

А. А. Ткачева

## Неоиндуистский мистицизм

Пожалуй, ни одна из религиозных систем Востока, подвергшихся в результате колониализма мощному «облучению» европейскими культурной и конфессиональной традициями, не оказалась способной с такой силой и быстротой дать ответ на «духовный вызов» Запада, как индуизм. Модернизированный индуизм, или, неоиндуизм, в короткое время становится лидером в пропаганде восточного мистицизма, его мировоззренческих принципов, этических установок, культовой практики в развитых капиталистических странах Запада. Американский религиовед Ф. Эшби назвал индуизм «потенциальным, если уже не самым активным партнером в религиозно-культурном диалоге, идущем далеко за пределами его традиционного распространения»<sup>1</sup>. Естественным образом встает вопрос: что же позволило этой религии, о которой примерно сто лет назад Макс Вебер говорил, что «индуизм не стремится заключить в свои объятия все человечество»<sup>2</sup>, религии, на протяжении тысячелетий существовавшей как сугубо национальная, оторваться от индийского субконтинента и породить целую волну миссионеров, хлынувших на Запад, чтобы превратить в учеников индуистских наставников-гуру многие тысячи людей?

Корни «универсализации» индуизма лежат в процессах его реформации, происходивших на рубеже веков и связанных в первую очередь с деятельностью одной из виднейших фигур неоиндуизма — философом, религиозным и общественным деятелем Свами Вивеканандой (Нарендранатх Датта, 1868— 1902). В традиционном, «классическом» индуизме главной формой объединения его приверженцев-мирян была каста. Место в ней определялось рождением человека, а его основные религиозные обязанности диктовались прежде всего «дхармой» — сводом религиозносоциальных обязанностей, зафиксированных в священных книгах и регламентирующих поведение и образ жизни до мельчайших подробностей. Индусом, таким образом, нельзя было стать — им можно было только родиться, и родиться в определенной касте, на всю жизнь будучи «приговоренным» к исполнению своей «дхармы».

<sup>1</sup> *Ashby Ph. Modern Trends in Hinduism. N. Y., 1974. P. 4.*

<sup>2</sup> *Wever M. The Religion of India. Glencoe, 1960. P. 6.*

В религиозном аспекте «дхарма» состояла в тщательном соблюдении различных действий ритуального, обрядового характера. К мировоззрению, к тому, что называется «внутренней религиозной убежденностью», зиждящийся на «дхарме» традиционный индуизм был в общем довольно безразличен: гонениям подвергался не вольнодумец, а тот, кто осмеливался нарушать традиционные религиозно-кастовые предписания. Значение понятия «дхарма» отражает, например, семантика языка хинди: спрашивая своего собеседника о его религиозной принадлежности, индеец спросит, какова его «дхарма», поинтересуется в первую очередь теми конкретными обязанностями, которые она на него накладывает.

Однако наряду с «кастовым индуизмом дхармы» в Индии издревле существовал и индуизм иного рода — индуизм религиозно-мистического, духовного поиска, получивший название «садхана», индуизм, бывший уделом прежде всего отречшихся от мира отшельников — саньясинов («саньяса» — отречение). Именно в рамках садханы силами саньясинов шла разработка его утонченных мистических положений, его изоцированной индивидуальной культовой «практики», направленной на достижение богослияния (одной из форм такой «практики» является, например, йога). Саньясины объединялись вокруг того или иного прославившегося вероучителя в своеобразные монашеские ордена: «...если появлялся человек, осознавший свое рабское положение, если его не устраивал конформизм, если обязанности, налагаемые обществом, становились для него невыносимыми, он мог порвать узы с обществом, «выйти» из него и жить так, как считал нужным... Институт саньясины предусмотрен традицией... По существу он представлял собой средство отторжения от общества «нежелательных» элементов, бунтарей и диссидентов. Правда, саньясин становился для окружающих неприкасаемым. Но это уже была не его забота»<sup>3</sup>.

На этих-то «свободных» от общества «бунтарей и диссидентов», погруженных в мистический поиск богослияния, и обратил внимание Вивекананда, задавшийся целью перестроить индуизм так, чтобы он способствовал трансформации индийского общества, его движению к прогрессу.

Вивекананда хотел доказать западному миру величие индийского духа и начать пропаганду духовного наследия Индии за ее пределами. В своих произведениях он определял саньясинов как «гигантов духа» и видел в них творцов самобытной культуры Индии. Согласно Вивекананде, подлинный смысл индуизма как «универсальной» религии, т. е. религии, пригодной для всего человечества, состоит отнюдь не в ритуальной, кастовой обязанности. Последняя всего лишь средство к достижению религиозной цели, причем средство, ограниченное обстоятельствами места и времени. Для Вивекананды индуизм — это садхана, т. е. поиск слияния индивидуальной души с надкосмическим духом — брахманом<sup>4</sup>. Выдвижение на передний план саньясина как главного для индуизма религиозного деятеля-мистика, свободного от всякой кастовой ограниченности, наделение его полномочиями вероучителя, признание приоритета мистического «индивидуального богослияния» над ритуальной стороной породили глубокую трансформацию в неоиндуизме. Это и положило начало его распространению среди, естественно, внекастовых американцев и европейцев.

Первой организацией, основанной на таких принципах, стала прозелитическая неоиндуистская организация «Миссия Рамакришны» (1897), названная Вивеканандой в честь своего учителя Рамакришны (Гададхар Чатерджи, 1834—1886). В отличие от традиционных объединений саньясины Вивекананды не только занимались поисками «индивидуального богослияния», но и выступали и как миссионеры, и как служители культа, и как религиозные наставники, представляя собой как бы ядро организации. Ее членами могли быть теперь уже и миряне, причем вне зависимости не только от касты, но и от религиозной и национальной принадлежности. Наряду с центром (обитель главного саньясина) по всей Индии и за ее пределами создавались многочисленные отделения организации. Неоиндуистские мистические движения, вплоть до «Международного общества сознания Кришны» и «Международного бюро саньясинов»<sup>5</sup>, строились по принципу: во главе — главный гуру (вероучитель), вокруг него прошедшие «полный курс» мистического совершенствования саньясины и далее довольно широкие слои приверженцев-мирян, иногда даже не связанные с организацией формальным членством.

\* \* \*

<sup>3</sup> Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983. С. 143.

<sup>4</sup> French H. The Swan's Wide Waters. N. Y., 1974. P. 181.

Эти организации были сходны по своему структурному построению, по признанию приоритета сад-ханы («индивидуального богослияния») над ритуальными предписаниями, по той роли, которую играет в них саньясин-наставник. Однако в идейно-философском отношении, в своих социальных функциях и, наконец, по своему социальному составу они представляют собой феномены достаточно разнородные, более или менее отчетливо разделяющиеся на две группы, первую из которых можно было бы условно обозначить как либерально-романтический неоиндуизм, вторую — как социально-нигилистический неоиндуизм. Среди наиболее известных организаций первой группы следует в первую очередь назвать уже упомянутую «Миссию Рамакришны», а также «Ауробиндо ашрам» (1926 г., Ауробиндо Гхош), «Общество священной жизни» (1936 г., Свами Ши-вананда). Ко второй группе относятся такие объединения, как «Международное общество сознания Кришны» (1966 г., Свами Прабхупада), «Миссия божественного света» (1971 г., Гуру Махарадж), «Международное бюро саньясинов» (1974 г., Раджниш) \*.

\* \* \*

<sup>5</sup> Eshmann A. Religion, Reaction and Change // Religion and Development in Asian Societies. Colombo, 1974. P. 156.

\* Подробнее см. с. 274—281 настоящего издания.

Прежде чем перейти к различиям в мировоззренческих позициях этих двух групп организаций, обусловивших тяготение к первой из них главным образом представителей либерально настроенных слоев интеллигенции и буржуазии, а ко второй — радикальных элементов из числа лиц преимущественно свободных, творческих профессий и молодежи, следует отметить то общее в их религиозном пафосе и в способе мировосприятия, что, собственно говоря, и объясняет устойчивый интерес к неоиндуизму за пределами Индии.

В качестве такового, несомненно, выступает последовательно реализующийся (хотя, естественно, в различных формах) мистицизм, который можно определить как религиозно

ориентированный и религиозно обоснованный тип иррационалистического мировосприятия, исходящий из более или менее последовательной самоидентификации индивида как самостоятельного субъекта культовой практики с силами, определяющими бытие всего мира. Принцип индуистского мистицизма наиболее лаконично, пожалуй, можно было бы сформулировать сакральной формулой «Тат твам аси» («То есть ты»), взятой из древнейшего памятника религиозно-философской литературы Индии — «Упанишады». Иначе говоря, объект религиозных чувств (брахман) и индивидуальная душа (атман) принципиально едины. Они являют собой ничем не обусловленную духовную субстанцию, творящую якобы весь видимый мир.

Целью культовой практики при этом оказывается очищение индивидуального сознания от всех тех наслоений, которые мешают ему ощутить, «прочувствовать» это изначально и в сущности никогда не преходящее единство, стать «освобожденным при жизни» от всех пут, которые накладывает на человека «мир явленный» (материальный мир). Будучи ориентированной на сознание отдельного индивида, эта форма культовой практики требовала вместе с тем руководства со стороны религиозного наставника, который направлял бы ученика на путь его религиозно-мистических устремлений. Принципиальным отличием индуистского мистицизма от мистицизма христианского (мы сравниваем их здесь постольку, поскольку именно традиционно христианские страны выступили главной ареной прозелитизма неоиндуистских мистических движений) было то, что индуистские мистики в отличие от мистиков христианских в своих усилиях действовали, условно говоря, наверняка. Объектом их устремлений была скрытая в их собственной душе безличная сверхъестественная сила, «великое нечто», причем оно не наделялось свободной волей, как абсолют в монотеистических традициях западноевропейской философии. Для наступления религиозного «озарения», «освобождения» не требовалось «двустороннего движения» человека к богу и бога к человеку, как в христианском мистицизме, требовалось только сверхчеловеческое упорство самого практикующего сад-хану, свободная воля его самого и его наставника.

Основательным подкреплением теоретико-мировоззренческой «гарантии успеха» таких усилий, зависимости их результата прежде всего от реальных лиц была и «практическая база» индуистского мистицизма — культивировавшиеся на протяжении тысячелетий методы психофизиологического тренинга, а также накопленный в рамках религиозно-элитарной культуры опыт интроспективной психологии. Его систематическое использование, продолжающиеся годами тяжелые тренировки сознания нередко и в самом деле приносили мистика желанное эйфорическое состояние (самадхи). В случае же неудачи практикующий «индивидуальное богослияние» (сад-хану) должен был объяснить ее своими собственными промахами или недостаточной компетентностью наставника, которого он в принципе волен был сменить, но никак не «неблагосклонностью» к нему божества, милость которого необходимо вымаливать.

Видимо, именно это сочетание идеи мистического единства бытия, космической мощи духовных сил, присутствующих в душе человека и как бы сводящих на нет разницу между ним и богом, с богатым арсеналом психотренинга и соотносением результатов религиозно-мистического поиска с волей и действием реальных лиц (самого мистика и его наставника) было той особенностью индуистской мистической традиции, которая обеспечила ее популярность в развитых капиталистических странах Запада. Эта популярность отражала его адекватность духовным запросам буржуазного и мелкобуржуазного индивидуалистического сознания, не удовлетворенного тем «зависимым положением», в которое ставило человека по отношению к божественному началу христианство.

Большинство из европейских и американских авторов, испытывающих симпатии к индуистскому мистицизму, так или иначе соотносят его привлекательность с тем, что в отличие от христианской традиции он будто бы является религией человека, «возвышающей» личность и акцентирующей в ней не греховное, порочное начало, а, напротив, творческие, божественные потенции. Так, М. Л. Берке, автор двух книг о мировоззрении Вивекананды, считает, что именно призыв к познанию божественной природы человека, составляя высший смысл индуистского мистицизма, особенно выгодно отличает его от христианства, ибо «христианская церковь всегда преследовала тех мистиков-созерцателей, которые достигали сияющего центра их собственной души и открывали ее божественность...»<sup>6</sup>.

Однако если традиционный индуистский мистицизм полагал возможным развитие «сверхъестественного потенциала» лишь у весьма немногих, удалившихся от мира аскетов-саньясинов, то неоиндуистский мистицизм, выдвинув на передний план «индивидуальное богослияние» (садхану), соответственно должен был объявить, что всякий человек способен «овладеть

сверхъестественным», т. е. некими таинственными силами, скрытыми за повседневной реальностью. Для человека, по той или иной причине разочаровавшегося в ней, поиск «возвышающей тайны» в самом себе не только привносит в жизнь определенный смысл, напрямую не связанный с опостылевшей обыденностью, но и придает его усилиям своеобразный религиозно-авантюрный характер, дух «соствязания» с самим собой, некоторый элемент «игры».

<sup>6</sup> Berke M. L. Swami Vivekananda: Hope of the Modern West // Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 1973. Vol. XXIV. N 5. P. 112.

Значение этого авантюрного элемента может быть продемонстрировано высказыванием одного из бывших руководителей самой, пожалуй, «серьезно настроенной» и респектабельной из всех неоиндуистских организаций — «Миссии Рамакришны»: «Акцент на садхану превращает для индуса религию в духовное приключение здесь и сейчас, а не в некий чек с оплатой посмертно»<sup>7</sup>. В мировоззренческих конструкциях «Миссии божественного света» «божественная игра» вообще превращается в одну из центральных категорий, с помощью которой объясняется и бытие мира, и манера поведения главы организации, и методы используемой психотехники.

Дело, на наш взгляд, состоит в том, что в условиях современного секулярного общества между установками «игры» и мистицизма как типов поведения и мышления формируется некий параллелизм, придающий последнему особую притягательность как особой форме религиозной «духовной услады». «Игра содержит в себе противоречие,— пишет А.В.Гулыга,— играющий все время пребывает в двух сферах — условной и действительной. Забыть о двойственном характере ситуации — значит прекратить игру»<sup>8</sup>. Та же самая «двуплановость» свойственна и сознанию мистика: с одной стороны, обыденный, эмпирический, разнообразный в своих формах видимый мир, с другой стороны, скрытая за ним и включающая его в себя единая таинственная духовная реальность.

Однако для мистика, живущего в феодальную эпоху, в эпоху безраздельного господства религиозного сознания, эта «двуплановость» отнюдь не была «игровой», так как не предполагала «свободу входа и выхода». Отсутствие «светской альтернативы» религиозному мышлению и мировосприятию делало эту «двуплановость» органичной, чего никак нельзя сказать о человеке, живущем в условиях современного секулярного общества. Будь даже глубоко религиозен, в своих взаимоотношениях с окружающим миром современный человек просто вынужден периодически исходить из сугубо светских норм мышления, периодически прекращать и возобновлять «религиозную игру».

\* \* \*

<sup>7</sup> Ranganathananda S. Eternal Values for a Changing Society. Calcutta, 1960. P. 13.

<sup>8</sup> Гулыга А. В. Искусство в век науки. М., 1978. С. 23.

Сравнивая установки «игры» и мистицизма, мы вместе с тем отнюдь не хотели сказать, что приверженцы неоиндуистского мистицизма воспринимают свою религиозную практику и свое мировоззрение как некую «забаву», и только. «Игра» может вообще затрагивать самое сокровенное, может поработить человека, вытеснить собой все его инобытие, что отчетливо видно на примере фанатически настроенных членов «Миссии божественного света» и «Международного общества сознания Кришны».

Задаваемая мистицизмом «двуплановость» находит свое отражение в том мировосприятии, которое естественным образом складывается у человека, живущего в антагонистическом обществе и для которого «строй общественного жизненного процесса» оказывается окутанным «мистическим туманным покрывалом»<sup>9</sup>. Характеризуя мироощущение «широкой буржуазной публики» XX в., можно сказать, что «человек начинает чувствовать себя живущим как бы в двух измерениях: одно — это старый, привычный мир здоровой логики и причинно-следственных отношений, где все происходит согласно старому доброму «разуму»; второе же — какой-то жуткий, алогичный, индетерминистский мир, постоянно соседствующий с рациональной обыденностью бытия и соединяющийся с ней в самые причудливые и фантастические сочетания»<sup>10</sup>. Пафос мистицизма состоит в том, чтобы представить это «второе измерение» не жутким, а благим, не алогичным, а наделенным особой (непостижимой для профанов, но открывающейся «просветленным») логикой. Мистицизм, таким образом, теоретически санкционирует такого рода «двуплановость» и, более того, придает ей якобы позитивный,

закономерный характер.

\* \* \*

<sup>9</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 90.

<sup>10</sup> Бычко И. В. В лабиринтах свободы. М., 1976. С. 89.

Традиционный индуистский мистицизм, прежде всего так, как он выглядел в доктрине наиболее влиятельной из его школ — веданты,— не признавал за обыденным, эмпирическим миром какой-либо значимости, рассматривал его как проявление божественной иллюзии («майя»), демонстрируя соответственно полнейшее равнодушие к социальному началу. Поэтому вполне справедливо мнение о том, что институт саньясинов был своего рода асоциальным явлением, фиксировавшим отчуждение человека от общества<sup>11</sup>. Важнейшим изменением, возникшим в этой связи в неоиндуистском мистицизме, стало придание его доктрине четкой социальной направленности, что в свою очередь соотносилось с изменениями в его метафизике. Начиная с Вивекананды, все представители неоиндуистского мистицизма признают значимость эмпирического мира и социальной действительности. Это обстоятельство подчеркивается всеми пишущими о современном индуистском мистицизме авторами и генетически связано с феноменом политизации индуизма в эпоху национально-освободительного движения в Индии, составившим одно из основных направлений реформаторских процессов в этой религии.

Поскольку индуистский мистицизм традиционно не имел собственной социальной доктрины, это облегчало его взаимодействие с теми установками, идеалами и принципами отношения между личностью и обществом, которые были продуктами европейской буржуазной культуры. Именно отношение к социальной действительности, к «миру людей и вещей» и отличает выделенные выше либерально-романтический неоиндуизм, сформировавшийся на рубеже XIX — XX вв., и социально-нигилистический неоиндуизм, становление которого приходится на 60—70-е годы.

Первая разновидность, представленная воззрениями Свами Вивекананды, Ауробиндо Гхоша, отчасти Рабиндраната Тагора, складывалась в результате переосмысления традиционного мистического наследия с позиций либерального эволюционизма, идей демократии, общественного прогресса и абстрактного романтического гуманизма. Достигший «просветления» мистик, лишенный своекорыстия и осознавший свое глубинное единство со всем сущим, выступал в представлениях гуманистов-романтиков как олицетворение любви к людям и как главный агент постепенной трансформации социальной действительности. Выступая с обличениями буржуазного строя, с критикой феодальной затхлости индийского общества (колониальный период), представители этого направления верили в возможность его эволюции благодаря религиозно-просветительной деятельности. По их мнению, целью такой эволюции должен был стать синтез достижений европейской цивилизации (прежде всего в экономической и политической сфере) с духовно-мистическим опытом Индии.

\* \* \*

<sup>11</sup> См.: Куценков А. А. Указ. соч. С. 105—204.

<sup>12</sup> Подробнее см.: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1983.

«Романтизация» и идеализация фигуры мистика находят свое отражение в социальной схеме Ауробиндо Гхоша, где переход к высшей стадии человеческой эволюции — стадии полной гармонии между человеком и обществом, объединения человечества в единую семью — должен совершиться под руководством именно мистиков, достигших высшей ступени совершенства «духовных вождей».

Вивекананда пересматривает доктрину отречения (саньяса) и вводит в нее такой (полностью отсутствовавший в традиционном мистицизме) элемент, как социальное служение саньясинов. Оно рассматривалось им как реализация двуединой задачи: во-первых, как разновидность садханы («индивидуальное богослужение»), строящейся на использовании одного из вариантов йоги — карма-йоги (пути ликвидации «эго» через личную незаинтересованность в результатах действия); во-вторых, как активность, направленную на уничтожение социального зла через просвещение, филантропическую и пропагандистскую деятельность.

Анализируя социально-политические установки либерально-романтического неоиндуизма, индийский политолог С. Л. Малхотра отмечает, что «служение человечеству... состоит в

непрекращающемся стремлении освободить его от всех зол — политических, социальных и экономических... Концепция спасения больше не означала отстраненности от мира. Совершенные души становились динамическими агентами филантропического действия»<sup>13</sup>. Садхана в этой разновидности неоиндуизма означала акцент на личностное усилие и в своем собственном религиозном совершенствовании, и в совершенствовании эмпирического мира. В силу наличия в нем страданий и несправедливости он рассматривался как «относительно менее реальный», чем «мир духовного единого бытия». Путь садханы трактовался прежде всего как путь раскрытия заложенных в человеке (как «едином с божеством существе») творческих способностей, требовавшем развития личности, активных действий. Это была антитеза традиционной фаталистической установке на всеопределяющий характер кармического закона, вселяющего убежденность в тщетности попыток изменить «наличное» бытие мира. Глава «Общества священной жизни» Шивананда обращается к своим приверженцам со словами: «Вы можете творить чудеса. Вы можете победить судьбу... Не говорите: «Карма. Моя карма сделала меня таким». Действуйте, действуйте»<sup>14</sup>. «Поверьте в себя,— призывал своих соотечественников Вивекананда,— без веры в себя нет пути к спасению... Разбудите свою сонную, ленивую душу»<sup>15</sup>. В этом призыве к активизму, к действию, в акценте на карма-йогу как наиболее подходящем для современных условий пути религиозно-мистического совершенствования, несомненно, видна атмосфера эпохи национально-освободительного движения, борьбы за духовное пробуждение Индии. Представители либерально-романтического неоиндуизма приписывали мессианскую роль Индии как спасительнице всего человечества. Не менее отчетливо задачи национально-освободительного движения отразились и в другой доктрине этого направления — в учении о равенстве всех религий, которые рассматривались как различные, сложившиеся в соответствии с конкретно-историческими условиями бытия того или иного народа и его национального характера варианты садханы. Одной из фундаментальных идей неоиндуизма стало выделение в религии «основного» и «неосновного», вечного и преходящего. При этом в «основное» попадал собственно мистический опыт «единения с божеством», в «неосновное» — мифология, догматика, ритуал.

\* \* \*

<sup>13</sup> Malhoira S. L. Social and Political Orientations of Neo-Vedantism. Delhi, 1970. P. 78, 80.

<sup>14</sup> Sivananda S. Bliss Divine. Shivanandanagar, 1974. P. 308.

<sup>15</sup> Цит. по: Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 1963. Vol. XIV. N 3. P. 75.

В такой постановке вопроса отражался поиск духовного объединения индийцев, раздробленных на многочисленные религиозные группы. Эта религиозная раздробленность препятствовала становлению единой идеологии национально-освободительного движения в стране, где подавляющее большинство населения мыслило исключительно религиозными категориями. Кроме того, релятивизация религиозной мифологии, догматики и ритуала оказалась важным фактором интереса к неоиндуистскому мистицизму со стороны западной интеллигенции. Равенство перед богом, равенство в «искуплении» в христианской конфессиональной традиции никогда не означало, однако, «равенства» всех форм вероисповедной практики. Не поощрялась и религиозная «самодетельность», поиск в религиозной сфере реализации личностного начала неизменно трактовался как проявление «гордыни», считавшейся одним из самых тяжких грехов. Единство догматического сознания и ритуальных действий рассматривалось как главная форма интеграции в «тело церкви», что в конце концов вступило в неразрешимое противоречие с внутрехристианским плюрализмом и сектантством. Еще К. Маркс подметил тенденцию религии в условиях гражданского общества выражать «не общность, а различие» и превращаться в абстрактное исповедание «особой превратности, частной прихоти, произвола»<sup>16</sup>. Релятивизация роли догматики не только отвечала логике развития религиозного сознания в обществе господства субъективного интереса. Провозглашая приоритет мистического опыта над вступающими в противоречие с данными науки, исторически изживающими себя элементами религиозного комплекса, такая релятивизация способствовала их переосмыслению.

\* \* \*

<sup>16</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 392.

Мотив творческого самораскрытия и освобождения личности от всех ограничивающих ее развитие общественных и мировоззренческих установлений, заложенный в интерпретации садханы

как духовного поиска и одновременно социального действия, также не мог не оказаться привлекательным для европейских интеллектуалов. Индивидуализм либерально-романтического неоиндуизма предлагал разрешение антиномий европейского романтизма. «Эскалация субъективности», «культ интроспекции»<sup>17</sup>, свойственные этому течению в духовной культуре, выступали в неоиндуистском мистицизме в отличие от романтизма европейского не как противоборство «героя» и общества (нивелирующего индивидуальность), но, напротив, как необходимое условие гуманистической трансформации первым последнего. Сращению в неоиндуизме мистицизма и романтизма способствовало то, что характерной особенностью романтизма является открытие в существующей реальности некоего потаенного содержания, свободного от ее ограниченности и несовершенства. «...Скрытое содержание трактуется в качестве идеала, духовных стремлений, стоящих над действительностью и придающих ей более высокое значение...»<sup>18</sup>

Представляя собой недогматическую разновидность «религиозного гуманизма», где главная роль в трансформации социальной действительности отводится «свободному духовному поиску», либерально-романтический неоиндуистский мистицизм завоевал души представителей интеллигенции и средних городских слоев. Будучи настроены довольно критически к окружающей их социальной действительности, испытывая субъективную потребность внести определенный вклад в дело ее трансформации, они нуждались вместе с тем в неких новых религиозно-нравственных и религиозно-мировоззренческих ориентациях, которые не могло предоставить им христианство. Можно согласиться с С. Л. Малхотрой, что эта разновидность неоиндуистского мистицизма создавала современному европейскому гуманизму «спиритуальный фундамент», стремилась к соединению его идеалов с идеалами восточной религии<sup>19</sup>.

\* \* \*

<sup>17</sup> См.: Кон И. С. В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., 1984. С. 127.

<sup>18</sup> Балагушкин Е. Г. Даосско-буддийская традиция в буржуазной контркультуре и ее роль в молодежном движении протеста // Место религии в идейно-политической борьбе развивающихся стран. М., 1978. С. 186.

Совершенно иное отношение к эмпирическому миру складывается в установках социально-нигилистического неоиндуистского мистицизма. Его центральной установкой становится уже другая категория традиционного мистицизма — саньяса (отречение). Раджниш, характеризуя роль этой установки в системе своих воззрений, заявил: «Саньяса должна разрушить все то, что сотворило это общество; не случайно, что против меня священники, против меня политики, против меня родители, весь прогнивший истеблишмент против меня... Моя цель — рождение бунтарей»<sup>20</sup>. Действительно, приверженцами этой разновидности неоиндуистского мистицизма стали в основном лица, настроенные по отношению к окружающему их миру радикально-негативистски. Многие из них ранее принимали участие в молодежных движениях протеста «новых левых» и контркультуры или по крайней мере разделяли социально-критический пафос этих движений.

Соответственно еще одним потоком европейской общественной мысли, вступившим в синтез с неоиндуистским мистицизмом, стала идеология именно этих движений, культивировавших установки «тотального отрицания» того, что именовалось «социальной средой», «социальной машиной», «системой», «репрессивным социумом» и т. п. Такого рода персонификация системы социальных отношений оказалась чрезвычайно удобной для социально-нигилистического индуистского мистицизма. Она создавала прекрасный канал для адаптации индуистского мышления к логике европейского сознания, привыкшего оперировать категориями «добро» и «зло» в противоположность логике, идущей во многом именно от христианской традиции. Персонифицированное «общество» превращается у мистиков социально-нигилистического неоиндуизма в нечто вроде дьявола. Однако если в христианской идеологии дуализм божественного и дьявольского пронизывает все «пораженное грехом бытие», то проповедники данной разновидности неоиндуизма ориентируются на глубоко индивидуалистическое сознание своей аудитории. При этом они проделывают следующие метафизические процедуры: «отпускают грехи» мятущемуся интеллигенту; объявляют его сознание абсолютным источником божественности и «космического благого единства». «Грехи» же возлагаются на людское сообщество. Дуализм добра и зла превращается в дуализм личного и общественного, и отречение (саньяса) истолковывается прежде всего как «тотальный отказ» следовать нормам поведения и мышления, которые диктует истеблишмент.

\* \* \*

<sup>19</sup> Malhotra S. L Op. cit. P. 78.

<sup>20</sup> Why don't Trust You//Sannyas (Poona). 1981. N 1. P. 5.

Ни «новые левые», ни контркультура не оставили, уходя с арены общественной жизни, в сущности никакого «положительного наследия», ибо их собственная позитивная программа была чрезвычайно расплывчатой и неопределенной. Социально-нигилистический неоиндуистский мистицизм, «обогатившись» их негативистским пафосом, попытался сотворить некий исторически парадоксальный синтез: объединить порожденные развитым капиталистическим обществом социально-критические установки с «позитивными» идеалами индуистского мистицизма, с идеалами, восходящими якобы еще к индийской древности.

Саньяса (отречение) в мировоззренческих конструкциях социально-нигилистического неоиндуизма означала стиль жизни и мышления, полностью альтернативный буржуазному, — стиль, строящийся на абсолютной самоотдаче себя заложенному в душах приверженцев «божественному началу». Пробуждение их должно было произойти под руководством гуру. Воздействие такого рода «тотальной переориентации» на судьбы «репрессивного социума» трактовалось в перспективе весьма примитивно: чисто арифметическое увеличение количества приверженцев . данного гуру, достигших «просветления», должно было в конце концов повлечь за собой и разрушение истеблишмента, и возникновение на его месте новой мировой цивилизации, основанной на теократическом принципе — правлении «просветленных».

Феодальный, казалось бы, принцип. Однако к традиционному индуистскому мистицизму он не имеет никакого отношения. Мистик-саньясин, как уже отмечалось, в традиционном обществе — фигура асоциальная. Правление «просветленных» — в виде ли всемирной цивилизации брахманов (зачисление в которые происходит по степени приверженности учению Свами Прабхупады в «Международном обществе сознания Кришны») или в виде создания некоего сообщества под «просветленным» правлением у Раджниша — есть не что иное, как доведение до логического конца установки «поворот саньясинов к обществу», сформулированной представителями либерально-романтического неоиндуизма. Однако у них речь шла о служении обществу и о постепенной его трансформации. У сторонников же социально-нигилистического неоиндуизма вопрос стоит о «религиозно-революционном» перевороте в полном соответствии с экстремистскими установками их социальной базы.

Еще один «вроде бы» феодальный норматив социально-нигилистического индуистского мистицизма: в качестве идеала трактуется отказ от «стяжательства», «потребительства». Это может показаться довольно странным для движений, приверженцы которых происходят из довольно состоятельных сословий, делают при вступлении в религиозные коммуны порой довольно существенный денежный вклад. Однако реальный социальный смысл этого норматива становится понятным из слов Раджниша о том, что «цветок религии» распускается-де лишь в обществе богатых. Не звучит ли это кощунственной пародией на слова Вивекананды, который писал: «Когда кто-то насытится бхогой (удовлетворение материальных, телесных потребностей. — *Авт.*), тогда он поймет и оценит красоту йоги»<sup>21</sup>.

\* \* \*

<sup>21</sup> Цит. по: Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С. 174.

В конкретно-исторических условиях Индии рубежа XIX — XX вв. эта мысль Вивекананды означала требование ликвидации ужасающей нищеты народных масс, которое и было необходимой предпосылкой для их последующего духовного развития. К чему эта логика и в самом деле не имеет никакого отношения, так это к традиционному, «феодальному» мистицизму: в нем степень «удовлетворения потребностей» никак не увязывалась с возможностями мистического совершенствования. Беден или богат был в своей мирской жизни саньясин, не имело никакого значения, но он должен был забыть о прошлом — неважно, хорошим или плохим оно было.

«Социальный нейтралитет» традиционного индуистского мистицизма, являвшегося своеобразной духовной отдушиной в кастовом обществе, жестко регламентировавшем поведение своих членов, нарушен, по-видимому, окончательно. Сохраняя в многочисленных версиях и интерпретациях свою сердцевину (принцип «единства индивидуальной души с абсолютном», ощущение которого



достигается в различных мистических организациях различными способами), он обнаруживает, именно в силу своей изначальной асоциальности, способность вступать в «сцепление» с установками самых различных общественных слоев, с различными светскими идеологиями.

Известный неконформистский принцип, заложенный в фигуре «свободного от ограниченности общественных установлений» индуистского мистика, олицетворявшего собой некую пассивную оппозицию сословно-кастовому строю (по крайней мере в том, что касалось его личного поведения), делает неоиндуистский мистицизм особенно привлекательным, на наш взгляд, для тех лиц, которые настроены по отношению к окружающей их действительности критически.

Вместе с тем «психоделический эффект», заложенный в системе мистической практики индуизма, может использоваться и для нейтрализации негативных настроений — на уровне, условно говоря, внеидеологическом. И в данной связи представляется целесообразным разграничение собственно мировоззренческих аспектов индуистского мистицизма и его культовой практики, результаты которой могут интерпретироваться по-разному, в том числе и с естественнонаучных позиций. Как разновидность специфической, возвращенной в рамках религиозной традиции формы психотренинга, он распадается на массу отдельных техник медитации, сосредоточения, психофизиологических упражнений, некоторые элементы которых могут использоваться и в психотерапевтических целях.