — почерпнуты мной из просвещенной и скрупулезно документированной работы мистера Джаясвала на эту тему.

участие в делах всего государства, иногда отдельно, иногда совместно со всеобщей ассамблеей, а ее постоянное присутствие и функционирование в столице превращало ее в реальную силу, с которой должен был считаться и монарх, и его министры, и совет. В случае конфликта с министрами или губернаторами даже гражданские парламенты в отдельных провинциях могли выражать недовольствие нарушением своих прав и привилегий, действиями правительственных администраторов и добиваться их смещения.

Всеобщая ассамблея тоже была органичным представительством ума и воли, но всей страны, а не одной метрополии, ибо состояла из депутатов, выборных глав или старейшин городов и деревень. По-видимому, в состав входил известный плутократический элемент, поскольку общины, как правило, бывали представлены людьми богатыми, поэтому ассамблея носила не чисто демократический характер, а была скорее собранием общин, хотя в отличие от всех прочих, кроме самых недавних, парламентов, сюда входили и шудры, так же как кшатрии и вайшьи, следовательно, можно говорить о достаточно полном выражении жизни и ума народа. Тем не менее назвать этот орган верховным парламентом нельзя, поскольку он обычно не обладал фундаментальными законодательными полномочиями, которые превышали бы полномочия монарха, совета и городской ассамблеи, он мог издавать лишь правила и отдельные декреты. Этот орган должен был быть непосредственным орудием воли народа в координации различных сторон жизнедеятельности нации, следить за правильным выбором направления, за общим порядком и состоянием дел в торговле, промышленности, сельском хозяйстве, в социальной и политической жизни страны, принимая необходимые для этого постановления, добиваться прав и привилегий от монарха и его совета, давая или не давая согласие на действия суверена, а в случае необходимости активно противодействуя им, требовать прекращения порочного правления всеми средствами, открытыми для народных представителей. Совместно городская и всеобщая ассамблеи высказывали свое мнение по вопросам престолонаследия, могли сместить монарха, сменить династию, решив после кончины монарха передать престол другой семье, в отдельных случаях выступать в роли верховного суда, разбирая дела, имеющие политическую окраску, такие как государственная измена или нарушение правосудия. Решения монарха по любому вопросу государственной политики передавались этим ассамблеям, и их согласие

было необходимо в таких делах, как особое налогообложение, объявление войны, проведение большого жертвоприношения, осуществление ирригационных проектов, и в прочих вопросах, затрагивающих жизненные интересы страны. Надо полагать, что обе ассамблеи заседали постоянно, поскольку ежедневно передавали дела монарху, монарх принимал их решения, которые после этого автоматически приобретали силу законов. Из общего обзора их прав и деятельности ясно, что ассамблеи выступали партнерами монарха, деля с ним суверенную власть, в чрезвычайных же обстоятельствах они наделялись еще и особыми полномочиями. Знаменательно, что император Ашока в попытке изменить дхарму общества действовал не только императорским эдиктом, но и обсуждал этот вопрос с ассамблеей. Поэтому, надо полагать, старинное описание двух органов власти, как исполнителей действий монарха, а в случае нужды — запретителей его действий, вполне оправданно.

Неясно, когда перестали существовать эти великие институты, еще до вторжения мусульман или в результате чужеземных завоеваний. Развал системы сверху должен был отделить монарха и его правительство, которое стало бы автократичным, оказавшись в изоляции и полностью контролируя крупные проблемы государства, от прочих составных социо-политической системы, которые продолжали бы управлять своими внутренними делами, как это и происходило до самого конца в деревенских общинах, утративших, однако, живую связь с общегосударственными проблемами, что в организации, построенной на комплексе общинных свобод и остро нуждающейся в координации своей жизни, не могло не привести к общему ослаблению. Как бы там ни было, но вторжение завоевателей из Средней Азии с их традицией личного и автократического правления, не знакомых с системой взаимных сдерживаний, должно было сразу уничтожить такого рода организации или даже то, что от них еще оставалось, — именно это и произошло во всей северной Индии. На юге индийская политическая система продолжала существовать еще несколько столетий, но общественные ассамблеи там уже явно были не теми, что в древности, а скорее представляли собой разного рода общинные органы, над которыми стоял высший орган власти, координировавший и контролировавший их. Эти менее значительные ассамблеи включали в себя органы, носившие некогда политический характер, некогда игравшие роль высших институтов управления клановой нацией, *кулой*,

и республикой, *ганой*. В изменившихся условиях они сохранились уже без высших полномочий и пользовались лишь подчиненной и ограниченной властью в делах общины. Сохранилась и *кула*, семейный клан, но не в качестве политического органа, а как социо-религиозный институт, в особенности распространенный среди кшатриев, оберегавших традицию своего социального и религиозного закона, *куладхармы*, а в отдельных случаях и общинную ассамблею — *кула-санху*. Общественные собрания, которые существовали в южной Индии вплоть до недавнего времени, выполняя роль былой всеобщей ассамблеи, действуя то порознь, то в унисон, видимо представляли собой варианты тех же органов власти. И в Раджпутане тоже семейный клан, *кула*, восстановил свою политическую роль и стал действовать, но уже в иной форме, без прежних институтов и без прежней тонкой культуры, хоть и сохраняя в значительной степени Дхарму кшатриев: отвагу, рыцарственность, великодушие и честь.

Куда более сильным элементом общественной системы Индии, развившимся на основе первоначальных четырех сословий — даже заменившим их в конце концов — и обретшим поразительную живучесть, постоянство и доминирующее значение, стал исторически сложившийся и доживший до наших дней, хоть и пришедший несколько в упадок, институт каст, *джати*. Первоначально институт возник из подразделения четырех сословий, обусловленного различного рода обстоятельствами. Брахманские касты начали делиться дальше по причинам религиозным, социо-религиозным и обрядовым, но также и по региональному и локальному признакам; кшатрии сохранились как единая каста, но разделились на различные кулы. С другой стороны, сословия вайшьев и шудр разделились на несчетное множество каст — в результате разделения экономических функций на основе принципа наследования. Помимо все более жесткого использования принципа наследования, закреплению функций за разными кастами могла способствовать, как в других странах, система гильдий, весьма эффективно действовавшая в городах. Но со временем система гильдий ушла в небытие, а заменил ее более общий институт каст, ставший повсеместно единственной основой для разделения труда. Каста в городе и на селе была отдельной общинной единицей — одновременно религиозной, социальной и экономической, которая сама решала свои религиозные, социальные и прочие проблемы, вела свои дела и судила своих членов при полном невмешательстве со стороны, только если

затрагивались фундаментальные догматы Дхармы, обращались к брахманам, как хранителям шастр, за авторитетным истолкованием или решением. Так же, как *кула*, каждая каста имела собственный закон и правила поведения, *джати-дхарму*, и свою кастовую ассамблею, *джати-сангху*. Поскольку все институты в индийской системе построены на общинной, а не на личностной основе, каста тоже считалась единицей, которую принимали во внимание в политическом и административном функционировании государства. Равным образом, гильдии были самостоятельно функционирующими торговыми и промышленными общинными единицами, которые сами решали свои дела, имели свои ассамблеи, в одно время предположительно игравшие роль и органов городского управления. Правительства гильдий, если их можно так назвать, ибо они были чем-то большим, нежели муниципалитеты, впоследствии уступили место объединенному органу городского управления, в котором были представлены и ассамблеи гильдий, и ассамблеи всех каст. Касты, как таковые, не были непосредственно представлены во всеобщей ассамблее государства, но принимали участие в управлении местными делами.

Наиболее явными основами стабильности всей системы были деревенские общины и маленькие городки, но надо отметить, что они являлись не чисто территориальными единицами или удобным механизмом для осуществления избирательных, административных или иных политических и социальных задач — они неизменно выступали именно как общины с собственной органичной жизнью, с собственными правами и обязанностями, а не просто в качестве колесиков государственной машины. Деревенскую общину часто описывали как маленькую деревенскую республику, что едва ли можно считать преувеличением: каждая деревня в своих границах оставалась автономной и самодостаточной, ею управлял выборный *панчаят* и выборные должностные лица — иногда наследовавшие должность, — которые исполняли все административные функции, заботились о школах, полиции, судах, обо всех экономических нуждах, так что деревня жила собственной жизнью, как независимая и самоуправляемая единица. У деревень были свои способы улаживания дел между собой; группы деревень часто бывали объединены под руководством выборных или наследственных глав и тоже составляли естественное единство, хотя и менее жестко организованное. Столь же поразительна была организация индийских городков — тоже автономных и самоуправляющихся, руко-

водимых собственной ассамблеей и комитетами на выборной основе, самостоятельно решающих свои дела и, так же как и деревни, направляющих своих представителей во всеобщую ассамблею царства. В прерогативы этих городских правительств входило все необходимое для материального и иного благосостояния горожан: полиция, судопроизводство, общественные работы, надзор за священными и общественными строениями, регистрация жителей, сбор муниципальных налогов и все вопросы, связанные с торговлей, промышленностью и финансами. Если деревенская община это маленькая республика, то город можно описать как более крупную городскую республику. Знаменательно, что правительства гильдий и столичные органы власти пользовались правом чеканить собственную монету, которым в принципе обладали только монархи и главы республик.

Нужно отметить существование общин и другого рода, которые хоть и не имели политического значения, но были, каждая на свой лад, самоуправляющимися единицами, ибо их существование демонстрирует сильную тенденцию индийской жизни постоянно и везде создавать общинные формы бытия. Одним таким примером может служить объединенная семья — форма семейной организации, распространенная по всей Индии и начавшая рушиться только сейчас, под напором современности — два ее основные принципа это, во-первых, совместное владение имуществом всеми родственниками-мужчинами и их семьями и, по возможности, совместное неразделенное проживание всей семьи под руководством ее главы; во-вторых, право каждого мужчины на равную долю имущества, оставленного отцом, в случае отделения и необходимости раздела земли. Сочетание совместности владения с четким правом личности на отделение иллюстрирует синтетический характер индийского ума и жизни, и признание фундаментальных тенденций, и одновременно попытка гармонизировать их, когда на практике они могли войти в противоречие одна с другой. Это и есть тот синтетический склад ума, который во всех компонентах индийской социо-политической системы пытается слить воедино на разные лады теократические, монархические и аристократические, плутократические и демократические тенденции в целокупность, которая не обладает чертами ни одной из них, но вмещает в себя их все, создать амальгаму либо при помощи системы сдержек и противовесов, либо при помощи интеллектуально выстроенного синтеза, но обязательно развить естественную

внешнюю форму внутренних тенденций и характера сложного социального ума и темперамента.

На другом конце спектра, образуя аскетическую и чисто духовную крайность индийского жизненного ума, находится религиозная община, но и здесь мы видим коллективную форму организации. В первоначальном ведическом обществе не было места для Церкви, религиозной общины или духовного ордена, поскольку все общество представляло собой единое социо-религиозное целое, без деления на религиозное и секулярное, на мирян и служителей культа, и несмотря на все позднейшие перемены, индусская религия сохранила этот принцип, по крайней мере, в качестве своей основы. С другой стороны, рост аскетических тенденций со временем привел к некоторому разделению жизни религиозной и мирской, возникновению религиозных общин сильно способствовало становление таких религий, как буддизм и джайнизм. Буддистские монашеские ордена стали первым шагом к созданию организованных, чисто религиозных общин. Мы видим здесь, что Будда просто применил признанные принципы индийского общественного устройства к организации аскетической жизни. Орден, созданный им, планировался как *дхарма-сангха*, каждый монастырь, каждая религиозная коммуна жила жизнью единого коллектива, который существовал как выражение Дхармы и основывался во всех правилах, чертах, распорядке жизни на соблюдении Дхармы, как ее понимали буддисты. То было, как мы сразу видим, точным воспроизведением принципов и теории всего индусского общества, только с большей интенсивностью, возможной в чисто духовной жизни чисто религиозной организации. И дела свои буддистские монастыри вели на манер индийских социальных и политических общинных единиц. Орденская ассамблея обсуждала подлежащие обсуждению тонкости Дхармы и ее воплощения и принимала решения путем голосования, совершенно так, как это делалось в республиканских ассамблеях, но здесь существовали разные ограничения, предназначенные для избежания возможных зол избыточной демократии. Прочно укоренившуюся монашескую систему впоследствии переняла у буддистов ортодоксальная религия, но уже без столь тщательной организации. Религиозные общины тяготели, когда им удавалось превозмочь более древнюю брахманистскую систему, как например в ордене, который учредил Шанкарачарья, к верховенству над секулярным обществом, но они никогда не посягали на политические права, поэтому тяжба ме-

жду Церковью и Государством отсутствует в политической истории Индии.

Из всего этого явствует, что вся жизнь древней Индии даже в эпоху великих царств и империй сохраняла свой первый фундаментальный принцип, и ее социальное устройство всегда представляло собой сложный комплекс взаимодействия самоопределяющихся и самоуправляющихся общин. Эволюция организованной государственной власти, возглавившей эту систему, была вызвана в Индии, как и в других странах, отчасти практической необходимостью в более жесткой и научно эффективной координации, чем та, которая была возможна — не считая малых территорий — при свободной природной координации жизни; отчасти же, и более императивно, потребностью в организованной военной агрессии, в обороне своей земли и в международных действиях, сосредоточенных в руках единой центральной власти. Развитие свободного республиканского государства могло бы привести к удовлетворению первой потребности, ибо в него был заложен потенциал становления необходимых институтов, но метод монархического правления с его большей централизацией власти, без сомнения, представлял собой более простой в управлении и более эффективный механизм. Что касается внешних задач, включающих в себя чуть ли не с самого начала чрезвычайно трудную проблему, которую веками не удавалось разрешить, — политическое объединение всей Индии, не столько страны, сколько континента, то республиканская система, лучше приспособленная для обороны, чем для нападения, вопреки отличной военной организации, мало на что оказалась способна. Поэтому в Индии, как и повсюду, в конечном счете возобладала сильная форма монархического правления, которая и поглотила все прочие. В то же время верность индийского ума своим фундаментальным институтам и идеалам сохранила основу общинного самоуправления, естественного для темперамента народа, и удержала монархическое государство от превращения в автократию или выхода за пределы собственно государственных функций, а также успешно помешала придать жизни общества механистический характер. Только после длительного периода упадка мы обнаруживаем либо исчезновение свободных институтов, стоявших между властью монарха и самоопределяющейся общинной жизнью народа, либо постепенную утрату ими значительной части былой власти и силы, после чего пороки личного правления, бюрократии писцов и чиновников, а также давление излишне централизованной власти начали

серьезно о себе заявлять. Сочетание чужеземных вторжений и завоеваний с медленным упадком и разложением древней индийской культуры привело к краху значительной части старой структуры, к дальнейшему упадку и распаду, не оставившим возможности ни для возрождения, ни для перестройки социо-политической жизни народа.

Во времена, когда эволюция достигала пика, в великие времена индийской цивилизации существовала великолепная политическая система, в высшей степени эффективная и отлично сочетающая общинное самоуправление со стабильностью и порядком. Государство выполняло свои административные, судебные, финансовые и оборонительные функции без разрушения или посягательств на права и свободную деятельность народа и его органов власти, выполнявших те же функции. Царские суды в столице и в стране были высшими органами правосудия, координирующими отправлением правосудия по всему царству, но не вторгающимися без нужды в дела деревенских или городских общин, поручаемые ими их собственным судам; государственная правовая система ассоциировалась с кастовыми и клановыми судами в качестве арбитра и требовала для собственного рассмотрения лишь дела особой криминальной важности. Подобное же уважение выказывалось и в отношении административных и финансовых прав деревенских и городских общин. Имперские губернаторы и чиновники в городке и на селе существовали бок о бок с губернаторами и чиновниками общинными, с главами общин и должностными лицами, избранными народом, с общинными ассамблеями, государство не ущемляло религиозные свободы, не вмешивалось в традиционную экономическую и социальную жизнь нации, ограничиваясь поддержанием социального порядка и необходимой координации богатого и мощного функционирования многообразных систем. Государство всегда понимало и блестяще использовало свои возможности как источника поощрения и поддержки архитектуры, искусства, культуры, науки, литературы, уже созданных коллективным умом Индии. Монарх был олицетворением достойного и могучего главы государства и главного орудия управления им — не сомнительной автократии или бюрократии, не машины, подминающей под себя или подменяющей собой жизнь — но великой и стабильной цивилизации и свободного и живого народа.

ЗНАНИЕ фактов и верное понимание характера и принципа социо-политической системы Индии сразу опровергает мнение западных критиков, будто индийский ум, при всей его одаренности в области метафизики, религии, искусства и литературы, пасовал перед организацией жизни, не справлялся с делами, требовавшими практического разума и, в особенности, оказался бесплоден в сфере политического эксперимента, почему и не оставил свидетельств здравого политического строительства, мышления и действия. Напротив, индийская цивилизация создала завидную политическую систему, надежную, построенную на устойчивом здоровом смысле, сочетавшую с удивительным умением монархические, демократические и прочие принципы и тенденции, на которые опирался человеческий ум в процессе общественного развития, но сумевшую избежать пороков механистичности, представляющих собой недостаток современного европейского Государства. Я еще вернусь к рассмотрению тех возражений, которые она может вызвать при западном эволюционистском подходе к ней и под углом зрения западного представления о прогрессе.

Но существует в политике и другая сторона, и если смотреть на нее, то можно сказать, что политический ум Индии не знал ничего, кроме неудач. Организация, им созданная, возможно и была замечательна для стабильности и эффективного администрирования, для обеспечения общественного порядка, свобод и благоденствия народа в условиях древнего мира, но ведь при том, что многочисленные народы жили каждый в своей системе самоуправления, хорошей системе, и жили в благополучии, что страна в целом была уверена в четком функционировании высоко развитой цивилизации и культуры, тем не менее, эта организация не сумела послужить делу национального и политического объединения Индии, в конечном счете не защитила Индию от иностранных завоевателей, которые смели ее институты власти и на столетия поработили ее. Несомненно, о политической системе общества следует судить, прежде всего и главным образом, по стабильности, благоденствию, внутренней свободе и порядку, которые она дает народу, но ее следует также судить по тому, насколько она способна защитить

общество от посягательств других государств, обеспечить единство и силы обороны и нападения для борьбы против внешних соперников и противников. Возможно, необходимость таких вещей и не делает особой честью человечеству — государство или народ, отстающие в отношении политической мощи, вполне могут — как это было с древней Грецией или средневековой Италией — в духовном и культурном плане превосходить своих завоевателей, их вклад в подлинный прогресс человечества может быть большим, чем тот, что внесли государства, удачливые в военном смысле, агрессивные общества, хищные империи. Но жизнь человека все еще преимущественно витальна, а потому движима тенденциями экспансии, овладения, агрессии, противоборства в захватах и доминирования в борьбе за выживание, которые являются первичным законом жизни; коллективный же ум и сознание, постоянно демонстрирующие свою неспособность к агрессии и обороне, не организующие централизованное и эффективное единство, необходимое для их же безопасности, несомненно будут проигрывать по всем статьям в политике. Индия никогда не была единой в национальном и политическом смысле. Индию почти тысячу лет потрясали нашествия варваров и еще почти тысячу лет она была поработана чередой чужеземных властителей. Из всего этого явствует, что индийскому народу должно быть предъявлено обвинение в политической несостоятельности.

Здесь снова необходимо, в первую очередь, отделаться от преувеличений, составить ясную картину подлинных фактов и их значения, понять тенденции и принципы, связанные с проблемой, которая, надо это признать, на всем протяжении истории Индии так и не была правильно разрешена. Во-первых, если критерием величия народа и его цивилизации признается военная агрессивность, масштаб захватов чужих территорий, успех в войнах против других народов, триумф организованных захватнических инстинктов и хищничества, неодолимая тяга к аннексиям и эксплуатации, то следует признать за Индией одно из самых последних мест среди великих народов мира. Похоже, Индию вообще никогда не влекло к агрессивной военной и политической экспансии за пределами ее собственных границ; ни эпоса о мировом владычестве, ни великого повествования о вторжениях в дальние края или о расширении колониальных империй — ничего этого нет в истории Индии. Единственная знакомая ей форма экспансии, завоевания, вторжения касалась культуры — вторжение и завоевание восточного

мира идеей буддизма, проникновение в мир ее духовности, искусства, силы ее мыслей. То все были вторжения мирные, а не военные, ибо распространение духовной цивилизации силой и физическими захватами, что составляет основное оправдание нынешнего империализма, было глубоко чуждо древнеиндийскому сознанию, темпераменту и идеям Дхармы. Серия колониальных экспедиций действительно разнесла индийскую кровь и индийскую культуру по островам архипелага, но корабли, отплывавшие с восточного и с западного побережий, представляли собой не захватнический флот, посылаемый для присоединения чужих стран к Индийской империи, — на кораблях плыли изгнанники или искатели приключений, везя с собой еще некультурным народам индийскую религию, архитектуру, искусство, поэзию, образ мышления, образ жизни, манеры поведения. Идея империи — даже мировой империи — присутствовала в индийских мыслях, но имелся в виду мир самой Индии, целью же было имперское объединение страны.

Эта идея, ощущение необходимости объединения, постоянное стремление к достижению единства совершенно ясно просматриваются во всей истории Индии, начиная от ранних ведических времен, героического периода, представленного традициями Рамаяны и Махабхараты, до попыток императоров династий Маурья и Гупта, до могольского объединения страны и последних амбиций маратхских *пешв*¹³⁰ — пока все не кончилось финальным провалом и подавлением всех конфликтующих сил, попавших под единое чужеземное ярмо, всеобщим рабством вместо свободного единения свободных народов. Вопрос в том, является ли эта медлительность, затрудненность, колебательность движения прогресса и, в конечном счете, срыв попыток объединения результатом фундаментальной несостоятельности цивилизации или политического сознания и способностей народа, или каких-то других причин. Очень много было сказано и написано о неспособности индийцев объединиться, об отсутствии общего патриотического чувства — говорят, что оно возникает только сейчас под воздействием западной культуры, — о розни, вносимой религиями и кастами. Даже при полном признании силы этих факторов — хотя не все они подлинны, верно изложены или жизненно важны для понимания проблемы — все равно они только симптомы, а искать нужно причины глубинного порядка.

Обычно в защиту Индии говорится, что страна практически представляет собой целый континент размером почти с Европу,

населенный великим множеством народов, поэтому и трудности объединения столь же велики или, по крайней мере, сопоставимы. Следовательно, если тот факт, что идея европейского объединения остается неэффективным фантазмом в идеальной плоскости и по сей день не может быть реализована, не воспринимается как доказательство несостоятельности западной цивилизации или политической бездарности европейских народов, то едва ли справедливо применять другую систему ценностей к куда более ясному идеалу единства или, по крайней мере, объединения, к настойчивым стараниям ее воплотить с достаточно частым приближением к успеху, которыми отмечена история народов Индии. В этом утверждении содержится лишь доля истины, но не более, ибо аналогия далека от совершенства и условия недостаточно сходны. Народы Европы представляют собой государства, резко отличные друг от друга по своей коллективной самобытности, а их духовное единство в рамках христианства или даже культурное единство в рамках общей европейской цивилизации никогда не было столь реальным и полным, как древнее духовное и культурное единство Индии, не занимало центральное место в их жизни, не было основой или твердой почвой их существования, землей, на которой все зиждилось, а было всего лишь общей атмосферой. Основой существования была жизнь политическая и экономическая, четко отделенная в каждой стране, и именно сила политического сознания в западном уме и сохранила Европу в виде массы разрозненных и постоянно друг с другом воюющих народов. Только усиливающаяся общность политических движений, а теперь и полная экономическая самостоятельность всей Европы, создала, наконец, не единство, но все же новорожденную и пока малоэффективную Лигу наций, тщетно пытающуюся приспособить менталитет, сформированный многовековой разделенностью, к служению общим интересам народов Европы. В Индии же очень рано сложилось полное духовное и культурное единство, сделавшись смыслом жизни великой волны человечества в пространстве между Гималаями и двумя морями. Народы древней Индии всегда были не столько нациями, четко разделявшими свои политические и экономические интересы, сколько субнародами великой духовной и культурной нации, которая сама была физически отделена от других стран морями и горами, а от других народов сильным ощущением своей отличности, своеобразной религией и культурой. Поэтому создание политического единства, сколь велика бы ни была территория и прак-

тические трудности, могло бы быть достигнуто с большей легкостью, чем единение Европы. Причину неудачи следует искать глубже, и мы скоро убедимся, что заключалась она в расхождении между тем, как виделось — или должно было видеться — решение этой проблемы и как она решалась на деле, вступая в противоречие с самобытным менталитетом народа.

Весь склад индийского ума основан на духовности и обращенности внутрь себя, откуда и склонность в первую очередь отыскивать связанное с духом и вещами внутренними, считая все прочее вторичным, зависимым, рассматриваемым и определяемым в свете высшего знания, как его выражение, предпосылку, практику или, по крайней мере, как нечто нужное для глубинной духовной цели; отсюда и тенденция созидать все, что созидать необходимо, сначала во внутреннем плане, а уже потом во всех прочих аспектах. При наличии подобного менталитета и вытекающей из него тенденции к созиданию, направленному изнутри наружу, Индия неизбежно должна была начать с создания духовного и культурного единства. Прежде всего индийское единство не могло быть политической унификацией, осуществленной внешним управлением — централизованным, навязанным или организованным, как это было проделано в Риме или древней Персии, покорением ли территорий, или военным и организаторским гением народа. Но думаю, что по справедливости это нельзя считать ошибкой или доказательством непрактичности индийского ума, нельзя говорить, что вначале должно было появиться политическое объединение, а уже из него могло бы спокойно вырасти и духовное единство в рамках огромной Индийской национальной империи. Вначале проблема предстала в виде колоссальной территории с более чем сотней царств, кланов, народов, племен, рас — та же Греция, но в увеличенном виде, размером почти с современную Европу. И как Греции было необходимо единство эллинистической культуры для создания фундаментального ощущения принадлежности всех к единому целому, Индии тоже, но с еще большей императивностью, было необходимо осознанное духовное и культурное единство всех этих народов; это было непреложным условием, без которого объединение не могло стать прочным. В этом отношении ум Индии, ее великих риши и основоположников ее культуры руководствовался здравым инстинктом. И если даже предположить, что внешнее имперское единство на римский лад могло быть создано среди народов древней Индии военными и политическими средствами,

не надо забывать, что Римская империя рухнула и не устояло даже единство Италии, основанное на завоеваниях и организации Рима; маловероятно, чтобы схожие попытки, предпринимаемые на громадной индийской территории без ранее заложенного духовного и культурного фундамента, принесли бы устойчивые результаты. И нельзя сказать, если даже согласиться с тем, что внимание к духовному и культурному единению было чрезмерным, а к объединению политическому и наружному недостаточным, будто результат этого предпочтения оказался целиком пагубным и не дал никаких преимуществ. Именно благодаря своему своеобразию, этой нестираемой печати духовности, этому внутреннему единству при невероятном многообразии, Индия, пусть и не став единой организованной политической нацией, все же выжила и остается Индией.

В конечном счете, только духовное и культурное единство может быть прочным, и душа народа выживает, скорее, благодаря настойчивости ума и духа, чем жесткой физической соединенности и внешней организации. Это истина, которую позитивный западный ум, возможно, не пожелает понять или принять, но доказательствами ее верности исписана вся история. Древних государств, современников Индии, и других, появившихся на свет позднее ее, уже нет на свете, от них остались одни памятники. Греция и Египет ныне существуют только на карте, и от них сохранились лишь имена, по той причине, что не ту душу Эллады и не ту глубинную народную душу, которая возвела Мемфис, видим мы сейчас в Афинах или Каире. Рим навязал народам Средиземноморья политическое и чисто внешнее культурное единство, но Рим не мог их объединить в живое духовное и культурное целое, поэтому Восток отложился от Запада, в Африке и следа не осталось от римской интерлюдии, и даже западные народы, продолжавшие звать себя латинянами, не смогли по-настоящему противостоять вторжениям варваров и вынуждены были возродиться благодаря чужой жизненной силе, становясь современными Италией, Испанией и Францией. А Индия все живет и сохраняет преемственность и связь своего ума, души и духа с Индией далеких времен. Вторжения и чужеземное владычество, греки, парфяне и гунны, полнокровная жизнеспособность ислама, все выравнивающий своей мощью паровой каток британской оккупации и британской системы, могучее давление Запада — ничто не смогло сокрушить древнюю душу Индии или изгнать ее из тела, которое дали ей в ведические времена ее риши. На каждом шагу,

при каждой встрече с новой бедой, с нападениями и порабощениями Индия активно или пассивно противостояла всему и сумела выжить. Она сумела добиться этого в дни своего величия при помощи духовной солидарности и способности к ассимиляции и к отторжению, отторгая все то, что невозможно было впитать в себя, впитывая в себя все то, что невозможно было отторгнуть; даже когда начался упадок, та же сила помогла Индии выжить, отступить, но не погибнуть, при отступлении сохраняя на юге свою древнюю политическую систему, держась под натиском мусульман, раджпутов, сикхов и маратхов, защищая свою древнюю самобытность и идею, пассивно стоя на своем, когда невозможно сопротивляться активно, обрекая на гибель каждую империю, которая не могла разгадать ее загадку или найти точку соприкосновения с ней, постоянно ожидая дня своего возрождения. Нечто подобное этому мы можем сейчас наблюдать собственными глазами. Что же можно в таком случае сказать о поразительной жизнеспособности цивилизации, могущей творить подобные чудеса, о мудрости тех, кто заложил ее основы не на внешних вещах, а на духе и на внутреннем уме, кто сделал духовное и культурное единство фундаментом существования Индии, а не просто нежным цветком, вечной опорой, а не хрупкой надстройкой?

Но духовное единство есть нечто крупное и гибкое, в отличие от политического и внешнего объединения, ему не требуется централизация и униформность, оно скорей живет в распыленном по всей системе виде и охотно допускает великое многообразие и свободу жизни. И здесь мы вплотную подходим к секрету затруднений, на которые наталкивались попытки объединения древней Индии. Его невозможно было добиться обычными средствами централизованного униформно организованного имперского государства, которое не может не подавлять все свободное разнообразие, местные автономии, признанные общинные свободы — всякий раз, когда предпринималась попытка в этом направлении и сколько бы ни продолжался ее видимый успех, она неизбежно заканчивалась провалом; можно даже сказать, что хранители судеб Индии мудро обрели такого рода попытки на неудачи, чтобы не погиб ее дух, чтобы ее душа не променяла на механизм временной безопасности глубинные источники своей жизни. Древний ум Индии обладал интуитивным пониманием ее потребностей, для него идея империи была идеей объединяющего правления, которое не подавляло бы региональные и общинные свободы, не разрушало бы

без нужды ни одну из автономий, сохраняло бы синтез жизни, не замещая его механической общностью. Впоследствии условия, при которых объединение могло бы состояться таким путем и породить собственные способы, формы и основы, перестали существовать, поэтому и была предпринята попытка строительства единой административной империи. Эта попытка, продиктованная давлением непосредственных и внешних нужд, несмотря на все великолепие и блеск, не стала полностью успешной. И не могла стать, ибо следовала тенденции, в конечном счете несовместимой с истинным складом индийской духовности. Уже говорилось, что индийская социо-политическая система построена на принципе, который является синтезом автономности общин, автономии деревни, города и столицы, автономии касты, гильдии, семьи, клана, религиозной общины, региональной единицы. Царство или конфедерация республик выступали в качестве способа объединения этих автономий и их синтезирования в свободную и живую органичную систему. Проблема империи заключалась в том, чтобы в свою очередь синтезировать государства, народы, нации, достичь единения в более крупном, свободном и живом организме без нарушения автономности отдельных частей. Требовалось выработать систему, которая сохраняла бы мир и единство между составляющими, обеспечивала бы защиту от нападений извне, тотализировала бы свободную игру и эволюцию в своем единстве и многообразии, в непринужденной и активной жизни всех общинных и региональных единиц, в нее входящих, давала бы безопасность душе и телу индийской цивилизации и культуры, позволяла бы править Дхарме.

Ум Индии на ранних стадиях именно так понимал эту проблему. Административная империя позднейших времен лишь отчасти приняла такой подход, медленно и почти неосознанно проявляя тенденцию к тому, чем только и может быть централизация, то есть если не к активному разрушению, то к подавлению жизнеспособности подчиненных автономий. В результате при ослаблении центральной власти принцип региональной автономии, столь существенный для жизни Индии, заново утверждал себя в ущерб искусственному объединению, а не способствовал — как следовало бы — гармоническому усилению и более свободному, но все же объединенному функционированию целого. Имперская монархия стремилась также к ослаблению свободных ассамблей, в результате чего общины из элементов объединения превращались в факторы разъединения и изоляции. Деревенская община

долго сохраняла жизнеспособность, но не имела живой связи с верховной властью и, утрачивая общенациональное чувство, охотно шла на подчинение чужому или даже чужеземному правлению, если оно не преступало границ ее самодостаточной маленькой жизни. То же происходило и с религиозными общинами. Касты, умножающиеся без всякой подлинной нужды, вне подлинной связи с духовными или экономическими потребностями страны, превращались в освященные традицией условные дробные группы, в фактор разделения, вместо того, чтобы служить, как это было первоначально, факторами гармонического функционирования целокупного жизненного синтеза. Это неправда, будто в древней Индии касты всегда были препятствием к объединению народной жизни или будто даже в позднейшие времена касты были активным фактором политической розни и раздоров — разве что совсем в конце, в период полного упадка, и в особенности в поздний период истории маратхской конфедерации; но касты действительно превратились в пассивную силу социальной раздробленности и застойного размежевания, мешавшую возрождению свободной и активно объединенной жизни.

Далеко не все пороки системы давали о себе знать в значительной мере до мусульманских вторжений, но они наверняка наличествовали в ней в зародышевой форме, а в условиях патханской и могольской империй стали быстро развиваться. Эти поздние имперские системы при всей их блистательности и мощи еще более, чем те, что предшествовали им, страдали пороками централизации, вытекавшими из их авторитарного характера, и постоянно обнаруживали тенденцию к распаду из-за все той же особенности региональной жизни Индии, которая не поддавалась искусственной унитарности; создать же единый патриотизм, который бы успешно оградил их от вторжений извне, системы не могли в силу отсутствия у них подлинной, живой и свободной связи с народными массами. В конечном счете, механическое западное управление раздавило все еще сохранявшиеся общинные или региональные автономии, заменив их мертвым единством машины. Но мы видим, как в противоборстве ей опять возрождаются древние тенденции, тенденции к восстановлению региональной жизни народов Индии, требования провинциальных автономий, основанных на подлинном делении по расам и языкам, тяготение индийского ума к идеалу утраченной деревенской общины как живой клетки, необходимой для естественного существования национального организма,

и еще не возродившаяся, но уже начинающая будоражить передовые умы идея, согласно которой индийской жизни соответствует общинная основа, обновленная и воссозданная структура индийского общества на духовном фундаменте.

Неспособность создания всеиндийского единства, последствием чего стали вторжения и конечное подчинение чужеземному правлению, имело, следовательно, своей причиной и громадность, и специфичность задачи, ибо легкий метод централизованной империи по-настоящему не мог привиться в Индии, хоть и казался единственно возможным методом, снова и снова испытывался с частичным успехом, который в течение какого-то времени как будто подтверждал его жизнеспособность, но неизбежно заканчивался провалом. Я уже высказывал предположение о том, что древняя Индия лучше понимала суть проблемы. Риши ведических времен и их последователи сделали своей главной целью дать индийской жизни духовную основу и на ней построить духовное и культурное единство множества рас и народов субконтинента. При этом они отнюдь не закрывали глаза на необходимость политического объединения. Следуя клановой тенденции арийских народов, создававших конфедерации и гегемонии различных пропорций — *вайраджья*, *самраджья*, — они пришли к заключению, что в этом и следует искать верное решение проблемы, и выдвинули идеал *чакравартина*, объединяющего имперского правления, объединяющего без разрушения автономий множество государств и народов Индии от моря до моря. Как все в индийской жизни, этот идеал поддерживался авторитетом духовности и религии, внешними символами которого стали жертвоприношения *ашвамедха* и *раджасуя*¹³¹; риши сделали идеал объединения дхармой могущественного правителя, его царским и религиозным долгом. Дхарма запрещала правителю ущемлять свободы народов, оказавшихся под его властью, низвергать с трона и уничтожать династии, заменяя местных правителей своими чиновниками и губернаторами. Его функцией было установление сюзеренной власти с достаточной военной мощью для поддержания внутреннего мира и для привлечения, в случае надобности, всех сил страны. К этой базовой функции был добавлен идеал выполнения и поддержания сильной объединяющей рукой индийской Дхармы, правильного действия духовной, религиозной, этической и социальной культуры Индии.

Полный расцвет идеала отражен в великих эпосах. Махабхарата повествует о мифической, а возможно исторической, попытке созда-

ния такой империи, *дхармараджьи*, Царства Дхармы. Идеал представлен здесь в настолько императивных тонах и настолько общепризнанным, что даже буйный Шишупала мотивирует свое согласие подчиниться и присутствовать на жертвоприношении раджасуйя тем, что Юдхиштхира действовал во исполнение Дхармы. В Рамаяне мы видим идеализированную картину Царства Дхармы в виде уже обустроенной универсальной империи. Здесь речи нет об автократическом деспотизме, здесь универсальная монархия, поддерживаемая свободным союзом столицы и провинций, всеми классами общества, представлена как идеал, как укрупнение монархического государства, синтезирующего в себе общинные автономии индийской системы и служащего опорой закону Дхармы. Идеал завоеваний представлен не в виде разрушительных, хищных вторжений, уничтожающих органичную свободу, политические и социальные институты, эксплуатирующих экономические ресурсы покоренных народов, но в виде жертвенного продвижения, а также испытания военной мощи, победа которой принимается с легкостью, так как не влечет за собой ни унижения, ни порабощения и страданий, только укрепляющее слияние с созерцательной державой, заинтересованной исключительно в установлении осязаемого единства народов и в Дхарме. Идеал древних риши четок — это политическая целесообразность и необходимость единения разделенных и воюющих народов страны, но при этом риши понимали, что единение не должно осуществляться ценой свободы регионов или ценой общинных свобод, а потому не может принять форму централизованной монархии или жестко унитарного имперского государства. Самой близкой западной аналогией концепции, которую они стремились привить народу, была бы гегемония или конфедерация под имперским главенствованием.

Исторических доказательств того, что концепция была когда-то воплощена на практике, не существует, хотя эпическая традиция повествует о нескольких таких империях, предшествовавших Дхармараджье Юдхиштхиры. Во времена Будды и позднее, когда Чандрагупта и Чанакья создавали первую историческую империю Индии, страна все еще изобиловала независимыми княжествами и республиками, и не было объединенной империи, которая противостояла бы великому набегу Александра Македонского. Очевидно, что если некая гегемония и существовала прежде, то найти способ или систему прочности и постоянства она не сумела. Возможно даже, такая система была бы

выработана, если бы достало времени, но раньше, чем это произошло, начались крупнейшие перемены, которые потребовали отыскания немедленного решения. Исторической слабостью субконтинента до последнего времени была его досягаемость через перевалы на северо-западе. Слабость не давала о себе знать, пока Индия простиралась далеко на север, на значительное расстояние от Инда, а могущественные государства Гандхара и Валика служили прочным заслоном от чужеземных вторжений. Они пали под натиском организованной Персидской империи, и с того времени трансиндские государства, перестав быть частью Индии, из ее заслона превратились в отличный плацдарм для каждого последующего завоевателя. Прорыв Александра Македонского показал политическому уму Индии масштабность угрозы, и с того самого времени мы видим, как поэты, писатели, политические мыслители постоянно выдвигают имперский идеал и разрабатывают методы его реализации. Непосредственным политическим результатом этого было становление империи, возведенной с поразительной быстротой государственным гением Чанаки и постоянно сохранявшейся или возрождавшейся на протяжении последующих восьми или девяти веков династиями Маурья, Сунга, Канва, Андрха и Гупта, вопреки периодам слабости и тяготения к распаду. История империи, ее замечательной организации, администрации, общественных работ, великолепной культуры, мощь, блеск, щедрость жизни субконтинента, процветавшей под ее защитой, известны только по разрозненным и недостаточным упоминаниям, но и по ним видно, что индийская империя стоит в одном ряду с величайшими из тех, что были построены и жили гением великих народов мира. В этом аспекте Индия может только гордиться своими древними достижениями в строительстве империи и не имеет никаких оснований соглашаться со скоропалительным приговором, отрицающим мощный практический гений и высокую политическую ценность ее древней цивилизации.

В то время империя пострадала от неизбежной спешки, насильственности и искусственности первой фазы строительства, вызванных безотлагательной необходимостью, что не дало ей развиваться обдуманно, естественно и последовательно, в соответствии со старым надежным индийским методом, в соответствии с истиной ее глубочайшего идеала. Попытка построить централизованную имперскую монархию привела не к свободному синтезу, но к разрушению региональных автономий. Хотя по индийскому принципу региональные институты

и обычаи уважались, а поначалу не разрушались полностью и региональные политические институты, по крайней мере, в значительном числе случаев они включались в имперскую систему, но процветать в тени имперской централизации не могли. Начал исчезать мир свободных народов древней Индии, его обломки в иных случаях становились основой создания ныне существующих индийских рас. И я думаю, что в целом можно сделать заключение, что хотя на протяжении долгого времени великие народные ассамблеи продолжали сохранять жизнеспособность, к концу они уже механически выполняли свои функции, а их активность понемногу иссякала. И городские республики тоже все больше и больше становились неким подобием муниципалитетов в организованных царствах или империи. Умственные установки, возникшие в результате имперской централизации, ослабление или исчезновение более серьезных свободных народных институтов образовали своего рода духовную пропасть, по одну сторону которой находились те, кем правили, готовые принять любое правительство, обеспечивающее им безопасность и не слишком вмешивающееся в их веру, жизнь и обычаи, а по другую сторону — имперская администрация, несомненно благожелательная и блистательная, но уже не живое руководство живых и свободных народов, замышлявшееся ранним и истинным политическим умом Индии. Все это стало заметно и окончательно только с наступлением упадка, но такой исход был практически неизбежен вследствие механического метода объединения. Преимуществом стала возможность более мощных и единых военных действий, лучше организованные единые формы администрации, но все это не могло компенсировать конечное ущемление свободной и органичной многообразной жизни, которая была подлинным выражением ума и темперамента народа.

Значительно хуже было то, что произошло известное падение высокого идеала Дхармы. В борьбе государств за верховенство макиавеллизм пришел на смену благородным этическим идеалам прошлого, агрессивные амбиции больше не сдерживались в достаточной мере духовными или моральными запретами, национальный ум огрубел, что сказалось на этике политики и государственного управления, о чем свидетельствовали уже драконовское уложение о наказаниях времен династии Маурья и кровавый поход императора Ашоки на Ориссу. Упадок, сдерживаемый религиозным духом и высоким развитием интеллекта, не проявлялся в полной мере в течение почти тысячи лет,

но потом мы видим его разрушительную силу в период, когда начались междоусобные войны, когда дал о себе знать разнузданный эгоизм князей и лидеров, исчезли политические принципы и способность к эффективному объединению, проявился недостаток общего патриотизма и традиционное безразличие простого человека к сменам правительств — и весь громадный субконтинент оказался в руках горстки заморских торговцев. Но хотя самые плохие последствия и сдерживались долго сначала политическим величием империи, блистательной интеллектуальной и художественной культурой, а также частыми всплесками возрождаемой духовности, к концу правления династии Гуптов Индия уже упустила шанс достичь естественного и совершенного расцвета своего истинного ума и глубинного духа в политической жизни народов.

Однако империя достаточно хорошо, пусть и не в совершенстве, сослужила ту службу, ради которой была создана: она оградила индийскую землю и цивилизацию от потока варварских вторжений, которые угрожали всем древним устоявшимся культурам и, в конечном счете, пересилили высокоразвитую греко-римскую цивилизацию, одолели огромную и могучую Римскую империю. Пришедшие в движение неисчислимые массы тевтонов, славян, гуннов и скифов, продвигаясь на запад, на восток и на юг, столетиями ломались в ворота Индии, иногда прорываясь в них, но когда волна спала, великое сооружение индийской цивилизации осталось стоять, все еще прочное, величественное и невредимое. Вторжения удавались всякий раз, как империя ослабевала, а это происходило, похоже, всегда, когда страну на некоторое время оставляли в покое и безопасности. Империю ослабляло исчезновение угрозы, для борьбы с которой она и была создана, ибо в эти периоды снова пробуждался региональный дух, проявлявший себя в сепаратистских движениях, раскалывавший имперское единство, отделявший от нее протянувшиеся далеко на север территории. Новая угроза обновляла имперскую мощь под руководством новой династии, но это явление повторялось до тех пор, пока угроза не исчезла на длительное время — тогда империя, созданная для ее отражения, исчезла и больше не возродилась. Она оставила после себя ряд крупных государств на востоке, юге и в центре, массу враждующих мелких княжеств на северо-западе, в той слабой точке, которую и прорвали мусульмане, возродившие на короткое время на севере подобие древней империи, но уже другого, среднеазиатского типа.

Ранние чужеземные вторжения и их последствия для Индии следует рассматривать в правильной перспективе, которую зачастую нарушают преувеличенные теории западных ученых. Поход Александра Македонского был проекцией эллинизма на восток, эллинское влияние сильно воздействовало на западную и центральную Азию, но в Индии у него не было будущего. Это вторжение, сразу же отраженное Чандрагуптой, не оставило в Индии следов. Греко-бактрийское проникновение, которое произошло в период ослабления династии Маурья, было остановлено восстановившейся мощью империи, да и речь шла тогда об эллинизованных народах, уже испытавших на себе сильное влияние индийской культуры. Более серьезный характер носили позднейшие парфянские, гуннские и скифские вторжения, в течение некоторого времени они представляли угрозу единству Индии. Правда, кончилось тем, что они сильно затронули только Пенджаб, хотя волны побежали по западному побережью очень далеко на юг, и, предположительно, династии иностранного происхождения воцарились даже в южной части страны. В какой степени это сказалось на расовом составе тех краев, невозможно с определенностью установить. Восточные ученые и этнологи высказывали предположение о заметной скифской примеси в Пенджабе, относя и раджпутов к этой группе, утверждая, что и далее к югу изменился расовый характер населения. Предположения эти либо бездоказательны, либо основаны на незначительных доказательствах, другие теории опровергают их, и на самом деле, весьма сомнительно, чтобы варварские вторжения носили столь массовый характер и были способны привести к таким последствиям. Еще менее вероятным выглядит это предположение в свете того факта, что через два-три поколения завоеватели были уже полностью индианизированы, целиком приняли индийскую религию, манеры, обычаи, культуру и слились с индийскими массами. Здесь не наблюдалось того, что произошло в странах Римской империи, где варварские племена навязали более развитой цивилизации свои законы, свою политическую систему, варварские обыкновения, чужеземное господство. Это общий значимый признак вторжений, и причиной должно быть наличие одного или всех трех факторов: вторгалась армия, а не народ, завоевание не носило характер продолжительного чужеземного правления, которому достало бы времени проявить свой иностранный тип, — за каждым вторжением следовало восстановление мощи индийской империи, которая возвращала себе завоеванную

было провинцию, и наконец, характер индийской культуры — исполненной мощной жизненной и абсорбирующей силы — преодолевал ментальное сопротивление завоевателей и они ассимилировались. В любом случае — если вторжения были серьезными, то надо считать, что индийская цивилизация оказалась здоровее, жизнеспособнее и устойчивее, чем сравнительно молодая греко-римская, которая пала под натиском тевтона и араба, а где выжила, то в вульгаризованной, варварской форме, сломленная и почти неузнаваемая. Индийскую империю следует признать более эффективной, чем Римская — при всей устойчивости и величии той, ибо она сумела, хотя и сдалась позднее Западу, охранить безопасность огромного населения субконтинента.

Ее позднейшая капитуляция, когда мусульманское завоевание, начатое арабами, провалилось, но достигло своей цели через значительный промежуток времени, а также все то, что последовало за этим, — вот что дало основания высказывать сомнения в способностях народов Индии. Однако прежде всего следует прояснить ряд заблуждений, которые запутывают суть дела. Это завоевание произошло в эпоху, когда витальность древнеиндийской жизни и культуры после двух тысячелетий активности и созидательности была уже истощена — или почти истощена — и нуждалась в передышке, чтобы омолодиться за счет перехода от санскрита к языкам вновь формирующихся региональных народов. Завоевание стремительно происходило на севере страны, хотя и здесь окончательно завершилось лишь спустя несколько столетий; юг же долго отстаивал свою свободу, как он отстаивал ее и в древности от посягательств своей же индийской империи, и не так уж велик временной промежуток между концом государства Виджайянагара и подъемом маратхов. Раджпуты сохранили независимость до самого правления императора Акбара и его преемников, в конечном счете Великие Моголы распространили свою власть на восток и на юг не без помощи раджпутских князей, служивших при императорском дворе в качестве военачальников и министров. А это, в свою очередь, стало возможно благодаря тому часто забываемому факту, что мусульманское правление очень скоро перестало быть чужеземным. Огромное число мусульман в стране было и остается индийским по происхождению, с незначительной примесью патханской, турецкой и могольской крови; даже чужеземные по происхождению императоры и аристократы почти сразу стали вполне индийцами по складу ума, образу жизни

и интересам. Если бы страна, на манер иных европейских стран, на столетия осталась пассивной, покорной и бессильной под чужеземным владычеством, то это бы и впрямь доказывало большую врожденную слабость народа; но на самом деле, англичане первые, кто длительное время непрерывно владеет Индией. Древняя цивилизация пережила закат и упадок под гнетом среднеазиатской религии и культуры, с которой она не образовала сплав, но все-таки пережила ее давление и до наших дней остается живой и способной возродиться, вопреки упадку, выказывая, таким образом, силу и жизнеспособность, редкие в истории человеческих культур. В области политики она не перестает выдвигать великих правителей, государственных мужей, военачальников и администраторов. В период упадка ее политический гений оказался и недостаточен, и непоследователен, и медлителен в дальновидности и действии, но вполне силен, чтобы сохранить себя и ухватываться за любую возможность возрождения; во времена Раны Санги он сделал попытку создать империю, создал великое государство Виджайянагар, столетиями отбивался от мусульман в холмах Раджпутаны и в наихудшие времена все равно строил и сопротивлялся мощи отборных могольских армий; княжение Шиваджи образовало маратхскую конфедерацию, сикхская хальса подорвала прочную структуру могольской власти и снова предприняла попытку создания империи. Находясь на краю пропасти, среди неопишуемого мрака, розни и смятения, политический гений все же порождает Ранджита Сингха, Нану Фаднависа и Мадходжи Синдию¹³², противостоит неизбежности наступления Англии. Эти факты не смягчают обвинений в неспособности провидеть и разрешить главную проблему, ответить на главный, настоятельный вопрос Судьбы — эти обвинения могут быть выдвинуты, но рассматриваемые как явления упадка факты выстраиваются в картину, аналогии которой при сходных обстоятельствах найти трудно, и несомненно представляют в несколько ином свете главный вопрос, примитивное утверждение, будто Индия постоянно находилась в подчинении и не имеет политических способностей.

Подлинная проблема, возникшая в результате мусульманского завоевания, заключалась не в подчинении чужеземному владычеству и неспособности отвоевать свободу, но в борьбе двух цивилизаций — древней, развившейся на месте, и средневековой, принесенной извне. Неразрешимой эта проблема стала из-за того, что каждая из двух

цивилизаций была связана с могущественной религией: одна — с религией воинствующей и агрессивной, другая — с духовно терпимой и гибкой, но упорствующей в своих принципах и защищенной барьером социальных форм. Можно было думать о двух решениях: о возникновении более великого духовного принципа и формации, которые примирили бы обе веры, или о политическом патриотизме, который бы перевесил религиозное противоборство и объединил обе общины. Акбар предпринял попытку пойти первым путем с мусульманской стороны, но его религия была творчеством скорее интеллектуальным и политическим, нежели духовным, а потому не имела шанса на одобрение со стороны сильного религиозного ума обеих общин¹³³. Нанак предпринял такую же попытку с индусской стороны, но его религия, универсальная по принципам, на практике превратилась в секту. Акбар также пытался создать общий политический патриотизм, но и эти его старания были обречены на провал. Автократическая империя, построенная по среднеазиатскому принципу, не могла породить желанный ей дух соединением административных талантов двух общин в лице великих государственных мужей, князей и аристократов, которые должны были служить делу создания единой индийской империи; для этого требовалось живое согласие народа, но в отсутствие политических идеалов и институтов, способных пробудить его, народ оставался пассивным. Империя Великих Моголов была творением великим и блистательным, при ее создании и сохранении был использован громадный политический гений и талант. Империя была великолепно, могущественна и плодотворна, можно добавить, что вопреки фанатизму Аурангзеба¹³⁴, она была более либеральна и терпима в религиозном отношении, чем любое средневековое или современное европейское королевство или империя; Индия во времена Великих Моголов была сильна в политическом и военном планах, благоденствовала экономически и процветала в искусстве и культуре. Но как все предшествовавшие ей империи, и эта тоже пала, еще пагубней других, рухнула все изза того же — не в результате нападения извне, а распада изнутри. Империя, централизованная в военном и административном отношениях, не в состоянии дать Индии живое политическое единство. И хотя казалось, будто новая жизнь зарождается в регионах, ее потенциальное развитие было сразу прервано европейским вторжением; европейцы перехватили возможность, открывшуюся падением пешв, за которым последовало смятение, анархия и упадок.

Два замечательных творения, созданные в период распада, были воплощением последней попытки индийского политического ума заложить основу новой жизни в старых условиях, но ни одна не оказалась решением проблемы. Маратхское возрождение, вдохновленное Рамдасом¹³⁵ с его концепцией Махараштра-Дхармы, воплощенное в жизнь Шиваджи, было попыткой восстановить то из древних форм и духа, что еще понималось и помнилось. Попытка закончилась провалом, как и должны заканчиваться все попытки возродить прошлое вопреки духовному импульсу и демократическому движению, помогавшим ей на начальной стадии. При всей своей гениальности, пешвы не были провидцами и основоположниками, поэтому создать они смогли только военную и политическую конфедерацию. Их планы создания империи не могли привести к успеху, ибо они вдохновлялись региональным патриотизмом, не могли освободиться от этой ограниченности и пробудиться к живому идеалу объединенной Индии. С другой стороны, сикхская хальса была творением поразительно оригинальным и новым, обращенным не в прошлое, но в будущее. Уникальная и ни на что не похожая, с теократическим руководством, но демократической сутью и структурой, она представляла собой первую попытку сочетания глубиннейших элементов ислама и веданты, до времени сделанный рывок в третью, или духовную, стадию человеческого сообщества, но хальса не сумела создать между духовностью и внешней жизнью привод в виде богатой творческой мысли и культуры. Из-за этой недостаточности она началась и закончилась узкой местной ограниченностью, она добилась интенсивности, но осталась без сил для расширения. В то время не существовало условий, которые дали бы ей шанс на успех.

Затем наступила ночь и временный конец всякой политической инициативы и творчества. Вялые старания прошлого поколения имитировать и воспроизвести с рабской точностью идеалы и формы Запада не свидетельствовали о проявлении политического ума и гения индийского народа. Но опять-таки в тумане сумбура маячит возможность новых сумерек, не вечерних, а предрассветных — *юга-сандхья*. Многовековая Индия не мертва, и она не сказала свое последнее творческое слово; она живет и еще кое-что способна сделать для себя и для человечества. Сейчас к пробуждению стремится не англоязычный восточный народ, послушный ученик Запада,

обреченный на повторение цикла западных взлетов и падений, а снова древняя, незабываемая Шакти, возрождающая свою глубинную сущность, поднимающая голову к наивысшему источнику света и силы, озирающаяся в поисках полного смысла и широчайших форм своей Дхармы.

IV

ИНДИЙСКАЯ КУЛЬТУРА И ВЛИЯНИЯ ИЗВНЕ

Индийская культура и влияния извне

РАССУЖДАЯ об индийской цивилизации и ее возрождении, я писал, что мы сильно нуждаемся в мощном творческом усилии во всех областях, которое и есть смысл возрождения и единственный способ сохранения цивилизации. Сталкиваясь с сильнейшим натиском современной жизни и мысли, с подчинением иной цивилизации, почти противоположной индийской или, во всяком случае, вдохновляемой духом, совершенно отличным от нашего, Индия способна выжить только противопоставив этому грубому, новому, агрессивному миру новые, более возвышенные творения собственного духа в форме собственных духовных идеалов. Она должна встретить новый мир решением самых существенных своих проблем — чего ей не избежать, даже если бы это и было желательно, — решением на свой лад, отысканием тех решений, которые присущи ей самой и порождаются ее собственным глубочайшим и обширнейшим знанием. В этой связи я говорил о принятии и ассимиляции западных знаний, идей, сил, всего, что поддается ассимилированию, что совместимо с индийским духом, совместимо с идеями Индии и ценно для выработки новой формулировки жизни. Вопрос воздействия извне и нового творческого усилия изнутри имеет весьма большое значение и требует большего, нежели мимолетное упоминание проблемы. Особенно важно составить себе точное представление о том, что мы имеем в виду под принятием и каковы могут быть реальные последствия ассимиляции; это проблема, настоятельно требующая рассмотрения, нам необходимо выработать ясное представление и искать решения, твердо отдавая себе отчет в том, что мы делаем.

Однако можно предположить и другое — раз новое созидательное усилие, а не упрямая привязанность к старым формам есть наш единственный способ выжить и спастись, то незачем перенимать что бы то ни было у Запада: мы можем отыскать в самих себе все нам необходимое, поскольку значительное заимствование неизбежно приведет к образованию бреши, в которую, сметая все и вся на своем пути, хлынет и весь западный поток. Если я верно понял, то именно в этом смысл замечаний по моим статьям в бенгальском литературном журнале

(«Нараян», издаваемый Ч. Р. Дасом), автор которых выдвигает идею нового творческого усилия целиком на национальной почве и в соответствии с национальным духом. Автор основывает свою позицию на достаточно общем положении о том, что человечество едино, но различные народы представляют собой различные формы души этого единого человечества. Обнаружение единства отнюдь не разрушает принцип вариантности, скорее в этом его оправдание; отнюдь не отказ от себя, от нашего особого темперамента и силы может привести нас к живому единству, но следование нашей особости и раскрытие ее высочайшего потенциала свободы и действия. Это истина, которую я неоднократно утверждал, говоря о современной идее и о разного рода попытках политической унификации человечества, как о чрезвычайно важном компоненте психологического ощущения социального развития, а также говоря о жизни и культуре отдельных народов во всех ее проявлениях. Я настойчиво утверждал, что единообразие есть не реальное, а мертвое единство, единообразие убивает жизнь, в то время как подлинное единство, на правильной основе, обогащается и усиливается за счет щедрой энергии вариантности. Но автор замечаний добавляет, что мысль о заимствовании всего лучшего, что может предложить западная цивилизация, есть мысль порочная, лишенная жизненного смысла. Звучит это хорошо — отбросить все дурное и перенять все ценное, но беда в том, что невозможно так отделять плохое от хорошего, ибо они есть неразделимое развитие единого целого, а не отдельные блоки детского игрушечного домика, который можно собрать и разобрать; что же в таком случае имеется в виду под советом выбрать один какой-то элемент и оставить все прочие? Если уж мы заимствуем западный идеал, мы перенимаем его в той живой форме, которая нас поражает, мы имитируем эту форму, мы подчиняемся ее духу и естественным тенденциям; добро и зло, переплетенные в живом организме, вместе достаются нам и вместе подчиняют нас себе. На самом деле, мы уже давно имитируем Запад таким образом, стараясь стать похожими на него или частично похожими, но к счастью — безуспешно; однако преуспей мы в этом, мы бы создали себе выморочную культуру, культуру двойственности. Нет, наше единственное спасение в полном возвращении к самим себе.

Мне кажется, здесь можно много сказать и в поддержку этой точки зрения, и в пользу того, чтобы видоизменить ее. Но прежде всего нужно внести ясность в наше понимание терминологии. С тем, что

старания, начавшиеся в прошлом веке и в некоторых направлениях все еще продолжающиеся, старания имитировать европейскую цивилизацию и сделать себя чем-то вроде смуглых европейцев, выбросить в мусорную корзину нашу древнюю культуру, а на себя натянуть ливрею или униформу Запада — были ошибкой, я согласен всем сердцем. Но в то же время определенная степень имитации, даже значительная степень, была чуть ли не биологической необходимостью, во всяком случае, она была психологической необходимостью, вытекавшей из ситуации. Не только при встрече культуры малой с культурой более крупной, но даже когда культура, впавшая в состояние сравнительной неактивности, спячки, омертвения, соприкасается, более того, получает прямой удар от цивилизации бодрствующей, активной, с мощным творческим зарядом и чувствует, что подвергается воздействию нового, успешно действующих сил, видит последовательность и развитие новых идей и формаций, тогда сам жизненный инстинкт понуждает эту культуру принимать новые идеи и формы, вбирать их в себя, обогащаться ими, даже имитировать и воспроизводить их, используя тем или иным способом новые силы и возможности. Это явление часто повторялось в истории — в большей или меньшей степени, частично или полностью. Но если это чисто механическое подражание, если это подчинение и рабство, то неактивная или слабая культура гибнет, ее поглощает вторгшийся Левиафан¹³⁶. Даже если до этого не доходит, все равно появляется тяга к непропорциональной опоре на привнесенное, культура прозябает, она уже не в состоянии вбирать в себя новое и к тому же утрачивает силу собственного духа. Единственный путь к спасению это, конечно, восстановить равновесие, обрести собственную основу и делать то, что делать надо, собственными силами и собственным гением. Но и в этом случае неизбежно некоторое принятие чужого, в том числе и форм, некоторая имитация — уж если называть имитацией всякое заимствование форм. Мы, например, в литературе позаимствовали такие формы, как роман, новелла, критическое эссе, уже не говоря об иных заимствованиях, в науке это отнюдь не только открытия и изобретения, но также и методики и инструментарий индуктивного исследования, в политике это пресса, платформы, формы и навыки агитации, общественные организации. Не думаю, что кто-то всерьез намеревается отказаться от этих современных добавлений к нашей жизни или осудить их — хотя далеко не все они являются безусловным благом — на том только основании, что они попали к нам

извне. Вопрос в другом, в том, что мы сделаем с заимствованиями, сумеем ли путем модификаций их характера превратить их в инструменты, соответствующие национальному духу. Если да, то произойдет заимствование и ассимиляция, если нет — все останется просто беспомощным подражанием.

Но сутью вопроса все равно является даже не заимствование форм. Говоря о заимствовании и ассимиляции, я имею в виду определенные воздействия, идеи, энергии, с огромной живой силой излучаемые Европой, способные пробудить и обогатить нашу культурную деятельность и культурное существование в случае, если мы обойдемся с ними победно и оригинально, если сумеем включить их в наш самобытный способ жить, при помощи которого они могут быть трансформированы на наш лад. По сути, это как раз то, что удалось нашим предкам без утраты самобытности, без стирания оригинальности, ибо мощный творческий процесс шел внутри, хоть и при помощи тех знаний и артистической интуиции, которые предки сочли пригодными для заимствования и подходящими для трансформации на индийский лад. Но я, разумеется, решительно отказался бы от формулы принятия хорошего и отбрасывания плохого в силу ее крайней примитивности — это одна из легких формул, завораживающих поверхностный ум, но весьма вредоносных в концептуальном смысле. Ясно, что если уж мы что-то «перенимаем», то перенимаем и хорошее, и плохое вместе. К примеру, если мы перенимаем эту жуткую, чудовищную и засасывающую штуку, это гигантское творение асуров — европейский индустриализм, который, к сожалению, обстоятельства вынуждают нас принять, — перенимаем ли мы его форму или принцип, мы можем при более благоприятных условиях развить их при помощи нашего богатства и экономических ресурсов, но нет сомнения в том, что одновременно мы получаем социальные противоречия, моральные пороки и жестокие проблемы; и я не вижу, каким образом можно избежать порабощения экономическими целями жизни, утраты духовных принципов нашей культуры.

Кроме того, в этом контексте термины «хорошее» и «плохое» не означают ничего определенного и не могут нам помочь. Если уж я вынужден к ним прибегать, хотя они могут иметь лишь относительное значение в вопросах не чисто этических, но касающихся взаимодействия жизни и жизни, то я должен прежде всего определить их общее значение — все, что помогает мне найти себя глубже, благородней,

открывая большие возможности для творческого самовыражения, это хорошо; все, что сбивает меня с пути, ослабляет и принижает мои способности, ущемляет богатство, широту и высоту самобытия, то для меня плохо. При таком понимании различий всякому серьезному и здравомыслящему человеку, который старается проникнуть в суть вещей, становится очевидно, что дело не в заимствовании тех или иных формальных деталей, которые имеют чисто знаковый смысл — как, скажем, право вдов на вторичное замужество, — а в отношении к важным и эффективным идеям, какими являются многие идеи, касающиеся внешней стороны жизни, социальных и политических свобод, равенства, демократии. Если я принимаю какие-то из этих идей, то не потому, что это идеи современные или европейские, ибо само по себе это не может быть их рекомендацией, но потому, что они человечны, потому что они представляют собой плодотворный подход к духу, потому что они имеют огромное значение для будущего развития жизни человека. То, что я подразумеваю под принятием эффективной демократической идеи, — сама по себе она никогда не была до конца проработана, но наличествовала как элемент и в древнеиндийском, и в древнем европейском общественном устройстве — это моя убежденность в необходимости включения этой идеи в той или иной форме в будущую жизнь человечества, в ее необходимости для нашего роста. Говоря об ассимиляции, я хочу сказать, что мы не должны грубо перенимать европейские формы демократической идеи, но должны возвратиться к тому, что соответствует ей, выявляет ее смысл, оправдывает ее наивысшее предназначение в нашей собственной духовной концепции жизни и бытия; именно в этом свете мы должны разрабатывать ее масштаб, уровень, форму, связь с другими идеями и способ воплощения. Этот принцип я применил бы ко всему, к каждой вещи по-своему, в соответствии с ее Дхармой, с правильной мерой ее значимости, ее духовной, интеллектуальной, этической, эстетической, динамической полезности.

Мне кажется самоочевидным, что закон бытия личности применим и к групповому бытию — исключение всего, приходящего к нам извне, не является ни желательным, ни возможным. В равной степени мне кажется самоочевидным закон, по которому живой организм живет не накоплением, а саморазвитием и ассимиляцией, все, попадающее в него, он должен перестраивать в соответствии с законом, формой и характером функционирования своего биологического

и психологического естества, отбрасывая то, что может его погубить или отравить — это не что иное, как ассимиляции не подлежащее, — впитывая в себя лишь полезное для самовыражения. По точному санскритскому выражению, которое вошло и в бенгальский язык, это *атмасаткарана*, ассимилятивное усвоение, впитывание в себя чего-то и трансформация впитанного в характерные для нашего естества формы. Невозможность полного отвержения всего внешнего основана на самом факте нашего существования в виде элемента многообразия в единстве, по-настоящему не отделенного от прочих форм и элементов бытия, но соотношенного со всем вокруг, ибо в жизни эта соотношенность проявляется главным образом в виде взаимообмена. Нежелательность тотального отвержения, даже будь оно вообще возможно, основана на необходимости взаимообмена с окружающей средой для нормального существования и роста; живой организм, полностью отвергающий взаимообмен, быстро зачахнет и умрет от бездействия.

Ментально, витально и физически я не расту чистым саморазвитием изнутри в обстановке девственной изоляции, я не отделенное самосущное нечто, продвигающееся от прошлого к новому воплощению в собственном мире, где нет ничего, кроме меня, где не действует ничего, кроме моих внутренних сил и размышлений. В любом индивидуализированном бытии идет двойной процесс — саморазвитие изнутри, которое выявляет величайшую внутреннюю силу существа и делает его тем, что оно есть, делает его собой, и восприятие внешних воздействий, которые должны быть адаптированы внутри и превращены в материал саморазвития и внутренней силы. Две операции не являются взаимно исключаящими и вторая ничуть не вредит первой, за вычетом лишь той ситуации, когда внутренний гений чересчур слаб, чтобы победоносно справиться с окружающим миром; напротив, восприятие крепким и здоровым существом стимулирует его силы саморазвития, способствует более яркому и отчетливому проявлению его самобытного характера. Поднимаясь по шкале развития, мы обнаруживаем, что сила самобытного развития изнутри, сила сознательного саморазвития все возрастает, достигая поразительных, почти божественных масштабов у людей, мощно живущих собой. И в то же время пропорционально возрастает связанная с первой сила реакции на импульсы внешнего мира; те, кто наиболее мощно живет собой, способен использовать наиболее полным образом и мир с его материалом для

целей высшего «Я» — и, надо добавить, наиболее успешно помогает миру и обогащает его своим существованием. Человек, который больше всего находит в своем внутреннем мире и живет им, лучше всех способен охватить универсальное и соединиться с ним; *сварат* — человек независимый, владеющий собой и управляющий собой, лучше всех способен быть и *самратом* — господином мира, в котором он живет и который сам же способен формировать; и он же, более всех прочих, способен расти вместе со всем в Атмане. Вот истина, которой учит нас это развивающееся существование, и она составляет главный секрет древнего духовного знания Индии.

Поэтому жить в собственной душе, определяя способ самовыражения собственным центром существования в соответствии с собственным законом жизни, *свадхармой*, есть первейшая необходимость. Неспособность сделать это означает распад жизни, неспособность сделать это в достаточной степени означает вялость, слабость, неэффективность, опасность подчинения окружающим силам и поглощения ими, неспособность сделать это мудро, интуитивно, активно используя внутренний материал и внутреннюю силу, означает сумбур, разлад и ведет к упадку и утрате витальности. Но и неспособность использовать материал, предлагаемый жизнью вокруг нас, неспособность впитать его в себя с интуитивным отбором и сильной ассимилятивностью есть серьезный недостаток, представляющий опасность для существования. Здоровая личность воспринимает внешний импульс или проникающую внутрь энергию, идею, влияние, как раздражитель, пробуждающий внутреннее существо, вызывающий ощущение разлада, несовместимости или опасности, — начинается борьба между импульсом и отвержением, которая приводит к переменам и росту, к возрастанию силы и увеличению материала для жизни; нападение стимулирует энергию личности и помогает ей. Нападение может стать стимулом, побуждением самосознания к новому действию, осознанием новых возможностей — через сравнение, через побуждение, через попытку постучаться в закрытую дверь и активизацию дремлющих сил. Оно может стать потенциальным материалом, который затем должен быть преобразован в форму внутренней энергии, гармонизирован с внутренним существом, заново истолкован в свете самобытного самосознания. При серьезных изменениях окружающей среды или при тесном соприкосновении с массой нахлынувших воздействий все эти процессы идут одновременно, что может вызвать временную сумятицу

и затруднения, сомнения, опасные метания, но они же открывают возможность для великой саморазвивающейся трансформации или для огромного и мощного возрождения.

Групповая душа от индивидуальной отличается только большей самодостаточностью в силу того, что является конгломератом многих индивидуальных «я» и способна на вариантность. В ней идет постоянный внутренний обмен, который способен в течение длительного времени сохранять ее жизненность, силу роста и развития, даже при ограниченности обмена с остальным человечеством. Греческая цивилизация — выросшая под влиянием египетского, финикийского и других восточных воздействий — впоследствии резко отделила себя от неэллинистических «варварских» культур, но могла на протяжении столетий жить собственными ресурсами, благодаря богатой вариативности и внутреннему обмену. То же можно сказать о древней Индии, которая представляла собой культуру, живущую интенсивной внутренней жизнью, резко отличную от культур окружающих народов — ее жизненность обеспечивалась еще большим богатством внутреннего обмена и вариативности. Третьим примером может служить китайская культура. Однако культура Индии ни на каком этапе своего существования не исключала полностью влияния извне, напротив, для нее всегда были характерны высокая степень избирательной ассимиляции, подчинения себе и преобразования внешних элементов. Она защищалась от значительных или подавлявших ее вторжений, но прибирала к рукам и включала в свой оборот все, что привлекало ее и производило на нее впечатление, изменяя заимствования на свой лад, чем приводила новые элементы в гармонию с собственным духом. Но сегодня уже невозможен тот сильный и высокомерный сепаратизм, которым отличались древние цивилизации, народы слишком сблизилась, неизбежность единения жизни продолжает сводить их вместе. Мы сейчас столкнулись с проблемой более трудной, мы вынуждены жить в напряжении этого тесного взаимодействия и подчинять его влияния законам нашего собственного существования.

Любая попытка остаться в точности такими, какими мы были до европейского вторжения, или игнорировать в будущем требования современного мира и потребности, создаваемые им, обречены на неизбежный провал. Как бы мы ни осуждали иные из характеристик того промежуточного периода, на протяжении которого мы подчинялись западной точке зрения, как бы мы ни хотели уйти от этой точки зрения

и вернуться к нашему собственному взгляду на мир, нам не отделаться от элемента неизбежных перемен, произошедших с нами, — как не может человек вернуться в жизни к себе, каким он был несколько лет назад, и в нетронутом виде полностью восстановить свой былой менталитет. Над ним не только прокатились волны времени и перемен, но они и увлекли его в своем течении. Мы не можем вернуться к былым формам нашего существования, но можем пойти вперед, восстанавливая себя в себе, используя этот промежуточный опыт лучше, живее, реальней, самобытней, чем ранее. По существу, мы можем продолжать мыслить категориями великого духа и идей нашего прошлого, но формы наших мыслей и нашей речи, наш способ их развития — все это изменилось благодаря самому факту наличия новых мыслей и нового опыта; мы видим их не только в прежнем, но и в новом свете, мы поддерживаем их дополнительной силой нашей новой точки зрения, даже прежние слова, используемые теперь, приобретают новое, более широкое и богатое значение. Опять-таки, мы не можем быть «сами по себе» в узком, формальном смысле, ибо неизбежно должны принимать во внимание современный мир вокруг нас и получать как можно больше сведений о нем, иначе нам не выжить. Но принятие вещей во внимание, получение дополнительного знания о них меняет наше субъективное бытие. Мой ум — вместе со всем, что от него зависит — изменяется под воздействием того, что он наблюдает и над чем работает, ум меняется, вбирая в себя свежий мыслительный материал, меняется, пробуждаемый к новой деятельности внешними стимулами, меняется и под воздействием отрицания и отвержения, ибо даже старая истина или мысль, когда я ее выдвигаю против другой, становится для меня новой при этой попытке утверждения и отвержения, обретает новые аспекты и проблемы. Таким же образом изменяется и моя жизнь под влиянием жизненных воздействий, с которыми она неизбежно сталкивается. И наконец, мы не можем не входить в соприкосновение с великими направляющими идеями и проблемами современного мира. Современный мир пока что является преимущественно европейским, это мир, в котором доминируют европейские идеи и западная цивилизация. Мы выступаем за исправление этого нежелательного крена в сторону Запада, за утверждение азиатского, а в части, нас касающейся, индийского ума, за сохранение и развитие великих ценностей азиатской и индийской цивилизаций. Но азиатская или индийская мысль может успешно утвердить

себя только в соприкосновении с мировыми проблемами, предлагая такое их решение, которое оправдывает ее собственные идеалы и дух.

Принцип, на котором я стою, основывается на требованиях нашей природы и на требованиях самой жизни — это верность нашему духу, природе, идеям, создание характерных для нас форм в новые времена и в новой обстановке, но параллельно это и сильное и умелое использование внешних воздействий, которое не будет, а с учетом сложившейся ситуации, и быть не может тотальным отказом от всего, идущего извне. Остается еще один, очень трудный вопрос — вопрос о применении этого принципа — степень, способ, концепция. Чтобы решить этот вопрос, необходимо по отдельности оценить каждую область культуры и, постоянно придерживаясь индийского духа и индийских идеалов, определить, как могут они работать в нынешней ситуации и каким обладают потенциалом для нового победного творчества. Мышление такого плана не должно быть слишком догматичным. Каждый способный индиец должен обдумать этот вопрос, а еще лучше, решать его своим трудом, видя его в собственном свете — как это делают в своей сфере бенгальские художники, — внося свой вклад в его прояснение или фактическое решение. Остальное сделает дух индийского возрождения, та сила универсального Духа-Времени, которая пробудилась среди нас для создания новой, еще более великой Индии.



ПРИМЕЧАНИЯ

Примечания

КНИГА «Основы индийской культуры» составлена из серии статей, опубликованных Шри Ауробиндо в 1918—1921 гг. в ежемесячном журнале «Арья». Отказавшись от политической деятельности и поселившись в маленьком городке Пондичери на юго-восточном побережье Индии, Шри Ауробиндо в эти годы получает возможность изложить для читателей свое видение важнейших аспектов человеческого бытия в свете постигнутых им высших духовных истин. В журнале «Арья», издаваемом совместно с французскими духовными искателями и мыслителями Полем и Миррой Ришар, опубликованы наиболее значимые философские труды Шри Ауробиндо. В виде книги статьи впервые изданы в 1953 г. Настоящий перевод выполнен М. Л. Салганик по изданию: *The Foundations of Indian Culture*, Sri Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry, 1992.

1. Имеется в виду книга Дж. Вудроффа «Считать ли Индию цивилизованной страной?», впервые опубликованная в 1918 г. и выдержавшая несколько изданий. *Дж. Вудрофф* (Авалон) — признанный специалист в области тантристской философии, автор фундаментальных исследований «Принципы тантры» (т. 1, 2, Лондон, 1914—1916), «Змеиная сила» (Лондон, 1919; Мадрас, 1922), «Тантра великого освобождения» (Лондон, 1913) и др.

2. *Тантризм* — религиозно-философское учение и практика, сложившиеся в первые века н. э. и существующие в Индии по сей день. Исторически тантризм возник как учение, связанное с культом женского начала и магическими обрядами, посвященными плодородию. Целью тантристских обрядов является получение сверхъестественных сил. Большое внимание в тантризме уделяется произнесению мистических слогов, медитациям над диаграммами и технике дыхательных упражнений. Два направления тантризма — «вамачара» («обряд левой руки») и «дакшиначара» («обряд правой руки») — существенно расходятся между собой в некоторых мировоззренческих положениях и ритуальной практике. Шри Ауробиндо

крайне негативно относился к требованию ритуальных половых сношений, употреблению в пищу наркотиков, вина и мяса, практиковавшимся в «вамачаре». Одновременно он проявлял интерес к философским основаниям «дакшиначары», в которой подобные требования отсутствуют.

3. *jeu d'esprit* (фр.) — острота, шутка.

4. *Уильям У. Арчер* — известный британский искусствовед и литератор. Автор ряда книг по индийскому искусству («Живопись Центральной Индии», «Живопись Кангры», «Любовь Кришны в индийской живописи и поэзии» и др.). В оценке культурного наследия Индии находился под влиянием европоцентристских установок британского философа А. Э. Гау, автора труда «Философия Упанишад и древнеиндийская метафизика» (Лондон, 1882). Отрицая научные достоинства за индийской философией, А. Э. Гау руководствовался в своих исследованиях положением о «неполноценности наследственного типа индийского характера». Он расценивал древних индийцев как представителей «низшей расы, застойной культуры, интеллектуальное развитие которых происходит в стороне от общего движения человеческого мышления».

Его уничижительные оценки морального облика, духовного и культурного наследия индийского народа не разделялись уже многими его современниками. В XIX веке в трудах П. Дейссена, Ф. Макса Мюллера и других видных европейских индологов последовательно проводилась мысль об огромном вкладе Индии в сокровищницу мировой культуры и о величайших достижениях индийцев, в частности, в области философского знания.

5. Упанишады — заключительная часть Вед, канона индуистов. Классические Упанишады датируются обычно VII—III в. до н. э. Охватывают широкий круг вопросов, связанных с пониманием природы высшего первоначала — источника существования мира, знание которого обеспечивает «спасение». Рассматриваются разные варианты понимания человека и мира и связей между ними. Практически все школы классической индийской философии так или иначе связаны с Упанишадами.

6. Махабхарата («Великое сказание о Бхаратах» или «Сказание о великих Бхаратах») — эпическая поэма объемом более 100 тысяч шлок, из дошедших до нас самая длинная поэма в мире. Состоит из 18 книг, к которым добавлена более поздняя по происхождению

19-я книга «Харивамша», повествующая об истории царского рода. Поэма создавалась и редактировалась на протяжении долгого исторического периода. Ранние ее слои относятся к VI—V в. до н. э., поздние — к V в. н. э. Авторство приписывается легендарному мудрецу Вьясе.

Махабхарата посвящена истории борьбы потомков Бхараты, основателя династии Бхаратов, двоюродных братьев Пандавов и Кауравов. Основная сюжетная линия, впрочем, занимает не более одной четверти всего текста. Махабхарата насыщена вставными сюжетами, сказками, мистическими сказаниями, древними историями. Содержание ее столь разнообразно, что поэму часто называют «энциклопедией индийской жизни». Махабхарата является ценнейшим источником знания для историка восточных обществ.

Махабхарата пользуется широчайшей известностью среди индийского населения. Отдельные ее части послужили сюжетами для многочисленных литературных произведений более позднего времени.

7. Рамаяна — эпическое произведение, состоящее из трех книг объемом 24 тысячи шлок. Создана позднее Махабхараты, хотя, как считают многие исследователи, сюжет Рамаяны древнее. Составление первой части поэмы относят к IV в. до н. э. Автором называют легендарного поэта Вальмики.

Рамаяна описывает приключения царя Рамы, седьмого воплощения бога Вишну. Рамаяна сравнительно с Махабхаратой беднее историческими сведениями, но и она содержит много данных о государственном строе, общественных отношениях, культуре, религиозной жизни древней Индии. Ее сюжеты часто используются в других литературных произведениях.

8. *Бхарата* или *Бхаратаварша* (страна Бхаратов) — древнее название Индии. В сознании ортодоксальных индуистов образование индийского государства связывается с именем легендарного воителя Бхараты из Лунной династии Пауравов, подчинившего или объединившего в глубокой древности несколько племен в северной Индии.

9. Здесь Шри Ауробиндо проводит частичную аналогию между развитием общества и развитием индивида, последовательно проходящего разные этапы в своей жизни на пути продвижения к Наивысшему. Согласно индуистским представлениям, жизнь

дваждырожденного, т. е. представителя трех высших варн (брахманов, кшатриев, вайшьев), делится на четыре стадии. На первой он предстает учеником (брахмачарин), на второй — домохозяином (грихастха), на третьей — лесным отшельником (ванапрастха), на четвертой — аскетом (саньясином). Завершающую часть жизни члены высших варн должны проводить в странствиях. Саньясин совершает специальный обряд и получает новое имя. Собственность, семья и близкие не должны привязывать его к земному миру. Саньясин преодолел или почти преодолел чувство «самости», он не отделяет себя от окружающего мира. У него нет иного желанья, кроме желанья «освободиться», познать Наивысшее.

10. Понятие «*теософия*» употребляется в широком и узком смыслах. В широком смысле теософия охватывает любое мистическое постижение Бога, и в этом смысле теософией именовали, к примеру, неоплатонизм и даже учения некоторых философов Серебряного века в России (В. С. Соловьев).

В узком смысле теософия есть направление в познании Высшего духовного принципа, разработанное Е. П. Блаватской (1831—1891), основавшей в 1875 г. в Нью-Йорке вместе с Г. Олкоттом Теософское общество. В 1882 г. центр Теософского общества переместился в Индию, где оно активно функционирует и по сей день.

Теософия в этом смысле являет собой эклектическое соединение разных учений, претендующее на установление некоего единого образа всех известных религий и распространение в мире идей о всеобщем братстве. Многим индийцам импонировало теософское понимание Бога, почерпнутое преимущественно из буддийских эзотерических учений и дополненное некоторыми идеями Упанишад, классической индийской философии, раннего христианства и отдельными положениями из учений Пифагора и Платона. Велика роль теософов в организации книгоиздательской деятельности в Индии и публикации многих памятников индийской письменности.

11. *Свами Вивекананда* (1863—1902) — выдающийся мыслитель и реформатор индуизма, основатель Миссии Рамакришны в Калькутте (1897). Его выступления на Всемирном парламенте религий в Чикаго (1893) произвели огромное впечатление на западный мир. Он прочел цикл лекций об индийской философии в Америке и Европе (1893—1896) и выпустил несколько книг. Как первый по-

пуляризатор индийской философии на Западе он сделал многое для ознакомления читающей публики Америки и Европы с индийским духовным наследием. Внес большой вклад в развитие чувства гордости и становление национального самосознания индийского народа. На идеях Свами Вивекананды основываются учения многих борцов за национальную независимость. Шри Ауробиндо именовал Свами Вивекананду зачинателем коренного переосмысления традиционных индуистских принципов и высоко ценил его реформаторскую деятельность.

12. В конце XIX — начале XX в. после периода почти двухсотлетнего упадка в Индии отмечается подъем художественной жизни. В Калькутте, Мадрасе и Бомбее организуются художественные училища, в которых преподается западное и индийское искусство. В 1903—1904 г. Абаниндрнат Тагор (1871—1951) создал в Калькутте школу, получившую название «бенгальской». Ее ученики удачно сочетали европейскую и индийскую технику, оставаясь по духу всецело индийскими художниками. Они возродили интерес к традиционному искусству, пользуясь обычно техникой акварели и выбирая в качестве сюжетов темы из индийских народных легенд и произведений классической литературы.

13. В первое десятилетие XX в. в освободительном движении сложились различные по социально-политической ориентации течения. «Умеренные» представители Индийского национального конгресса, возглавлявшего движение, видели образец для подражания в западноевропейской парламентской системе и связывали достижение независимости, под которой понимали самоуправление, с постепенным переходом власти к индийцам. «Крайние» стремились добиться цели путем организации выступлений, забастовок и принимали активное участие в кампании бойкота английских товаров с целью поощрения отечественной промышленности (свадешы).

14. *Веданта* — одна из систем классической индийской философии, постулирующая наличие Брахмана (или Абсолюта) как Высшей реальности и Атмана (души человека) как ее индивидуального аспекта. Материя и ум понимаются не как независимые сущности, а как коренящиеся в Брахмане. Считается, что оформление веданты относится примерно ко II в. до н. э. — II в. н. э., когда были записаны ее сутры («Веданта-сутры», или «Брахма-сутры»),

приписываемые Бадараяне (или Вьясе). Веданта теснейшим образом связана с индуизмом, выступая как его философский партнер. (Примерно так же томизм является философским партнером католицизма). Допустимо утверждать, что веданта есть «философское сердце» индуизма и наиболее признанное его теоретическое обоснование.

15. *Санкхья* — одна из систем классической индийской философии. Зародилась в VII—III вв. до н. э. Санкхья в том ее варианте, который утвердился в раннем средневековье, постулирует наличие двух независимых реальностей: Пуруши (чистого сознания) и Пракрити (материи). Пуруша находится вне мира объектов, он не затрагивается их действиями и не вовлекается в проявления материального мира. Пракрити не обладает интеллектуальной силой, но наделена неисчерпаемой энергией и способностью к модификациям. Человек как Пуруша, носитель вечного, нематериального начала, соотносит себя со своим телом, т. е. с невечной, материальной сущностью. Задача его в том и состоит, чтобы преодолеть это ложное смешение «Я» и «не-Я», ошибочное отождествление вечного, бездеятельного, сознательного Пуруши с проявлениями активного материального мира, лишённого сознания, т. е. Пракрити.

16. Гита, Бхагавадгита («Божественная песнь», «Песнь Господа») — одно из наиболее авторитетных произведений индуистской литературы. Обычно датируется примерно II в. до н. э. — II в. н. э. Сюжетную линию поэмы составляет диалог Бога Шри Кришны с воителем Арджуной, чей разум «смутился» перед началом битвы, в которой должны принимать участие близкие родственники, волей судьбы оказавшиеся непримиримыми противниками. Разъяснения Шри Кришны истинной природы человека и мира, путей постижения Бога и пр. и составляют философское содержание поэмы.

17. Веды — индуистский канон. Четыре веды (Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа) обычно датируются XII-X вв. до н. э., хотя многие гимны, особенно в Ригведе, отражают более ранние периоды индийской истории. Традиция расценивает авторитет вед как неоспоримый; они существуют, согласно традиции, вечно. Мудрецы не считаются авторами вед: они мгновенным озарением, внутренним взором постигли приоткрывшуюся им истину и только придали словесную форму тем видениям, что были недоступны другим людям.

18. *Тагор Рабиндранат* (1861—1941) — выдающийся индийский поэт, писатель и общественный деятель. Автор широко известных романов, пьес, сборников стихов. Его творчество проникнуто гуманистическими идеями, жизнеутверждающей верой в духовное величие и созидательные способности человека. Лауреат Нобелевской премии 1913 г. за сборник стихов «Гитанджали» («Жертвенные песни»).

19. *Суфийские поэты* — последователи мистического направления в исламе, возникшего в VIII—IX вв. и распространившегося на все страны Арабского халифата. В творчестве поэтов-суфиев доминирует мистицизм. Все сущности и явления окружающего мира понимаются как эманация Бога. Единение с ним, согласно суфиям, возможно в результате особого экстатического состояния, предполагающего полную погруженность в Бога, слияние с ним.

20. Цитируется Ригведа. I. 24. 7.

21. *Шанкара* — крупнейший философ-ведантист, с именем которого связывается разработка «адвайта-веданты», одного из трех главных направлений веданты («вишишта-адвайта» и «двайта» — два другие направления). Обычно годами его жизни называют 788—820 г. «Адвайта» переводится как «чистый монизм»: кроме Абсолюта, Брахмана, единого безличного основания всего сущего, ничего более не существует. Одно Единое пронизывает, обнимает собой все сущее. Но такое видение мира доступно только знающему, озаренному, который смотрит на явленное и видит во всем одну только кажимость.

22. *Рамануджа* — известный ведантист; с его именем связывается разработка «вишишта-адвайты». Принято считать, что он жил в XI в. Обычно название учения переводят как «ограниченная адвайта» или «адвайта с ограничениями». Рамануджа исходит из того, что души и материя образуют своего рода «тело» Брахмана, мыслимого как Ишвара, Личностный Бог. Он есть управитель мира, сотворенного им из самого себя. Пантеистическое учение Рамануджи является теоретическим обоснованием бхакти-марги, т. е. пути соединения с Богом, в основе которого лежит установка на любовь, преданность и почитание Бога.

23. *Мадхва* (XIII—XIV в.) — главный представитель «двайта-веданты», т. е. «дуалистической веданты». Мадхва не приемлет адвайтистское понимание Брахмана как единственной реальности. В его

учении мир извечно «порожден» Богом и зависим от него; индивидуальные души тоже подвластны Богу и называются его «отражениями».

24. *Чайтанья* (1486—1534) — бенгальский проповедник, основатель одной из вишнуитских сект. Соединил идеи бхакти и вишнуитского культа Кришны. Подчеркивал примат бхакти-марги как пути «спасения». Называл себя воплощением бога Вишну.

25. *Рагхунандан* — средневековый бенгальский философ. Его имя упоминается среди авторов трактатов, посвященных нормам праведного поведения верующего. *Видьяранья* — средневековый философ из Южной Индии, последователь Шанкары.

26. Цитируется Бхагавадгита: «Йога есть искусство в действиях». (II. 50).

27. Индуистская традиция постулирует представление о циклическом развитии Универсума, не имеющего ни начала, ни конца. Чередование творений и разрушений образует безначальные и бесконечные ряды. «Золотой век» сменяется эпохами все меньшей и меньшей праведности, завершающимися в современной эпохе торжества зла и предстоящего разрушения мира. Затем весь цикл повторяется.

28. *epur si tuove* (ит.) — «все-таки она вертится». Согласно легенде, это были последние слова итальянского ученого Г. Галилея (1564—1642) после процесса, проведенного над ним римской инквизицией (1633).

29. Цитируется Калидаса, «Род Рагху», III. 2. Калидаса (IV—V в.) — самый известный драматург и поэт древней Индии, заслуженно получивший мировое признание.

30. *Сестра Ниведита* — Маргарет Нобль (1867—1911), ирландка по происхождению, связавшая свою жизнь с Индией и отдавшая много сил борьбе за ее возрождение. Поддерживала дружеские отношения с Шри Ауробиндо с 1902 г. до его отъезда в Пондичери (1910). Автор книг «Сплетения индийской жизни», «Гражданские и национальные идеалы», «Поступь индийской истории» и др.

31. Цитируется строка из «Од» Горация. 4. 7. 28.

32. *proxime accessit* (лат.) — наиболее близко находящемуся.

33. Имеется в виду оценка И. Гете драмы Калидасы «Шакунтала, или Перстень-примета». В переводе К. Бальмонта отзыв И. Гете о «Шакунтале» звучит так:

«Хочешь ли ранний расцвет с плодами позднего года,
Хочешь ли то, что зовет, что чарует и что утомляет,
Хочешь ли в слове одном постигнуть и небо и землю,
Мольблю Сакунтала я, этим все сказано вдруг».

И. Гете познакомился с «Шакунталой» в 1791 г., когда драма была переведена с английского языка на немецкий. И. Гете признавал, что это произведение «составило эпоху» в его жизни, что он очень «сроднился» с ним. Многие исследователи творчества И. Гете усматривают следы влияния драмы Калидасы на «Фауста» И. Гете.

34. *Менандр* — индо-греческий царь, правивший в северо-западной Индии во второй половине II в. до н. э. Традиция считает, что он принял буддизм и получил новое имя (Милинда). Сохранилось палийское сочинение «Милинда-панха» («Вопросы царя Милинды»), излагающее беседы царя Милинды с буддийским монахом Нагасеной.

35. *raison d'être* (фр.) — смысл существования, цель.

36. *Рамакришна* (1836—1886) — известный бенгальский реформатор индуизма. Стремился примирить различные мировые религии, представляя их как ступени на пути к Богу. Духовный учитель Свами Вивекананды.

37. «Шукра-нити-сара» («Суть блистательной политики») — трактат на санскрите, составленный в первой половине XIX в. Посвящен теории политики и общественного устройства.

38. *Пураны* («старые истории») обычно состоят из генеалогий царей, космологических мифов и пр. Составлены примерно в III—X вв. Считаются «пятой ведой», доступны женщинам и членам низших каст. В пуранах эмоциональное отношение к Богу, стремление установить с ним «према», любовь, нередко замещают традиционные ритуалы и культовую практику. «Вишну-пурана» (I—II в.) и «Бхагавата-пурана» (X в.) были особенно популярны у вайшнавов.

39. *Вишнуизм* — одно из направлений индуизма. Объединяет ряд сект, признающих бога Вишну как верховное божество. Обычно почитают его в виде аватаров (воплощений). Число аватаров в вишнуизме варьируется; чаще всего говорят о десяти перевоплощениях. Обычно вишнуиты почитают Вишну в виде двух его аватаров — Кришны или Рамы.

40. *Шиваизм* — одно из направлений индуизма, названное по имени главного божества (Шивы). Истоки шиваизма коренятся в верованиях автохтонного доарийского населения. В шиваизме сохранились пережитки древнего культа плодородия. С ним связаны представления о творческом начале всего живого в природе и почитание мужских и женских детородных органов (лингама и йони).

41. *Ненасилие (ахимса)* объявляется одним из важнейших этических принципов индуизма. В джайнизме и отчасти буддизме считается наиважнейшим принципом.

42. Состояния *сиддха*, *мукта*, *бхагавата* означают состояние «освободившегося» от отождествления своей души с материальным миром как сопричастной Наивысшему. Традиция утверждает, что в таком состоянии приобретаются высшие силы, в их числе способность стать бесконечно малым или невидимым, разрастись до огромных размеров или перенестись по желанию в другое место. В источниках есть упоминания о таком обостренном восприятии, что самые удаленные вещи, даже если они отделены стенами и тому подобными препятствиями, становятся доступными для органов чувств.

43. Цитируется Катха Упанишада (II. 2. 7): «Согласно (своим) действиям, согласно знаниям».

44. *Чарваки (локаятики)* — последователи материалистического учения локаяты, атеисты. Ни одно из сочинений локаятиков не сохранилось. Локаятики сводят познание к простой функции органов чувств, отвергая выводное знание и достоверность авторитета как источников познания. Ортодоксальные индуисты считают локаяту еретическим учением, ибо она не признает авторитета вед. Из трех целей жизни (дхарма-артха-кама) признавали только две (артху и каму), т. е. практическую выгоду и чувственное наслаждение. Впрочем, все сказанное относится к так называемым «грубым» чарвакам («дхурта»). Есть свидетельства и о том, что последователи другого направления локаяты, так называемые «хорошо обученные» («сушикшита»), не разделяли эти взгляды в полной мере.

45. *Асурами* в индийской традиции называли противников богов, их вечных соперников и антагонистов. Кроме космических недругов врагами богов объявлялись также и ракшасы — людоеды с отталкивающей внешностью. В Упанишадах и эпических текстах нередко с ними отождествлялись чарваки.

46. *Паривраджак* — странствующий аскет, саньясин, готовящий себя к соединению с Наивысшим.

47. *Тукарам* (1607—1649) — маратхский религиозный поэт и писатель, посвящавший свои произведения богу Кришне.

48. *Рампрасад* (1718—1775) — бенгальский религиозный поэт, приверженец бхакти, автор многих лирических поэм.

49. *Кабир* (1440—1518) — один из наиболее влиятельных представителей движения бхакти. Выступал с призывами к единению индусов и мусульман на основе учения, вобравшего в себя элементы обеих религий. Оставил после себя много поэтических произведений, изустно передававшихся в простом народе.

50. *Сикхизм* — учение, возникшее в средневековой Индии и объединившее элементы как индуизма, так и ислама. Часто сикхизм называют «индуизированным исламом» или «исламизированным индуизмом». Первые его десять учителей (с XV в.) почитаются как сикхские гуру.

51. Тамильские святые (альвары) — религиозные проповедники южной Индии (VIII—IX в.). Внесли значительный вклад в развитие индуизма.

52. Парампара (цепь, традиция, наследование) — принцип преемственности в передаче знаний от учителя к ученику, постоянное развитие и обогащение уже добытого знания.

53. *Валлабхачарья* (1479—1531) — известный ведантист. С его именем связывается разработка «шуддха адвайты», т. е. «чистого монизма». Согласно Валлабхачарье Брахман, испытывавший чувство одиночества, сотворил мир и его обитателей из самого себя своим благоволением. Брахман и души понимаются как одно единое; однако, в отличие от учения Шанкары, в «шуддха адвайте» душа понимается не как тождественная Брахману, а как отдельная его часть.

54. При десятом сикхском учителе, гуру Говинде (1675—1708), сикхи возглавили мощное крестьянское движение в Пенджабе против империи Великих Моголов. Гуру Говинда провел ряд демократических реформ в общине, провозгласив, в частности, что наивысшим авторитетом является воля организации сикхов (хальсы).

55. Начиная с первой четверти XIX в. в Индии наблюдается процесс реформации индуизма, приспособления его к новым историческим реалиям. Образовываются различные религиозно-рефор-

маторские общества (самаджи): «Брахмо Самадж» в Бенгалии (1828), «Арья Самадж» в Пенджабе (1875) и др., объединявшие индийцев, исповедовавших во многом новое понимание места религии в обществе и существо социальных установок древнего учения.

56. *Нанак* (1469—1539) — известный поэт и религиозный деятель Пенджаба. Образование сикхизма связывается с его именем. Поэтическое наследие гуру Нанака входит в состав священной для сикхов книги «Адигрантх» («Изначальная книга»), составленной при пятом гуру Арджуне (1581—1606).

57. Цитируется Ригведа, IV. 3. 16.

58. Термин «генотеизм», или «катхенотеизм», ввел в научный оборот в XIX в. известный европейский индолог Ф. Макс Мюллер. Он обозначил им такую фазу религиозного сознания, когда верующий обращается к одному из богов (допустим, к Индре, Агни, Варуне), как бы на время забывая о других богах и называя избранного бога главным или даже единственным.

59. Цитируется Ригведа. IV. 2. II.

60. *functus officio* (лат.) — недействительный.

61. *Ману* — полубожественные существа. Традиция называет их патриархами, прародителями человечества, управителями мира. Первым из них считают Ману Сваямбхува; его также называют автором «Законов Ману», самого авторитетного для индуистов сборника предписаний.

62. *Ньяя* — одна из систем классической индийской философии, оформившаяся к I—III вв. в «Ньяя-сутрах», приписываемых Готаме. Ньяя особенно успешно исследовала условия правильного мышления и средства познания видимого мира. Многие ее теоретические достижения, например логика, были восприняты другими философскими школами.

63. *Вайшешика* — одна из систем классической индийской философии. Сложилась к 3—1 вв. до н. э. в сутрах Канады. Вайшешика внесла ценный вклад в разработку учения о субстанциях (элементах) как первоначалах и первопричинах мира (земля, вода, огонь, воздух и др.). Учение вайшешики об атомистическом строении мира сопоставляется с учением Демокрита.

64. *tu quoque* (лат.) — и ты тоже.

65. В раннем буддизме последовательно проводилось положение об отрицании субстанциальности физического мира и челове-

ческой психики. Утверждалось, что внешний мир состоит из непостоянных, находящихся в вечном волнении элементов, а человеческая личность есть также не более чем сочетание постоянно меняющихся элементов. В одной из наиболее влиятельных школ буддизма — мадхьямике (или шуньяваде) — сами дхармы объявлялись иллюзорными. С течением времени буддизм утратил влияние в Индии. Однако его воздействие ощутимо в ведантистских школах. В частности, отпечаток буддийских концепций несет на себе ключевое в учении Шанкары положение об иллюзорности внешнего мира (майя-вада). Шанкару поэтому нередко называют «скрытым» или «переодетым» буддистом.

66. *Ашока* — один из самых известных исторических деятелей Индии (III в. до н. э.). При нем возникло огромное государственное образование, протянувшееся от Кашмира почти до самого юга субконтинента. Во время правления Ашоки наблюдался рост связей Индии с внешним миром, расцветала торговля, активно велась строительная деятельность. Сохранились многочисленные указы Ашоки, выгравированные на металле или высеченные на камне, действовавшие на территории всей империи. На гербе Республики Индии изображена капитель колонны со львами, некогда воздвигнутой Ашокой. В сознании большинства индийцев политика Ашоки всегда ассоциировалась с самыми мирными и дружескими отношениями индийского государства с сопредельными странами.

67. Цитируется Калидаса, «Рождение Кумары». I. I.

68. «Катхасаритасагара» («Океан сказаний») — поэма кашмирского автора Сомадевы (XI в.). Написана на пракрити пайшачи, восходящем к санскриту. Часто сравнивается с арабскими сказками «Тысяча и одной ночи».

69. *Махавира Вардхамана* (VI в. до н. э.) — современник Будды. Считается основателем джайнского учения, сложившегося примерно к VI—V вв. до н. э. как «еретическое», т. е. отрицавшее авторитет вед.

Джайнизм постулирует наличие многочисленных джив (душ), наделенных сознанием. Он не приемлет положения о Боге-управителе мира, а высшим объектом почитания в джайнизме выступает душа, добившаяся окончательного освобождения и ранее находившаяся в человеческом теле. Материальный мир, согласно представлениям джайнистов, не порожден Богом; он имеет атоми-

стическое строение и состоит из материи, что не имеет ни начала, ни конца и наделена способностью к изменениям. «Спасение» джайны понимают как освобождение от кармы, т. е. особой, необычайно тонкой материи, похожей на липкую грязь. Праведная жизнь как необходимое условие «освобождения» означает для джайнов неукоснительное соблюдение этических правил, среди которых огромное место занимает принцип ахимсы (непричинение вреда). С этим связано наличие многочисленных требований, которые должны соблюдать последователи джайнизма (не заниматься землепашеством, не делать неосторожных вдохов и выдохов и пр.).

70. *Рамдас* (1534—1581) — четвертый сикхский гуру.

71. *Даянанда Сарасвати* (1824—1883) — известный реформатор индуизма, основатель реформаторского общества «Арья Самадж» в Пенджабе (1875). Создатель учения «трайтавада», постулировавшего наличие трех вечных, независимых, вечно сосуществующих сущностей — Брахмана (Бога), дживы (души) и пракрити (материи). Представил первый перевод части Ригведы на язык хинди, сделав тем самым «священное писание» доступным для всех верующих. Находил в ведах основания всех современных наук, призывал к дальнейшему расширению знаний о мире, что, как он полагал, изначально заложены в ведах и могут быть развиты далее при правильном их прочтении. Многие сделал для становления и развития национального самосознания индийцев.

72. *Чандрагупта* (IV в. до н. э.) — основатель могущественной империи Маурьев, охватывавшей всю северную Индию от Аравийского моря до Бенгальского залива и простиравшейся на севере до Кабула.

73. *Чанакье*, или *Каутилье*, министру царя Чандрагупты, традиция приписывает создание «Артхашастры» («Науки политики»). Вопрос об идентификации Чанакьи и Каутильи остается открытым, и пока в научных кругах на этот счет не существует единого мнения. Трактат охватывает широкий круг вопросов, затрагивая практически все стороны теории и практики управления государством. Он является свидетельством наличия продолжительной традиции проведения серьезных политических исследований в древней Индии. Обычно «Артхашастру» датируют самым началом или первыми веками новой эры.

74. Империя Гуптов (IV—VI вв.) — могущественное и процветающее государственное образование в северной Индии. Эпоха правления Гуптов признается эпохой просвещения и высокой культуры. Часто сравнивается с «золотым веком» Перикла в греческой истории. императора Самудрагупту (IV в.) нередко называют «индийским Наполеоном».

75. Кратко обозначаются основные вехи в истории Индии средних веков и нового времени.

Проникновение в Индию патанских (афганских) династий отмечается с XII в. Крупнейшее государственное образование средневековой Индии — Монгольская империя, получившая свое название от правящей в ней династии Великих Моголов — создается с XVI в. Во второй половине XVII в. в период правления императора Аурангзеба (1658—1707) империя была особенно сильна: она подчинила себе всю Индию (кроме юга), во владении Моголов находился и Кабул. Борьба европейцев за подчинение Индии завершилась победой англичан, овладевших в 1803 г. столицей страны (Дели).

Раджпуты — военно-феодалная каста-сословие в средневековой Индии. Населяли Раджастан и прилегающие территории долины реки Инд. Возводили свою генеалогию к богам или знаменитым героям; достигли больших успехов в военном деле. В VII—XI вв. завоевали ряд государств в долине Ганга, в Гуджерате и прилегающих территориях. Большая часть владений раджпутов была утрачена в результате могольского завоевания.

Упадок Могольской империи сопровождался возвышением государства маратхов на западном побережье Индии. Маратхи успешно сражались с могольскими властителями и в XVIII в. образовали независимое государство. Однако уже в первой четверти XIX в. вынуждены были подчиниться мощи Британии.

Сикхи на рубеже XVIII—XIX вв. были серьезными противниками ослабевшей Могольской державы. Во второй половине XIX в. они образовали независимое государство в Пенджабе. Были побеждены англичанами после нескольких англо-сикхских войн.

76. Баулы («безумные») — бенгальские певцы и сказители. Отрицали формальное исполнение обрядов и авторитет вед как «священного писания»; обычно ходили от деревни к деревне с народными песнями и духовными гимнами. Часто выступали

на импровизированных театральных представлениях. Среди баулов были как индусы, так и мусульмане.

77. *Шиваджи* (1627—1680) — основатель маратхского государства на западном побережье Индии в Махараштре, значительно ослабившего могущество Могольской империи. Рост национального самосознания индийцев в новое время вызвал большой интерес к национальной истории. Многие общественно-политические деятели (в основном «крайние») устраивали вечера, проводили религиозные праздники в честь того или иного национального героя. В честь Шиваджи в конце XIX — начале XX в. проводилось особенно много праздников, ему посвящены многие литературные произведения того времени. Шри Ауробиндо принадлежит поэма, прославляющая Шиваджи.

78. *Рама* и *Равана* — главные персонажи эпической поэмы Рамаяна. *Сита*, *Драупади* и *Дамаянти* — центральные героини Махабхараты и Рамаяны, образцы добродетельных супругов, идеалы индусских женщин. *Шакунтала* — героиня лирической драмы Калидасы «Шакунтала, или Перстень-примета» — образец преданной и любящей женщины.

79. Согласно достоверным источникам Ашока принял буддизм, хотя существуют расхождения в описании самого факта и его причин. Традиция трактует его обращение в буддизм как результат потрясения, вызванного страданиями людей во время войны с соседним государством Калингой. Ашока проводил политику религиозной терпимости, что подтверждается многочисленными наскальными эдиктами, сохранившимися и в настоящее время. Согласно традиции, в правление Ашоки в столице империи Паталипутре состоялся собор, на котором основные идеи буддизма были сведены воедино и канонизированы. Однако многие исследователи оспаривают достоверность этого события.

80. *Ганеша* — в индийской мифологии считается сыном Шивы и Парвати, богом мудрости и сокрушителем препятствий. Изображается в виде толстяка со слоновьей головой. *Якши* — полубоги, спутники бога богатства Куберы.

81. *Камбан* (IX в.) — тамильский писатель и поэт, автор тамильского варианта Рамаяны.

82. *Самскара* — «отпечаток», унаследованный от прошлого инстинкт; самскары определяют перерождение, перегруппировку

элементов. Буддизм принимает учение о карме и перерождениях. Однако сравнительно с индуизмом (или ведантой как его теоретическим обоснованием) иные исходные положения буддизма обусловили иную трактовку представлений о перерождениях. В буддизме личность понимается как поток сменяющих друг друга элементов. Соответственно в буддизме утверждается, что не душа приобретает новое тело (как в индуизме), а создается новое сочетание элементов, формирующих личность, на основе опыта прошлой жизни.

83. *Гандхара* — древнее название области на северо-западе современного Пакистана. С IV в. до н. э. Гандхара входила в состав государства Маурьев и других государств, сменявших друг друга после его распада. В первые века новой эры на территории Гандхары сложилось искусство, получившее название «гандхарское». Оно было тесно связано с буддизмом, но одновременно вобрало в себя художественные традиции северо-запада Индии, а также испытало воздействие эллинской политики. Позднее в нем усилилось греко-римское и среднеазиатское влияние. Главные достижения относятся к скульптуре. Просуществовало до VII в.

84. Глубокое воздействие индийской культуры на цивилизацию народов Юго-Восточной Азии, с которыми население Индии издревле поддерживало самые тесные контакты, признается всеми исследователями восточных обществ. Одновременно ошибочно, разумеется, делать выводы о «колонизации» Индией средневековых государств Юго-Восточной Азии, как это нередко пытаются делать националистически настроенные индийские историки.

85. *Деванагари* — шрифт, который употребляется в письме на санскрите, хинди, маратхи и других индийских языках.

86. Изречение *Эпиктета* (I в. н. э.) — греческого философа-стоика, выступавшего с проповедями человеколюбия и необходимости чистоты душевных устремлений.

87. *Шрирангам* и *Рамешварам* — города в южной Индии, прославленные своими храмами. *Мадура* — бывшая столица небольшого княжества Пандья, процветавшего в средние века на юге Индии, крупный торговый центр того времени.

88. *Фатепур-Сикри* — столица императора Акбара, расположенная неподалеку от Дели. Акбар (1542—1605) — третий император Великих Моголов, внук Бабура, основателя династии. За годы правления существенно расширил границы государства, включив

в него Бенгалию, Гуджерат, Центральную Индию, и сделал вассалами многих князей. Фатепур-Сикри начал строиться как столица империи после победы Акбара над Гуджератом в начале 70-х годов XVI в.

89. *Рави Варма*, раджа Траванкура (1848—1906), обучался живописи у приезжего художника-европейца. Стилистика его живописи определялась требованиями академической художественной системы. Его картины пользовались успехом как у представителей британской администрации, так и у индийской интеллигенции, ценящей красочность и национальную тематику работ художника. Однако многие критики упрекали Рави Варму за отсутствие яркой творческой индивидуальности, недостаточное мастерство, искусственность композиционных решений и, главное, за отсутствие интереса к собственно индийским формам искусства.

Абаниндранат Тагор (1871—1951) — один из основателей бенгальской школы живописи. Хорошо знал западную технику живописи, но более всего ценил художественные достижения индийских школ миниатюрной живописи. В своих реалистических картинах стремился не воспроизводить старинные миниатюры, а творчески перерабатывать лучшие их свойства и особенности. Многие полотна Абаниндраната Тагора обладают большой эмоциональной силой и художественной выразительностью.

90. *Аджанта* — комплекс пещер монахов, высеченных в скалах, расположенный в живописном месте на западе Индии. Выдающийся памятник индийского искусства, гармонично соединивший архитектуру, скульптуру и живопись. Создавался между II в. до н. э. и VII в. н. э. В 29 пещерах находятся многочисленные изображения Будд и бодхисаттв, декоративные рисунки, иллюстрации к буддийским текстам, исторические и жанровые сценки из жизни народа. Наибольшую славу Аджанте принесли фрески, сохранившиеся сейчас только в шести пещерах.

91. *Вихара* — первоначально «места отдохновения», роши и пещеры, где странствующие буддийские монахи собирались в сезон дождей. Позднее, к IV—III вв. до н. э. в вихарах складывается постоянный состав монахов, оформляется устав, т. е. образуются своего рода буддийские монастыри.

92. *Бхавабхути* (VII — начало VIII в.) — известный драматург, чьи пьесы на санскрите: «Махавирачарита» («Жизнь великого

героя») и «Уттарарамачарита» («Последующая жизнь Рамы») — нередко сравниваются с пьесами прославленного Калидасы.

93. *Бхаса* (IV в.) — известный санскритский драматург. Ему приписывают 13 пьес. Наиболее известны из них «Балачарита», повествующая о детских годах бога Кришны, и «Свапна Васавадатта» («Спящая Васавадатта»).

94. Цитируется Катха Упанишада. II. 2. 9.

95. *Бханга* (изгиб) — прием изображения человеческого тела с подчеркнутой проработкой отклонения его членов от вертикальной оси. Широко используется как изобразительное средство в индийской скульптуре и живописи.

96. *Бхартрихари* (560—651 г.) — известный грамматист, поэт и философ. Наиболее известные его произведения — «Шрингара шатака» («Сто стихов о любви»), «Нитишатака» («Сто стихов о политике») и «Вайрагья шатака» («Сто стихов об отшельничестве»).

97. *Джаядева* (XII в.) — известный бенгальский поэт. Автор популярной драмы «Гитаговинда» («Воспетый Говинда»), составленной в форме диалогов бога Кришны и его возлюбленной пастушки Радхи, а также многих гимнов, посвященных богу Кришне.

98. *Дхаммапада* («Стеза добродетели» либо «Стеза закона», либо «Стеза жизни») — буддийский сборник изречений на языке пали, по традиции приписываемый Будде. Считается, что Будда произносил их по поводу того или иного случая или события. Состоит из 423 стихотворных сутр, собранных в 26 глав. Как правило, датируется IV—III вв. до н. э. Входит как составная часть в буддийский канон и помещается обычно в пятой части «Сутта-питаки». В Дхаммападе с большой полнотой и образностью отражены основные принципы морально-этической доктрины раннего буддизма. Сборник пользуется большой популярностью у буддистов, расценивающих его как учебник жизни.

99. *Джатаки* — литературные памятники древней Индии, иллюстрирующие основы буддийской морали и носящие нравоучительный характер. Сюжеты джатак складываются из событий, повествующих о былых воплощениях Будды. Джатаки широко пользуются фольклорным материалом и по форме обычно напоминают басню, притчу, бытовую сказку.

100. «Панчатантра» («Пятикнижие») (III—IV в.) — очень популярный сборник нравоучительных историй, в которых героями

выступают различные животные. Широко используются фольклорные сюжеты мировой литературы.

101. *Тулсидад* (1532—1624) — известный средневековый поэт. Переложил Рамаяну Вальмики с санскрита на местный диалект. Приверженец движения бхакти; прославил мудрого и справедливо-го царя Раму (воплощение бога Кришны). Особенно популярен среди говорящих на языке хинди, т. е. в северной части Индии.

102. *Видьяпати* (XIV—XV в.) — прославленный автор любовной лирики на языке майтхили. Оказал большое влияние на развитие бенгальской литературы.

103. *Чандидас* (1350—1430) — бенгальский поэт, прославлявший в своих стихах бога Кришну.

104. *Тируваллуvara* традиция называет автором самого прославленного произведения древнетамильской литературы — «Тирукурала», датируемого обычно IV в. Состоит из 1330 стихотворных изречений, объединенных тремя темами: добродетель и достоинство; материальное благополучие; удовлетворение жизненных потребностей и наслаждение радостями любви. Изречения из «Тирукурала» пользуются огромной популярностью, особенно на юге Индии.

105. *Мирабаи* (1450—1542) — известная поэтесса; автор многочисленных стихотворений, посвященных богу Кришне. Писала на диалекте брадж.

106. Цитируется Брихадараньяка Упанишада. IV. 4. 23.

107. Цитируется Ригведа: «Что есть одно, вдохновенные называют многими способами». I. 164. 46.

108. *Вишвамित्रа, Вамадева, Диргхатамас* — ведийские мудрецы. Традиция приписывает им создание многих гимнов.

109. *Аджаташатру* — царь-мудрец из Упанишад.

110. Цитируется Тайттирия Упанишада. I. 4. I—2.

111. Цитируется Иша Упанишада. 15, 16.

112. Источник цитирования не выявлен.

113. Цитируется Прашна Упанишада. Y. 2—7.

114. Цитируется Катха Упанишада. I. 2. 11—13; 15—18; II. I. I—11.

115. *Джанака* — царь, известный своей праведностью и ученостью. Традиция связывает с его именем государство Видеху, расположенное в северной части современного Бихара. В его царстве,

согласно традиции, жили многие великие мудрецы. *Райквя* и *Яджнявалкья* — знаменитые мудрецы Упанишад.

116. «Законы Ману» — самый авторитетный для индуиста сборник предписаний, своего рода «закон божий» индуизма. Относится к жанру дхармашастр, т. е. трактатов, регулирующих религиозную, политическую и общественную жизнь. Датируется обычно II в. до н. э. — II в. н. э. Авторство приписывается легендарному мудрецу Ману, прародителю человечества. Сборник состоит из 12 глав, охватывающих темы: сотворение мира, занятия сословий, права и обязанности членов разных варн, право наследования, принципы политики управления, нормы праведного поведения верующего, семейные отношения, правила искупления грехов и др. См. также 61.

117. *Хануман* — в Рамаяне сын бога-ветра, владыка обезьяньего войска, помогавшего Раме в его борьбе с ракшасом Раваной, царем острова Ланки. *Бхарата* и *Лакшмана* в Рамаяне — братья Рамы, верные его помощники.

118. *Бхарави* (VI в.) и *Магха* (VII или IX в.) — санскритские поэты, авторы поэм, написанных на основе сюжетов из Махабхараты.

119. *Бана* (VII в.) — известный санскритский прозаик, автор романов «Харшачарита» («Жизнеописание Харши») и «Кадамбари».

120. *Джонараджа* (XV в.) — кашмирский ученый-хронист, последователь Кадханы, автора знаменитых хроник кашмирского двора «Раджатарангини» (XII в.)

121. «Хитопадеша» («Дружеское наставление») (X—XIV вв.) — индийская обрамленная повесть, составленная из эпизодов, во многом заимствованных из «Панчатантры». Авторство приписывается Нараянашарме из Бенгалии.

122. *Сурдас* (1483—1563) — известный поэт, автор знаменитого «Сурсагара», лирической поэмы о боге Кришне, а также многих лирических стихов, посвященных этому богу.

123. Переложение Махабхараты на язык бенгали Каширамом (XVII в.) пользуется большой популярностью до сих пор. *Криттибас* (XV в.) — автор переложения Рамаяны на язык бенгали.

124. *Премананда* (1636—1732) — известный гуджератский поэт, автор многих поэм.

125. *Мукундарам* (XVI в.) — бенгальский автор поэмы «Песнь о благодарении Чанди», в основу которой положены народные

легенды о богине-покровительнице животных. Образы поэмы близки народным преданиям: в поэме тесно переплетены фантастика и реальность, сказочная аллегория и бытописание.

126. *Бхаратчандра* (XVIII в.) — поэт, приближенный ко двору правителя Кришначандры в Западной Бенгалии.

127. Джахангир — император из династии Великих Моголов; время правления 1605—1627 гг.

128. Авваи (Аввайяр) — сестра Тируваллуvara (III—IV в.), которому традиция приписывает создание «Тирукурала». Автор многих поэтических од.

129. *politicon zoon* (греч.) — «общественное животное». Это определение приобрело широкую известность благодаря употреблению его Аристотелем в трактате «Политика».

130. Первоначально «пешвой» назывался один из министров маратхского государства. Пост стал наследственным и начал играть особую роль в первой четверти XVIII в. Со второй половины XVIII в. пешвы сосредоточили в своих руках всю власть и на практике были выше правителей маратхского государства.

131. *Ашвамедха* — жертвоприношение коня, одно из самых дорогих и торжественных жертвоприношений ведийской эпохи. Имело политическое значение: оно означало, что устраивающий его правитель претендует на господство над той или иной областью. *Раджасуя* — торжественное жертвоприношение, совершавшееся при восхождении на царство.

132. Перечисляются имена выдающихся военачальников и государственных деятелей, в разное время возглавлявших борьбу с иноземными завоевателями Индии.

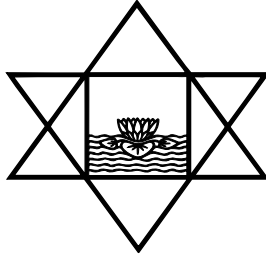
133. Император *Акбар* пытался создать новую религию — «божественную веру», соединяя в одном вероучении элементы разных религий — ислама, индуизма, зороастризма, джайнизма и отчасти христианства.

134. *Аурангзеб*, император, внук Акбара (правил с 1658 по 1707 г.), считается одним из самых фанатичных приверженцев ислама. Проводил политику, во многом противостоявшую политике Акбара.

135. *Рамдас* — брахман из Махараштры. В течение нескольких лет (1627—1630) был гуру Шиваджи, правителя государства маратхов. Считается, что именно он внушил Шиваджи идею необходимо-

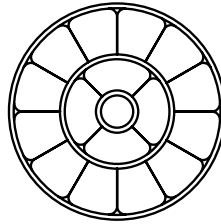
сти сплочения маратхов на базе индуизма для отпора мусульманским завоевателям.

136. Левиафан (в Талмуде и Библии) — огромное морское чудовище, похожее на крокодила. В XVII в. английский философ Т. Гоббс назвал свою книгу, посвященную исследованию природы политического устройства, «Левиафан», имея в виду неограниченную силу и власть государства по отношению к своим подданным. Можно усмотреть здесь намек Шри Ауробиндо на губительный характер британского господства в Индии.



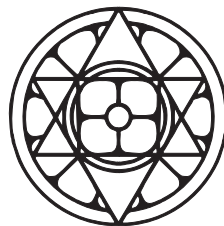
Символ Шри Ауробиндо

Треугольник, обращенный вершиной вниз, символизирует Сат-Чит-Ананду, обращенный вершиной вверх — отклик Матери в формах жизни, света и любви. Квадрат в центре на пересечении треугольников — символ совершенного Проявления. Цветок лотоса, расположенный в нем, — олицетворение Аватара Божественного; вода символизирует многообразие творения.



Символ Матери

Окружность в центре — Божественное Сознание. Четыре лепестка — четыре главные ипостаси Матери. Двенадцать лепестков представляют собой двенадцать ипостасей Матери, проявляющих себя в Ее работе.



Объединенный символ

Шри Ауробиндо

Собрание сочинений. Т. 8. ОСНОВЫ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ.

Пер. с англ. — СПб: Издательство «Адити», 1998. — 415 с.

В работе «Основы индийской культуры», представленной в этом томе, Шри Ауробиндо подвергает детальному исследованию основные направления развития индийской культуры: искусство и литературу, религию и философию, социально-политическую и общественную сферу — и раскрывает ее истинное значение и место среди народов мира, а также секрет ее удивительной жизнеспособности, предвидя выдающуюся роль, которую Индии уготовано сыграть в духовной эволюции земли.

Шри Ауробиндо. Собрание сочинений, т. 8.

ОСНОВЫ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Перевод с англ.: М. Л. Салганик

Научный редактор: проф. В. С. Костюченко

Комментарии: О. В. Мезенцева

Корректор: Л. В. Попова

Компьютерный дизайн и верстка: Д. В. Мельгунов

Издательство «Адити»
196247, Санкт-Петербург, а/я 48
тел. (812) 974-88-97
www.aditi.ru e-mail: agni@aditi.spb.ru

Отпечатано с оригинал-макета в типографии «All India Press»

Kennedy Nagar, Pondicherry—605001 INDIA

Заказ по контракту № 4/Р от 07.07.98

Тираж 5000 экз.