

Л.Е. Жукова

## Философско-религиозные идеи американского трансцендентализма в учении Свами Вивекананды

*Жукова Любовь Евгеньевна* – аспирант. Русская христианская гуманитарная академия. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, набережная реки Фонтанки, 15; e-mail: zhukowa@yandex.ru

В статье проводится сравнительный анализ философско-религиозных воззрений индийского мыслителя и общественного деятеля Свами Вивекананды и философов движения американского трансцендентализма. Автор делает акцент на осмыслении интеллектуалами различных аспектов Божественного. В качестве представителей американского трансцендентализма рассмотрены наиболее яркие фигуры этого движения, в работах которых выражены его основные положения – философы Ральф Уолдо Эмерсон, Дэвид Генри Торо и Уильям Эллери Чаннинг. В исследовании применяются герменевтический и историко-философский подходы. В итоге признается явное сходство многих положений в учениях мыслителей, обусловленное общими источниками формирования их воззрений. Одновременно со сходством выявляются существенные расхождения во взглядах западных и индийского философов. Они раскрываются в представлениях о божественности человека, о природе как метафизической силе, а также в вопросе о познании Бога. Делается вывод об адекватном осмыслении Вивеканандой трудов американских трансценденталистов и использовании философом их идей с целью ознакомления западного общества с разработанной им интерпретацией основ индийской культуры.

**Ключевые слова:** индийская философия, Индийский Ренессанс, американский трансцендентализм, Свами Вивекананда, Рамакришна, Ральф Уолдо Эмерсон, Генри Дэвид Торо, неоведанта, пути богопостижения, йога

### Введение

Философское учение индийского мыслителя и общественного деятеля Свами Вивекананды (1863–1902) стало одним из ярчайших примеров ведения эффективного диалога Востока и Запада. Выстроенное на основе синтеза положений восточной и западной научно-философской мысли, это учение представило мировой обществу индуизм как совокупность развитых религиозно-философских систем. Вивекананда был не первым индуистом, представлявшим культуру своей родины на Западе, однако именно его взгляды смогли вызвать максимальный резонанс в мировой интеллектуальной среде XIX в. Поэтому выявление малоизученных аспектов

его учения, до сих пор вызывающего интерес в обществе, представляется актуальной задачей.

Весь мир знает Вивекананду как ближайшего ученика бенгальского гуру Рамакришны Парамахамсы (1836–1886). Но будущий философ попал в окружение мистически одаренного проповедника, уже имея обширный багаж знаний, полученный во время обучения по западному образцу в колледже. Вивекананда изучал работы И. Канта, А. Шопенгауэра, Д. Юма, Д. Милля, Г. Спенсера, увлекался английской поэзией У. Уордсворта, А. Теннисона, П. Шелли [Костюченко, 1977, с. 45]. Кроме того, юный мыслитель состоял в религиозно-реформаторской организации Калькутты «Брахмо самадж», внесшей вклад в социальные и культурные преобразования Индии. Участники брахмоистского движения разделяли идеи представителей западного просвещения и унитариянства и активно изучали их труды. В «Брахмо самадж» были известны и работы американских трансценденталистов [Корф, 1959, р. 41].

Отечественными учеными довольно подробно рассмотрены социально-философские, религиозные, этические воззрения Вивекананды. Изучению его творчества посвящены обширная монография В.С. Костюченко, отдельные статьи Т.Г. Скороходовой, Р.Б. Рыбакова, О.В. Мезенцевой, И.П. Чельшевой. При этом исследования, содержащие сравнительный анализ философских взглядов Вивекананды и идей американских трансценденталистов, не проводились. Тем не менее такой анализ дает возможность оценить с нового ракурса некоторые аспекты учения Вивекананды, представляющие интерес в связи с неугасающей популярностью мыслителя. Попытка провести сравнение идей трансценденталистов, хорошо изученных в трудах Н.Е. Покровского и З.П. Трофимовой [Покровский, 1995; Трофимова, 2012], с философскими воззрениями Вивекананды предпринята отдельными зарубежными исследователями, к примеру, А. Чаудхури и Е. Де Микелис [Chaudhuri, 2019; De Michelis, 2004, р. 80–116]. Однако они в своих работах не учитывают всех аспектов философских взглядов интеллектуалов. Мы постараемся восполнить этот пробел.

Взгляды участников религиозно-философского, политического и литературного движения американского трансцендентализма сформировались на основе идей неоплатонизма, немецкой классической философии, С.Т. Колриджа, Т. Карлейля, В. Кузена, европейского утопического социализма. Представители этого движения образовали Трансцендентальный клуб, главой которого стал Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882), один из виднейших писателей и мыслителей США XIX столетия. Будучи унитариянским священником, Эмерсон принимал не все положения христианства и противопоставил ему более универсальную философскую веру. Самым старшим членом клуба был еще один унитариянский священник, Уильям Эллери Чаннинг (1780–1842). Он выступал против тринитарного догмата, учения о божественной природе Христа, отстаивал идею благодати Бога [Трофимова, 2011, с. 85]. Одни исследователи считают, что Чаннинг стоял на позиции трансцендентализма, другие – унитариянства. В любом случае его идеи во многом повлияли на трансцендентализм. Интересно, что один унитариянец назвал Чаннинга «Раммоханом Роем Америки» [Корф, 1959, р. 4], сравнив реформаторскую деятельность Чаннинга с индуистской реформацией в Бенгалии.

Самым младшим трансценденталистом был писатель и мыслитель Генри Дэвид Торо (1817–1862). Его собственное философское мировоззрение последовательно отрицало весь уклад современной ему социальной жизни. Будучи увлеченным натуралистом, мыслитель посвятил свою жизнь поискам гармонии человека и природы, нравственной чистоты и истины. В 1960-е гг. Торо был признан самым читаемым и часто переводимым на иностранные языки американским писателем XIX в. [Покровский, 1995, с. 208]. Часто его называют и первым дауншифтером, имея в виду описанный мыслителем опыт добровольного двухлетнего отшельничества.

## Трансценденталисты и восточная философия

Важно отметить, что в западной литературе американский трансцендентализм понимается неоднозначно. Одни исследователи считают его религиозной философией унитариянского характера, другие же утверждают его близость к восточной философии [Трофимова, 2012, с. 74]. В самом деле, в середине XIX в. многие трансценденталисты изучали хинди, китайский, персидский языки, увлекались восточной философией. Их взгляды были интеллектуально близки идеям Упанишад. Считается, что Эмерсон и Торо были первыми американскими философами, изучавшими веданту [Rangaswami, 2019, p. 1]. В трудах Эмерсона можно найти много ссылок на восточные учения и даже целые эпизоды из «Бхагавад-Гиты» (далее – БхГ) и Упанишад. Мыслитель неоднократно упоминал об испытанном им влиянии индуистских священных писаний. Так, в эссе «Цитирование и оригинальность» (“Quotation and Originality”, 1876), указывая на ошибочность сопоставления различных откровений христианства с идеями стоиков и поэтов Греции и Рима, он говорит: «Когда стали известны Конфуций и индийские Священные Писания, ни о каких притязаниях стоиков и поэтов Греции и Рима на монополию этической мудрости не могло быть и речи» [Emerson, 1903, p. 615].

Торо называют первым жителем Запада, который заявил, что практикует йогу [De Michelis, 2004, p. 81]. В письме 1849 г. другу Харрисону Блейку он говорит: «Будь уверен, каким бы грубым и небрежным я ни был, я буду добросовестно практиковать йогу. В какой-то степени я даже являюсь йогой» [Rangaswami, 2019, p. 1]. Вероятно, йога, которой пытался следовать Торо, – это не популярная сегодня хатха-йога, а способ философского видения мира. В книге «Уолден, или жизнь в лесу» (“Walden; or Life in the Woods”, 1854) Торо красноречиво восхищается «философией и космогонией Бхагавад-Гиты», сравнивая ее с современной ему «мелкой и пошлой» литературой [Торо, 2021, с. 288]. Торо также читал Веды, «Вишну-пурану», «Законы Ману». В его работах Восток стал символом вечной и неизменной мудрости.

Свами Вивекананда знал о движении трансценденталистов и называл его «Движением Конкорда», по названию небольшого города в США, ставшего центром этого направления. Но в работах индийского философа упоминания об трансценденталистах единичны. Так, на лекции о Махабхарате (“Mahabharata”, 1900) он подчеркнул, что источником вдохновения Эмерсона стала БхГ, подаренная Т. Карлейлем, и «именно эта маленькая книга несет ответственность за Движение Конкорда» [Vivekananda, 1955b, p. 95].

Когда Вивекананда в 1893 г. приехал в США, движение трансцендентализма уже утратило силу, и основных его представителей не было в живых. Но он встречался с мыслителями, которых можно было бы считать трансценденталистами второго и третьего поколения. Так, известный писатель и философ Ральф Уолдо Трин (1866–1958) оставил воспоминания о выступлении Вивекананды на конференции 1894 г. в Элиоте, где присутствовал один из последних трансценденталистов, Франклин Бенджамин Сэнборн (1831–1917), и некоторые последователи этой школы. Трин сожалел о том, что с ними уже нет Эмерсона [Chaudhuri, 2019, p. 1]. Показателен тот факт, что на этой конференции Вивекананда впервые представил аудитории США философию веданты, сочтя аудиторию восприимчивой к идеям древнеиндийского учения.

Итак, есть основания предположить, что философские взгляды Вивекананды и трансценденталистов были созвучны по причине их следования руслу древнеиндийской мысли. Попытаемся выяснить, в какой степени эти взгляды перекликались, и мог ли Вивекананда заимствовать некоторые идеи американских философов.

## Доверие к себе

Все трансценденталисты разделяли убеждение в том, что в основе нравственно-го совершенствования личности лежит «доверие к себе» (Self-reliance). Стоит упомянуть, что понятие «доверие к себе» встречалось в разных контекстах у более ранних мыслителей, к примеру, в неоплатонизме. В Америке его одним из первых употребил Чаннинг. В лекции «Церковь» (“The Church”, 1841) Чаннинг говорит, что идея интеллектуального многообразия заложена Богом в основу человеческого общества, а культивирование обществом единообразного мышления служит развитию смирения среди его членов [Channing, 1899, p. 446]. Лишь воспитывая доверие к себе, человек имеет шанс выйти за пределы привычного, ограниченного восприятия мира.

Чаннинг выдвигает для своих слушателей требование морального индивидуализма, но более четко этот призыв звучит в эссе Эмерсона «Доверие к себе» (“Self-reliance”, 1841). «Верь в самого себя!» – говорит философ, – «великие люди всегда этому следовали; они доверялись, как дети, своему духу» [Emerson, 1903, p. 15]. Человек, по мнению Эмерсона, должен иметь собственный взгляд на вещи и поступать по совести. Решимость мыслить и поступать в соответствии с принципом доверия к себе возвышает человека настолько, что он становится «почти богоподобным» [Ibid., p. 22]. Это неминуемо ведет к изменению всего образа жизни индивида и даже его религиозных воззрений.

Как и Чаннинг, Эмерсон считает главным врагом человеческой свободы и развития личности общество. В своем эссе он говорит, что индивиду не стоит следовать мнению общества, которое «любит, чтобы под него подстраивались, ненавидит доверие к себе, а благовоит только навыкам и обычаям» [Ibid., p. 16]. Философ выступает как против отдельных организаций и партий, где все смотрят только в «дозволенную сторону», так и против прогресса всего человечества. По его словам, обогащение общества новым открытием сопровождается утратой очередной природной человеческой способности [Ibid., p. 25], т.е. прогресс по сути является мнимым.

Торо разделяет критическое отношение своего старшего товарища Эмерсона к современному им обществу и решает на практике доказать правоту принципа «доверия к себе». В ходе двухлетнего уединения в лесу у озера Уолден Торо пишет упомянутую выше книгу, которая становится художественным отчетом об этом уединении. Книга призвана показать, что вера человека в себя при отказе от подчинения внешним условиям жизни открывает его духовную силу. «Я ушел в лес, – пишет он, – потому, что хотел жить разумно... Я не хотел жить подделками вместо жизни – она слишком драгоценна для этого» [Торо, 2021, с. 93]. Своим поступком Торо демонстрирует стремление жить в «спартанской простоте», пытаясь доказать необходимость уменьшения человеческих потребностей для нравственного совершенствования личности, в чем, по замечанию Н.Е. Покровского, Торо расходился с Эмерсоном [Покровский, 1995, с. 214–215]. Поступок Торо имел и более глубокий смысл. Мыслитель пытался показать, что философия не должна ограничиваться теоретическим мышлением, а должна решать человеческие проблемы практически.

Практический подход к деятельности на благо народа Индии присущ и Вивекананде, который реализует его в созданной им в 1897 г. религиозно-общественной организации «Миссия Рамакришны». Своих последователей от призывает отдать жизнь служению другим, а «изучать веданту» в следующем рождении [Vivekananda, 1964a, p. 247]. Философ обяывает их «не чураться самого “грязного”, с традиционной точки зрения, труда – ухода за больными и умирающими» [Фаликов, 1994, с. 100], тем самым поднимая ценность «грязного» физического труда на уровень религиозного деяния, что идет вразрез с индуистской ортодоксией.

Важно отметить, что Вивекананда, как и трансценденталисты, активно употребляет понятие «доверие к себе» в своих выступлениях. По его словам, «доверие к себе является основой Веданты» [Vivekananda, 1955с, р. 483], но оно еще совсем не применяется на практике для индийского народа. Вера в себя становится в работах философа необходимостью для Индии, стремящейся сбросить оковы колониализма. Но ее обретение возможно лишь за счет «интенсивной деятельности». «Пробудите веру обычных людей в свою силу, научите их прежде всего добывать пищу, а затем научите их религии» [Vivekananda, 1964а, р. 183], – говорит Вивекананда, подчеркивая приоритет для индийской нации материальных, а не духовных потребностей. В этом отношении мыслитель расходится с идеей «добровольной бедности» Торо, предлагающего западному обществу уменьшать материальные потребности. Формируя образ Индии как страны великого духовного наследия, Вивекананда осмысленно акцентирует внимание на различиях в путях развития индийской и западной цивилизаций, диктующих диаметрально противоположные средства решения их проблем.

На значимость доверия к себе Вивекананда указывает, трактуя БхГ. В цикле лекций, прочитанных во время «триумфального шествия» от Коломбо до Алморе после первого возвращения философа на родину, где он стремился «вовлечь единоверцев в процессы понимания их веры и культуры» [Скороходова, 2020, с. 17], постоянно звучат призывы индийцам следовать за побуждаемым Кришной Арджунной. «Встань! Пробудись и не останавливайся, пока цель не будет достигнута!» [Vivekananda, 1964с, р. 318], – вдохновляет соотечественников Вивекананда, обращаясь к священному для каждого индуса тексту. Согласно идее БхГ, рабство невозможно для бессмертного и бесконечного духа, осознать который в себе требует Вивекананда. По мнению отечественного философа Р.Б. Рыбакова, вера индивида в свои силы становится для Вивекананды «неизмеримо важнее, чем вера в Бога» [Рыбаков, 1992, с. 31]. Но мы считаем, что индийский философ склонен отождествлять веру в человека и веру в Бога, а не сравнивать их. Пробуждение является для Вивекананды равносильным осознанию в себе самого Бога.

### Сверхдуша

Взгляды американских трансценденталистов на Божественное относят к идеалистической философии религии, где Бог хотя и соответствует основным положениям христианства, но становится концептом, идеей. Бог американских идеалистов, по мнению С.В. Никоненко, скорее платоновский, а не ветхозаветный Бог [Никоненко, 2021, с. 133]. Торо следует духу философии Платона, считая идею Божественного совпадающей с «идеями всесовершенной красоты, мудрости и нравственного блага» [Покровский, 1983, с. 51]. Для Торо Бог – это абстрактный абсолют, наполняющий мир природы трансцендентальной духовностью. «Само божество выражает себя в настоящем мгновении, – говорит Торо, – и во всей бесконечности времен не может быть божественнее» [Там же]. По его мнению, человек, «проникающийся» окружающей его реальностью, обретает способность постичь Божественное.

Результатом рефлексии Эмерсона о христианском Боге стало введенное им понятие Сверхдуши (Oversoul). Исследователь философии веданты Свами Парамананда считал, что «Сверхдуша» – это почти буквальный перевод санскритского слова Параматман (Высшее Я) [Paramananda, 1918, с. 65]. В самом деле, весьма вероятно, что этот термин свидетельствует в концепции Эмерсона о влиянии идей восточной философии. Учение Эмерсона о Сверхдуше напоминает идею единства брахмана и атмана из Упанишад. Философ понимает, что Сверхдуша неопределима в понятиях

повседневного языка, и поэтому именуется ее и «Верховным Судьей ошибок прошлого и настоящего», и «единственным пророком» того, что должно быть, и «великой природой», и Единством, и наполняющим нас светом [Emerson, 1903, p. 68]. Подчеркивая пантеистический характер Сверхдуши, Эмерсон называет Сверхдушу силой одухотворенности, пронизывающей «все органы тела и все сущее в мире как таковое» [Ibid.].

Заметим, что в работах Эмерсона Сверхдуша и подменяется понятием Бога, и противопоставляется ему, становясь не самим Богом, а неким рационализируемым посредником между человеком и Богом. Философ утверждает, что общение индивида с Богом способно превратить душу в Сверхдушу: «Самый простой человек, который в своей целостности поклоняется Богу, становится Богом» [Ibid., p. 74]. Идея самодостаточности человека воспринимается трансценденталистами из унитариянства – там лежат ее истоки. Так, еще Чаннинг объявляет человека хозяином своей судьбы, противореча кальвинистам. «Человек существует для самого себя, для совершенствования» [Channing, 1899, p. 20], – говорит он в работе «О самовоспитании» (“Self-culture”, 1838). Эмерсон идет еще дальше, провозглашая, что каждый человек может раскрыть божественное начало в себе, в других людях и в природе. Но эта идея была революционной для теологических кругов XIX в. и стала одной из причин снятия с себя Эмерсоном духовного сана.

С.В. Никоненко отмечает важное противоречие, возникающее в идеалистической философии религии, согласно которому, хотя абсолютная природа Бога и не постижима для индивида, у последнего все же может возникать общение с Богом [Никоненко, 2021, с. 134]. Человек и Бог остаются различными по природе, что явно видно в работах Эмерсона, который не решается объявить Сверхдушу Богом.

Вивекананда открыто заявляет о божественности человека. Разделяя основные положения адвайта-веданты, мыслитель, по словам Р.Б. Рыбакова, «гуманизирует их, смещая акценты» [Рыбаков, 1981, с. 110], и утверждает тождественность человека и Бога. Человек может видеть Бога через призму времени, пространства и причинно-следственных связей, тогда Бог представляется ему материальным миром. Другие ракурсы позволяют увидеть Бога в образах животного, человека и самого Бога. Но Бог всегда остается «Единственным Бесконечным Существом Вселенной, и этим Существом являемся мы» [Vivekananda, 1964b, p. 8]. В этом описании Божественного, сочетающем аспекты и сагуны, и ниргуны (аспекты Абсолюта с качествами и без качеств), можно предположить стремление Вивекананды увязать индуистское понимание Бога с христианским и исламским, – стремление, которое, по мнению востоковеда О.В. Мезенцевой, характерно для большинства неоведантистов [Мезенцева, 2001, с. 124].

О.В. Мезенцева также указывает на доминирование пантеистического видения мира в трудах представителей неоведанты [Там же]. В самом деле, в работах Вивекананды можно найти описания Бога, созвучные трансценденталистским описаниям Высшего Духа: «Это Он, что светит как солнце и звезды; Он – наша мать-земля, Он – океан. Он приходит в благотворных дождях; Он воздух, которым мы дышим» [Vivekananda, 1958a, p. 211]. При этом индийский мыслитель подчеркивает, что видение Бога в природе показывает лишь уровень духовного роста человека. Отношения человека и Бога, в которых Бог представляется отличным от человека, высшим существом, или Богом, находящимся в сердце людей, Вивекананда считает соответствующими более низким, чем веданта, стадиям развития религий. И лишь веданта, по его убеждению, пришла от идей старых божеств и монотеистического Бога, Правителя вселенной, к высшим идеям о Божестве – Безличном Абсолюте.

С одной стороны, Вивекананда объявляет все религии истинными, гармонично дополняющими друг друга [Vivekananda, 1958b, p. 365], а с другой – Единый Бог достигается только на высшей, адвайтистской ступени веры. Такой баланс между

стремлением к религиозному примирению культур и, по словам Б.З. Фаликова, «ненасильственной экспансией» веданты, позволяет философу переступить ту грань, которую не решаются перейти трансценденталисты: он заявляет, что душа человека – не часть Бесконечного, а сам Бесконечный Брахман [Vivekananda, 1964b, p. 7].

## Природа

Общение с Божественным связывалось американскими трансценденталистами с природой, которая наделялась ими нравственным смыслом. Эмерсон, чуткий ценитель природы, отразил свои взгляды на нее в одноименном эссе (“Nature”, 1836). Мыслитель утверждает, что в природе «присутствует святость, способная посрамить наши религии... Бессмертная смена времен года не знает ни истории, ни церкви, ни государства» [Emerson, 1903, p. 131]; тем самым он возвышает природу над религией и государством, считая ее мерилем Божественного в человеке. Но главное значение природы Эмерсон видит в ее посредничестве между человеком и Богом. Сам же человек, по мнению философа, пал, превратившись в «рухнувшее Божество» [Ibid., p. 317], а общение с природой дает шанс возродить в себе Божественное начало. Несмотря на признание того, что человек не самодостаточен, Эмерсон утверждает, что именно человек, а не природа, сосредоточивает в себе все самое ценное: «С появлением подлинных людей восторг перед природой исчезает» [Ibid., p. 134].

Очевидно, что точка зрения Эмерсона весьма противоречива. С одной стороны, он восхищается природой, призывает изучать ее и учиться постигать заложенный в ней скрытый смысл. С другой стороны, природа без человека, способного оценить ее, не имеет значения. Природа остается для философа пассивной и материальной.

В философско-литературном творчестве Торо тема природы занимает основное место. Природа предстает для мыслителя мощной трансцендентной силой, соединяющей человека с Богом. «Природой невозможно пресытиться. Нам необходимы бодрящие зрелища ее неисчерпаемой силы, ее титанической мощи» [Торо, 2021, с. 306], – утверждает Торо. Н.Е. Покровский называет мировоззрение Торо натурализмом [Покровский, 1983, с. 99], но отмечает и введение философом в картину мира идей трансцендентализма. Действительно, природу, по мнению американского философа, наполняет духовное начало, при этом она занимает подчиненное положение по отношению к верховной душе.

В отличие от Эмерсона, Торо не возвышает человека над природой. Познание природы убежденный натуралист трактует не как ее подчинение, а как слияние с ней в мыслях и делах. «Я удивительно свободно двигаюсь среди Природы – я составляю с ней одно целое... я ощущаю необычайно тесное сродство со всеми стихиями» [Торо, 2021, с. 130], – заявляет он. Н.Р. Шакирова видит в книге «Уолден» стремление автора привлечь внимание общества к проблемам «достижения гармонического мироощущения» через поиск баланса природного и нравственного начал в человеке [Шакирова, 2017, с. 176]. Но кроме развития идеи единения человека с природой, Торо пытается решить проблему сочетания материальности и идеальности мира. Для ее решения философ идет на компромисс, считая, что в природе слиты материальное и идеальное. С одной стороны, через слияние человека и природы достигается слияние с высшим духом, но, с другой стороны, природу надо преодолевать.

Вивекананда не приемлет такой компромисс. Стоит отметить, что в философии индийского ренессанса отсутствовали разработки методологии научного исследования природы [Костюченко, 1977, с. 25], а ведущее место занимала проблема человека. Вероятно, это обстоятельство обусловило взгляды на природу Вивекананды,

который считал стремление жить в гармонии с природой ошибкой, означающей для человека «застой, смерть» [Vivekananda, 1921, p. 34]. Выступая перед западной аудиторией, философ отмечал, что между материей и разумом, соотносимых им со внешней и внутренней природой, нет отличий, это одна и та же природа, одна половина которой постоянно воздействует на другую половину. И то, и другое есть лишь сила, отличающаяся степенью.

Природа же, по мнению философа, представляет собой «время, пространство и причинно-следственную связь» [Vivekananda, 1947a, p. 247]. В духе адвайта-веданты Вивекананда утверждает, что природа – это майя, и она не реальна. Человек, будучи духом, не является частью природы-майи, но под ее воздействием обретает форму и становится связанным. Лишь борьба с природой делает человека свободным.

«Я напрягаюсь, чтобы сбросить оковы, одна за другой они разрываются, и я начинаю осознавать свое врожденное величие» [Ibid., p. 249], – говорит Вивекананда, полностью отрицая концепцию единения с природой Торо. В основе человеческого прогресса, считает он, лежит только постоянная борьба с природой, а не подчинение ей. Интересно, что в отличие от трансценденталистов Вивекананда высоко оценивает технические достижения западного общества. «Индия должна научиться у Европы тому, как побеждать внешнюю природу» [Vivekananda, 1919, p. 146], – говорит он в интервью соотечественникам. В идеале человек, по его мнению, должен победить и внешнюю, и внутреннюю природу, и если внешнюю природу победил Запад, то внутреннюю – Восток. Трансценденталисты же ведут речь лишь о природе внешней, не считая человеческий разум препятствием на пути самосовершенствования.

## Познание Бога

В философии трансцендентализма природа рассматривается как среда для доступа к Богу. Эмерсон считает, что переживание чувства единения с внешней природой и всем космосом дает возможность ощутить присутствие Сверхдуши. «Мы обозначаем объявления души, проявления ею своей собственной природы, термином Откровение (Revelation)» [Emerson, 1903, p. 71], – говорит философ, объявляя откровение, или интуицию, основным источником познания окружающего мира. В этом состоянии «с каждым божественным импульсом» [Ibid., p. 69] человеческий ум преодолевает свои границы и проникает в собрание всех истин, находящихся в сфере абсолютного духа. Эмерсон изображает этот процесс как перемещение с периферии отдельного индивида в центр мира, «кабинет Бога», где можно видеть все тайны Вселенной.

Философ описывает состояние откровения как отчетливо запоминающиеся человеком моменты, сопровождаемые чувством радости, «благоговейным трепетом и восторгом». Он говорит о разной продолжительности и характере этого состояния, в зависимости от «состояния индивидуума, от экстаза, транса и пророческого вдохновения» [Ibid., p. 71]. Откровение Эмерсона весьма похоже на религиозное переживание, но в отличие от последнего, как справедливо замечает Н.Е. Покровский, оно имеет «вполне интеллектуализированное содержание» [Покровский, 1995, с. 318]. Эмерсон считает, что только благодаря мыслям, которые «приходят в наш разум путями, которые мы никогда не оставляли открытыми, и выходят из разума путями, никогда добровольно (voluntary) нами не открываемыми» [Emerson, 1903, p. 72], возможно общение с Божественным. В этом понимание Эмерсоном интуитивного познания расходится со взглядами Торо.

В поисках Высшего духовного начала Торо также стремится к слиянию с природой, стоя почти неподвижно часами в лесной чаще или на берегу реки. «Я понял,

что понимают на Востоке под созерцанием, ради которого оставляют работу» [Торо, 2021, с. 114], – говорит он, описывая свои часы «блаженной задумчивости», проводимые в одиночестве на природе. Торо пытается проникнуть в природу посредством чувственного опыта, концентрируясь на ее переживании, что говорит о его склонности в познавательном процессе к сенсуализму. Путь к Божественному лежит через ощущения, и «природная» жизнь, как источник сверхсознательного опыта, на этом пути не менее важна для Торо, нежели жизнь духовная.

Вивекананда также утверждает возможность непосредственного познания Божественного, называя это «реализацией». «Религия – это вопрос фактов, а не разговоров» [Vivekananda, 1958a, p. 163], – категорически заявляет мыслитель, считая, что лишь реализация, или духовный опыт, является основой религии. Реализация становится для Вивекананды эквивалентной научному эмпиризму и даже добавляет убедительности его выступлениям. Для обретения духовного опыта философ предлагает обратиться к методам, открытым «древними пророками мира» [Vivekananda, 1921, p. 12], подразумевая практику раджа-йоги, описанную в «Йога-сутрах» Патанджали. Познание Бога осуществляется в сверхсознательном состоянии – самадхи, когда человек может осознать свое единство с Богом.

Примечательно, что при описании одного из признаков этого состояния, когда индивид становится способным испытать безграничную любовь к Богу, Вивекананда ссылается на Эмерсона, используя его выражение «человек, опьяненный Богом» (God-intoxicated man) [Vivekananda, 1955a, p. 16]. Индийский мыслитель проводит аналогию этого состояния с западным понятием вдохновения (inspiration). По его утверждению, вдохновение может быть одним и тем же в разных странах, но в зависимости от мировоззрения человека источник его трактуется по-разному. «В одной стране оно выдается за пришедшее от ангела, во второй от Дева, а в третьей – от Бога» [Vivekananda, 1907, p. 183], – говорит философ, отмечая при этом неполноценность полученных в таком состоянии знаний, проистекающую из-за случайного попадания в него. Для исключения этой случайности служит предлагаемая Вивеканандой практика йоги, которая обеспечивает глубину сверхсознательных переживаний, а следовательно, истинность познания. Индийский исследователь А. Чаудхури считает, что Вивекананда пошел дальше Эмерсона, указав надежный способ, с помощью которого можно усилить способность к интуиции. Эмерсон же, по его словам, обращался к интуитивному состоянию так, словно «хотел поймать рыбу, не касаясь воды» [Chaudhuri, 2019, p. 1]. В самом деле, наши мыслители имели в виду одно и то же сверхсознательное состояние, однако и Эмерсон, и Вивекананда полагали, что нельзя говорить о верифицируемости знания, полученного в таком состоянии, поскольку подобный опыт является субъективным.

Стоит упомянуть, что в процессе познания Божественного для индуистской традиции важна роль гуру, которую полностью игнорировали трансценденталисты. Вивекананда, получивший религиозный опыт благодаря своему учителю Рамакришне, акцентировал внимание на авторитете гуру в познании. Так, описывая этапы джняна-йоги, он перечисляет следующие: слушание истины об Атмане, обсуждение этой истины и ее осознание [Vivekananda, 1947b, p. 154], что подразумевает получение знания от духовного наставника. Даже принимая во внимание западный индивидуализм, философ не отказался от введения посредника между человеком и Богом, тем самым не только отдавая дань своему учителю, но и демонстрируя ценность вековых национальных традиций.

## Выводы

Итак, стоит признать, что тенденции религиозно-философских учений основных представителей американского трансцендентализма характерны и для учения Вивекананды. Сходства в их взглядах обусловлены тем, что и Эмерсон, и Торо почерпнули многие идеи из древнеиндийской философии, а Вивекананда познакомился с работами американских философов в период наиболее интенсивного формирования своего мировоззрения. Интерес к их трудам проявляется, по меньшей мере, в используемом индийским философом понятийном аппарате, вероятно, заимствованном из трудов Эмерсона.

Но, несмотря на близость воззрений трансценденталистов к философии Упанишад, можно увидеть их существенные расхождения со взглядами Вивекананды. Во-первых, несмотря на провозглашение Эмерсоном божественности человека, Бог трансценденталистов не становится для человека родственным по сути, как это постулирует в духе адвайта-веданты Вивекананда. Во-вторых, трансценденталисты считают природу метафизической силой, способной соединить человека с Богом, а Вивекананда, наоборот, объявляет победу над природой необходимым условием для осознания в себе Божественного. В-третьих, описываемый трансценденталистами интуитивный способ познания Божественного заменяется у Вивекананды строго определенной последовательностью шагов достижения сверхсознательного состояния.

Несомненно, при знакомстве с трудами трансценденталистов Вивекананда смог обнаружить возможные точки соприкосновения восточного и западного менталитетов и эффективно использовать их в своих выступлениях на Западе. Кроме того, трансценденталисты, отразившие в своих трудах идеи восточной философии, основательно подготовили американское общество к восприятию учения Вивекананды.

Вивекананда, в свою очередь, нашел подтверждение взглядов трансценденталистов в адвайта-веданте, оказавшись в окружении своего учителя Рамакришны. Учение, представленное Вивеканандой западному обществу, стало результатом всестороннего осмысления индуистской традиции. Выстроенное с учетом западных представлений о восточной духовности, это учение обрело широту, недоступную американским философам.

## Список литературы

- Костюченко, 1977 – *Костюченко В.С.* Вивекананда. М.: Мысль, 1977. 190 с.
- Мезенцева, 2001 – *Мезенцева О.В.* Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени // Универсалии восточных культур / Под. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 122–140.
- Никоненко, 2021 – *Никоненко С.В.* Дискуссии о существовании Бога в англо-американской теологии и философии религии XX в.: основные подходы // Acta eruditorum. 2021. № 37. С. 130–139.
- Покровский, 1983 – *Покровский Н.Е.* Генри Торо. М.: Мысль, 1983. 188 с.
- Покровский, 1995 – *Покровский Н.Е.* Ральф Уолдо Эмерсон. В поисках своей Вселенной. Конкорд: Центр американских исследований, 1995. 374 с.
- Рыбаков, 1981 – *Рыбаков Р.Б.* Буржуазная реформация индуизма. М.: Наука, 1981. 183 с.
- Рыбаков, 1992 – *Рыбаков Р.Б.* Свами Вивекананда // Вестник общества Вивекананды. Вып. 1. М.: Наука, 1992. С. 24–35.
- Скорородова, 2020 – *Скорородова Т.Г.* Неоведантская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморе» Свами Вивекананды // Studia Religiosa Rossica: Научный журнал о религии. 2020. № 2. С. 14–35.
- Торо, 2021 – *Торо Г.Д.* Уолден, или Жизнь в лесу / Пер. с англ. З. Александровой. М.: ЭКСМО, 2021. 352 с.
- Трофимова, 2011 – *Трофимова З.П.* Унитарные взгляды У.Э. Чаннинга // Религиоведение. 2011. № 3. С. 83–87.

Трофимова, 2012 – Трофимова З.П. Религиозно-философские и политические взгляды американского трансцендентализма XIX века // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 2. С. 73–84.

Фаликов, 1994 – Фаликов Б.З. Неоиндуизм и западная культура. М.: Наука, 1994. 219 с.

Шакирова, 2017 – Шакирова Н.Р. Отражение идей трансцендентализма в художественных произведениях Г.Д. Торо // Электронный научный журнал. 2017. № 1–1 (16). С. 174–179.

Channing, 1899 – Channing W.E. The Works. Boston: American Unitarian Association, 1899. 1060 p.

Chaudhuri, 2019 – Chaudhuri A. Swami Vivekananda and American Transcendentalism: A Brief Review. URL: <https://americanvedantist.org/2019/articles/swami-vivekananda-and-american-transcendentalism-a-brief-review/> (дата обращения: 12.09.2022).

De Michelis, 2004 – De Michelis E. A History of Modern Yoga. New York: Continuum, 2004. 301 p.

Emerson, 1903 – Emerson R.W. The Complete Prose Works. London: Word Lock & Co, 1903. 656 p.

Kopf, 1959 – Kopf D. The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind. Calcutta: Gupta Brothers, 1959. 402 p.

Paramananda, 1918 – Paramananda Swami. Emerson and Vedanta. Boston: Vedanta Centre; 1918. 89 p.

Rangaswami, 2019 – Rangaswami Sudhakshina. Henry David Thoreau, the American Yogi. URL: <https://thewire.in/books/henry-david-thoreau-walden-american-yogi> (дата обращения: 12.09.2022)

Vivekananda, 1907 – Vivekananda Swami. Raja-Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907. P. 119–314.

Vivekananda, 1919 – Vivekananda Swami. Interviews // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 5. Calcutta: Advaita Ashrama, 1919. P. 115–165.

Vivekananda, 1921 – Vivekananda Swami. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 6. Calcutta: Advaita Ashrama, 1921. P. 1–46.

Vivekananda, 1947a – Vivekananda Swami. Notes of Class Talks and Lectures // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947. P. 179–262.

Vivekananda, 1947b – Vivekananda Swami. Writings: Prose and Poems // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947. P. 145–178.

Vivekananda, 1955a – Vivekananda Swami. Adresses on Bhakti-Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955. P. 1–62.

Vivekananda, 1955b – Vivekananda Swami. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955. P. 63–252.

Vivekananda, 1955c – Vivekananda Swami. Translations of Writings // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955. P. 399–515.

Vivekananda, 1958a – Vivekananda Swami. Jnana-Yoga // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 57–290.

Vivekananda, 1958b – Vivekananda Swami. Practical Vedanta and Other Lectons // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 291–476.

Vivekananda, 1964a – Vivekananda Swami. Conversations and Dialogues // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 7. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964. P. 107–267.

Vivekananda, 1964b – Vivekananda Swami. Lectures and Discourses // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964. P. 1–30.

Vivekananda, 1964c – Vivekananda Swami. Lectures from Colombo to Almora // The Complete Works of Swami Vivekananda: in 9 vols. Vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964. P. 103–464.

## Philosophical and Religious Ideas of American Transcendentalism in the Teachings of Swami Vivekananda

*Liubov E. Zhukova*

Russian Christian Humanitarian Academy. 15 Naberezhnaya reki Fonfanki, Saint Petersburg, 191011, Russian Federation; e-mail: zhukowa@yandex.ru

The article contains a comparative analysis of philosophical and religious views of the Indian thinker and public figure Swami Vivekananda and the philosophers of the American transcendentalism movement. The author focuses on understanding by the intellectuals of various aspects of the Divine. As representatives of American transcendentalism, the most prominent figures of this

movement are considered, in whose works the main transcendentalism ideas are expressed – philosophers Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau and William Ellery Channing. Hermeneutical and historical-philosophical methods are used in the study. As a result, the obvious similarity of many positions in the teachings of thinkers is recognized, caused by common sources of their views. At the same time, significant differences in the views of Western philosophers and Indian thinker are revealed. They are represented in the ideas about the divinity of man, about nature as a metaphysical force, as well as in the question of the search for and knowledge of God. The conclusion about Vivekananda's adequate comprehension of the works of American transcendentalists and his using of transcendentalism ideas for forming a masterful interpretation of the foundations of Indian culture for Western society is done.

**Keywords:** Indian philosophy, Indian Renaissance, American transcendentalism, Swami Vivekananda, Ramakrishna, Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, neovedanta, ways of God realization, yoga

## References

- Channing W.E. *The Works*. Boston: American Unitarian Association, 1899. 1060 p.
- Chaudhuri A. *Swami Vivekananda and American Transcendentalism: A Brief Review*. Available at: <https://americanvedantist.org/2019/articles/swami-vivekananda-and-american-transcendentalism-a-brief-review/> (accessed 12.09.2022).
- De Michelis E. *A History of Modern Yoga*. New York: Continuum, 2004. 301 p.
- Emerson R.W. *The Complete Prose Works*. London: Word Lock & Co, 1903. 656 p.
- Falikov B.Z. *Neoinduizm i zapadnaya kul'tura* [Neo-Hinduism and Western Culture]. Moscow: Nauka Publ., 1994. 219 p. (In Russian)
- Kopf D. *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Calcutta: Gupta Brothers, 1959. 402 p.
- Kostyuchenko V.S. *Vivekananda*. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 190 p. (In Russian)
- Mezenceva O.V. *Koncepciya Boga v indijskoj filosofii novogo i novejshego vremeni* [The Concept of God in the Indian Philosophy of Modern and Contemporary Times]. In: *Universalii Vostochny'h Kul'tur* [Universals of Oriental Cultures], ed. by M.T. Stepanyancz, Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 2001, pp. 122–140. (In Russian)
- Nikonenko S.V. *Diskussii o sushchestvovanii Boga v anglo-amerikanskoi teologii i filosofii religii X v.: osnovnye podkhody* [Disputes on God's Existence in English and American Theology and Philosophy of Religion: Main Approaches], *Acta eruditorum*, 2021, no. 37, pp. 130–139. (In Russian)
- Paramananda Swami. *Emerson and Vedanta*. Boston: Vedanta Centre; 1918. 89 p.
- Pokrovsky N.E. *Henry Thoreau*. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 188 p. (In Russian)
- Pokrovsky N.E. *Ralf Uoldo Emerson. V poiskah svoey Vselennoy* [Ralph Waldo Emerson. In Search of His Universe]. Concord: The Center for American Studies, 1995. 374 p. (In Russian)
- Rangaswami Sudhakshina. *Henry David Thoreau, the American Yogi*. Available at: <https://thewire.in/books/henry-david-thoreau-walden-american-yogi> (accessed 12.09.2022)
- Rybakov R.B. *Burzhuaznaya reformatsiya induizma* [The Bourgeois Reformation of Hinduism]. Moscow: Nauka Publ., 1981. 183 p. (In Russian)
- Rybakov R.B. *Svami Vivekananda* [Swami Vivekananda]. In: *Vestnik obshchestva Vivekanandy* [Bulletin of Vivekananda Society], ed. by E.P. Chelyshev, no. 1. Moscow: Nauka Publ., 1992, pp. 24–35. (In Russian)
- Shakirova N.R. *Otrazhenie idei transcendentalizma v khudozhestvennykh proizvedeniyakh H.D. Toro* [Reflection of the Ideas of Transcendentalism in the Works of Art by H.D. Thoreau], *Electronic Scientific Journal*, 2017, no. 1–1 (16), pp. 174–179. (In Russian)
- Skorokhodova T.G. *Neovedantistskaya interpretatsiya induizma v "Lektsiyakh ot Kolombo do Almory" Svami Vivekanandy* [Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in 'Lectures from Colombo to Almora' by Swami Vivekananda]. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, 2020, no. 2, pp. 14–35. (In Russian)
- Thoreau H. *Walden; or Life in the Woods*, trans. by Z. Aleksandrova. Moscow: EKSMO Publ., 2021. 352 p. (In Russian)

Trofimova Z.P. Religiozno-filosofskie i politicheskie vzglyady amerikanskogo transcendentizma XIX veka [Religious-philosophical and Political Ideas of American Transcendentalism of the 19<sup>th</sup> century]. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University], ser. 7, Philosophy, 2012, no. 2, pp. 73–84. (In Russian)

Trofimova Z.P. Unitarianskie vzglyady U.E. Channinga [Unitarian Views of W.E. Channing]. *Religiovedenie* [Religious Studies], 2011, no. 3, pp. 83–87. (In Russian)

Vivekananda Swami. Conversations and Dialogues. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 7. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964, pp. 107–267.

Vivekananda Swami. Interviews. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 5. Calcutta: Advaita Ashrama, 1919, pp. 115–165.

Vivekananda Swami. Addresses on Bhakti-Yoga. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955, pp. 1–62.

Vivekananda Swami. Jnana-Yoga. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 57–290.

Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 6. Calcutta: Advaita Ashrama, 1921, pp. 1–46.

Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955, pp. 63–252.

Vivekananda Swami. Lectures and Discourses. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964, pp. 1–30.

Vivekananda Swami. Lectures from Colombo to Almora. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 3. Calcutta: Advaita Ashrama, 1964, pp. 103–464.

Vivekananda Swami. Notes of Class Talks and Lectures. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947, pp. 179–262.

Vivekananda Swami. Practical Vedanta and Other Lectures. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 2. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958, pp. 291–476.

Vivekananda Swami. Raja-Yoga. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 1. Calcutta: Advaita Ashrama, 1907, pp. 119–314.

Vivekananda Swami. Translations of Writings. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 4. Calcutta: Advaita Ashrama, 1955, pp. 399–515.

Vivekananda Swami. Writings: Prose and Poems. In: *The Complete Works of Swami Vivekananda* in nine vols, vol. 8. Calcutta: Advaita Ashrama, 1947, pp. 145–178.