

Постмодернизм и неоиндуизм как единое пространство посткультуры

Неоиндуизм — часть ПОСТ-культуры¹. Общим для этих двух феноменов являются смешение стилей, эклектизм; отказ от построения системы, логико-категорической организации мысли и принятие внерациональной словесной текучести; отход от дихотомии духовное — телесное, священное — мирское, этическое — аморальное, истинное — ложное; антисистематизм; адогматизм; самоутверждение личности в свободе творчества. Если постмодернизм — это устоявшийся термин, употребление которого не вызывает столь много разнотолков, применение понятия «неоиндуизм» нуждается в пояснении. В западных академических кругах неоиндуизм отождествляется с направлениями индийской мысли, ставящими своей целью апологетику Индии и ее самоактуализацию через применение своего философского наследия в области морали². В отечественной индологической традиции термин «неоиндуизм» применяется по отношению к разнородным реформаторским движениям, генетически связанными с Индией. Среди таких неоиндуистских движений оказываются часто несхожие между собой «Брахмосамадж», «Миссия Рамакришны», «Международное общество сознания Кришны», «Общество божественной жизни», а также такие представители, как Раджниш, М.М.Йоги, Ш.Ш.Анандамурти, Нирмала Дэви, Саи Баба, Шри Чинмой, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош. А.А.Ткачева объединяет двух последних в «универсалистский индуизм» — «эта разновидность религии родилась как движение духа, как поиск определенной мировоззренческой платформы и идеологии, адекватной задачам национального возрождения и освободительного движения, родилась среди индийских интеллектуалов, озабоченных проблемами будущего своей цивилизации»³.

Сам факт модернизации не является, однако, еще достаточным, чтобы называть какое-либо течение с приставкой «нео», особенно, если обновление непротиворечиво той традиции, в которой функционирует это течение. По этой логике учения Шанкары, Мадхавы, Рамануджи, Чайтаньи также следовало бы отнести к неоиндуизму, сославшись на их реформаторский характер.

Еще одна тенденция⁴ состоит в определении неоиндуизма как комплекса учений, пришедших из Индии в XX веке в Европу. То, что западные люди начинают следовать учениям адвайтизма, вишнуизма, кришнаизма, тантризма, шактизма, шиваизма заставляет называть эти направления неоиндуизмом. Я полагаю, что термин неоиндуизм применим к индийскому экспорту религии и философии настолько, насколько в конкретных направлениях осуществляется отход от традиции, ее реформа в сторону уже вышеуказанных черт ПОСТ-культуры. Если же происходит трансплантация какого-то течения на западную почву, то аффикс **нео** вряд ли отражает суть явления, так как произошел лишь перенос какого-то давно устоявшегося учения в новые условия, при этом ранее существовавшие принципы остались без изменения. Активизация деятельности вишнуйских, кришнаитских, шактистских и шиваитских течений в Европе и Америке связано лишь с их внутренней динамикой развития, либо с процессами глобализации, либо с тем и с другим вместе. Изменения, принесенные руководителями подобных организаций, носят структурный характер, при этом часто сохраняется ортодоксальность и приверженность традиционным догмам (вегетарианская диета, сексуальные табу и прочие брахманистского правила). Такие признаки отличают эти движения от собственно **неоиндуизма**, имеющего такие признаки, как уход от авторитета, ценность жизненной свободы, бесформенность.

Догматика «традиционного» индуизма открыта к изменениям. Учителя признают не только веды, но и литературу, следующую ведическим канонам, поданную, возможно, с адаптацией к современным условиям. Однако открытость традиции для дополнений не означает, что могут быть изменены основные положения индуизма. Такими центральными моментами вероучения будут следующие гносеологические и онтологические положения: принятие «шабда прамана» — откровения вед как средства познания и авторитета (гуру), возможность позитивного знания через сакральную (трансформативную) практику, признание перевоплощения души, вера в закон моральной причинности (карма), признание цикличного космического миропорядка, следование социально-духовной стратификации

общества (деление на варны и ашрамы), спасение, как цель сакральной практики. Отрицание этих положений, усиление мистического элемента, пост-традиционалистские тенденции ставят движение в категорию неоиндуизма. С индуизмом такое течение связывает лишь происхождение основателя и обращение к элементам индийской философии.

Представители неоиндуизма пришли к такой реформированной версии индуизма вследствие процесса глобализации, наступления эпохи ПОСТ-культуры, посттрадиции. Пост-традиционализм — общечеловеческое явление, имеющее место не только на Западе, но, как мы видим, и в Индии (характерно, что как следствие посттрадиционализма, появляется и обратное движение — фундаментализм, пытающееся вернуться к корням традиции). Если обновленческие идеи не выходят за рамки индуизма, не посягают на его основные догматы, то еще рано причислять движение к неоиндуизму. В то время как представителей, связанных с индуизмом лишь номинально, генетически, действительно лучше именовать «неоиндуизмом». Они настаивают, что моральный облик не имеет ничего общего с открытием божественного, самопознанием. В жизни представителей неоиндуизма можно увидеть примеры мистификаций, шарлатанства, нескрываемого сребролюбия, эротических похождений. Эмансипированные гуру ставят духовное производство на коммерческую основу, становятся символом преуспевания и процветания. Потребность в учителе, передающего знания мистическим путем, неоиндуистскими направлениями признается вследствие невозможности дискурсивного познания истины. В них учитель остается как мистический символ. Показательно, что гуру-коммерсанты стали, прежде всего, показательны именно в западных странах, а не в самой Индии. Таким образом, разделение «индуизм» — «неоиндуизм» проходит по линии отношения к традиции.

Отсутствие сколь-либо серьезных трений между индуизмом и неоиндуизмом объясняется характером древнеиндийской мысли, направленной больше на позитивное движение в рамках своей традиции, нежели на борьбу с еретиками. С другой стороны, эпатаж общественных норм, по каким бы причинам он ни осуществлялся, не является новым для этой традиции. В разных частях Индии время от времени объявлялись пророки с нестандартным поведением, экзальтированные святые и «боголюди».

У истоков реформации индуизма стоял Раммохан Рай, критиковавший некоторые его догматы (политеизм, поклонение изображениям божеств), а также обычаи индуизма. Тенденции к радикаль-

ной реформе индуизма отмечают еще в этот период. А.А.Ткачева считает, что симптомы нарастания адаптирующихся к современным условиям религиозных движений характерны прежде всего для 70—80-х годов XX века⁵. Действительно, начиная с 60-х годов, мы наблюдаем увеличение интереса к восточному мистицизму на Западе, однако это обусловлено не восточным экспансионизмом, а скорее поиском западной мыслящей молодежью альтернативных образов жизни. Для кого-то такой альтернативой стала богемная жизнь хиппи, а кто-то нашел «свое» в ашрамской жизни под руководством харизматического лидера. Если бы причина в популярности индуизма действительно исходила только с Востока, то тогда мы бы имели крупные очаги распространения индуизма еще в конце XIX века, когда разные ачарьи направляли своих учеников проповедовать на Запад. Уникальная ситуация подъема интереса к индуизму и неоиндуизму сложилась лишь к 60-м годам XX века, когда западная культура была охвачена аксиологическим кризисом. Особенно быстро приобретал своих последователей неоиндуизм, поскольку в нем совмещаются и претензия на мистицизм (импониравший антисциентистским устремлениям молодежи), и открытие внутреннего знания, совмещающееся с антитрадиционализмом и самоактуализацией. В силу индивидуальности проповедников и учителей подчас сложно провести разграничительную линию их отношения к традиции. Многие лидеры, видимо, сознательно не дают однозначного ответа на вопрос об их отношении к реинкарнации, карме, делению общества на варны и ашрамы, положению бога, вед. Так Рамакришна в некоторых случаях говорил о том, что греховность человека есть результат дурных поступков в предыдущих рождениях, а в другом случае, на вопрос о том, принимает ли он доктрину переселения душ, отвечает, что «Да, говорят, что-то вроде этого существует. Как можем мы понять пути господни своим ограниченным умом?»⁶.

Более решительно Рамакришна высказывается против незыблемости авторитета священного текста. Брахман оскверняется словом, если его описывать, поэтому веды, пураны, упанишады, тантры, классические философские системы Индии несут на себе печать этого осквернения. Это очень характерная черта неоиндуизма — упрощение обращения индивида к богу, и она присутствует в учении Рамакришны.

Другой посттрадиционный ход движения его мысли, не менее характерный для других реформаторов неоиндуизма, — антикастовость. Однако и здесь характер его выступления против разделения людей двойственен. Кастовые различия стираются, когда человек постигает Бога и проникается Богом.

Последователь Рамакришны Вивекананда в большей степени «неоиндуист», нежели его учитель. Его идеи раскрепощения человека, антропоцентризма и даже некоторый сентиментализм не характерны для трансцендентной философии Индии — «Мы слуги того Бога, которого незнающие зовут человеком», «Я не верю в Бога или религию, которые не могут утереть вдовьи слезы или дать сироте кусок хлеба».

Вивекананда выступает против поклонения сверхъестественным существам. Религия для него имеет идеал общественно значимый, в которой нет места таинственному и мистическому. Самопожертвование для Бога у Вивекананды понимается как служение человеку, выражающееся как альтруизм, патриотизм, борьба за мир, развитие системы образования, передовой технологии, ликвидация бедности, неграмотности (последние положения относятся особенно к Индии).

За Дж.Кришнамурти закрепился образ человека, отказавшегося от роли Учителя и Мессии, вместе с тем его длительная наставническая деятельность позволяет вынести некоторые суждения о нем как о представителе неоиндуизма.

Противник логического метода, системности, Кришнамурти считает подчинение авторитету вредным и не видит заданных путей постижения истины. Сколько религий — столько тюремных клеток. Необходимо освободить человека от догм, условностей. Его подходом было озарение, попытка непосредственного видения истины: «Знания, вера, убеждения, умозаключения и опыт — все это препятствия для истины»⁷. Полнота человека — в его пустоте. Теории только создают препятствия. Есть только жизнь и реакция на нее, и это — истина. В этих суждениях ясно улавливаются постмотивы абсурдности, иррационального, бессистемного, парадоксального: «Искать истину — значит отрицать истину»⁸, «Никакой идеологии — тоже идеология»⁹. Кришнамурти выступает против норм, стандартов, дисциплины, формы. Человек пустой изнутри ищет внешних форм — искусство, красоту и тем самым бежит от себя. В своей жизни Дж.Кришнамурти последовательно заставил своих поклонников пережить крушение их надежд, связанное с его мессианством, распустив теософский «Орден звезды», организованный для Учителя Мира А.Безант.

Вместо обоснованного ответа на философские вопросы о смысле жизни учитель предпочитает отвечать метафорически: «Жизнь... зеленый листок, и увядший листок»¹⁰. Исходя из этого и других признаков, Г.Померанц также приходит к выводу, что способ мышления Кришнамурти импульсивен, «не укладывается в логическую систему и с точки зрения дисциплинированного ума крайне противоречив»¹¹.

Ошо (Бхагаван Шри Раджниш) — один из ярких представителей неоиндуизма и ПОСТ-культуры. Он полагал, что в жизни важную роль в познании играет личный опыт индивида и его самоутверждение: «Бог... создан Вашим воображением»¹². Истина — вне конкретных форм, установок, вербальных формулировок, практик, логики, а ее постижение осуществляется хаотическим, а не систематическим методом¹³: «Чем больше вы погружаетесь в язык, тем больше мертвым он вас делает... отбросьте все мантры, все техники. Позвольте существовать моментам без слов»¹⁴. Не только вербальная форма вымысел и обман, конкретные традиции — это лишь временная форма, тексты — условны, в конечном счете христианин должен забыть Библию, индус свою Гиту¹⁵, последователь Ошо — то, чему учил Бхагаван: «У меня нет системы. Системы могут быть только мертвыми. Я — бессистемный, анархический поток, я даже не личность, а просто некий процесс. Я не знаю, что я говорил вам вчера»¹⁶. Форма не важна как для самого учения, так и для объекта, Бог у Ошо — это все, «... это то, что здесь и сейчас. Эти деревья, этот ветер, облака, это небо, вы, я — вот что такое Бог»¹⁷.

Нет ни формы, ни метода познания, есть только то, что есть, а все, что есть — это вымысел. Не стоит рационально пытаться осмыслить это или через призму какой-то традиции, так как учение Ошо — антирационально и антитрадиционно. Он призывает делать то, что исходит из чувства, течет из сердца: «Никогда не следуйте разуму... не руководствуйтесь принципами, этикетом, нормами поведения»¹⁸. Если раджниешизм против рационально-логического познания, может, нужна вера? Нет, вера — это тоже барьер, должна быть просто жизнь. Тот, кто живет, не заботится о приличии, не уважает общество, для него все естественно¹⁹ (видимо, поэтому ашрамы Бхагавана становились объектом критики за антиобщественную деятельность: промискуитет, правонарушения и т.д.)²⁰.

Что касается своих противоречивых высказываний, которые Ошо называет «совместимыми несовместимостями»²¹, то в свете алогического подхода они не представляются чем-то необычным.

Возможно, что Раджниш, еще преподавая в университете Джабалпура, напрямую познакомился с предтечами постмодернизма и они оказали на него свое влияние. На эту мысль наводят некоторые его высказывания, имеющие оттенок философии жизни: «Не задавайте философских вопросов... На них невозможно ответить. Не задавайте метафизических вопросов. Например, на вопрос «Кто создал мир?» нельзя дать ответ. Он абсурден... Задавайте личные, интимные, экзистенциальные вопросы»²². Признание важности

личностного бытия, личной интерпретации, реализации собственного понимания продолжает тему самоутверждения. Ошо интересуется только то, что говорит он сам, текст он применяет, только чтобы подтвердить свою свободу выбора — «Иисус, Кришна, Будда, Лао-Цзы — я приспособляю их к себе»²³.

Также можно говорить о свободном принятии Ошо разных элементов других учений, смешении стилей. Так его утверждение о том, что он учит антидоктринальному, антифилософскому, антиинтеллектуальному опыту походит на сентенции дзена: «Как быть: просто тому как быть. Тому как быть здесь и сейчас»²⁴. Не следует считать, что он дзенец, в разные времена Ошо мог доказывать преимущество христианства, суфизма, хасидизма, даосизма, дзена, тантризма над всеми другими практиками²⁵. Сам он называл свой эксперимент по смешению религий и философий уникальным и сравнивал его с составлением букета: «...цветок груб, аромат тонок... Вот что я пытаюсь сделать — свести воедино все цветы тантры, йоги, Дао, суфизма, дзена, хасидизма, иудаизма, мусульманства, индуизма, буддизма, джайнизма...»²⁶.

Таким образом, о Дж.Кришнамурти и Ошо Раджниш можно сделать вывод, что их творчество имеет отдаленные индийские мотивы, но по сути принадлежит современной ситуации ПОСТ-культуры и поэтому имеет больше прав называться неоиндуизмом.

В чем же причина единения культурного пространства Востока и Запада? Западная культурологическая школа дала ответ на этот вопрос в форме характеристики современных цивилизационных процессов — сужение географических границ, коммуникационные технологии, способствующие большей открытости и взаимопроникновению разных культур. Альтернативное объяснение, коренящееся в глубинах индуизма, связывает направление современной цивилизации с особым циклом мировой истории — четвертым космическим циклом, Кали-йуга (Бхагавата Пурана, 12.2; Матсья Пурана). Первые три эпохи (Сатъя, Двапара и Трета) по убыванию отходили от традиции, хотя по сравнению с нынешней ситуацией Кали-йуги все они представляются идеальными. Оставление традиции сопоставимо с гуманитарными и естественнонаучными моделями. С гуманитарной²⁷ точки зрения, как пишет Р.Генон: «...развитие всякого проявления с необходимостью предполагает все большее и большее удаление от принципа». Удаление происходит от традиционного типа культуры по направлению к состоянию, все более отклоняющегося от традиционного, или к ПОСТ-культуре. И неоиндуизм, и постмодернизм характеризуются антитрадиционным²⁸ духом и выступают в данном случае частными процессами одной тенденции.

Примечания

- 1 См.: *Бычков В.В.* ПОСТ.: Корневище ОБ. Книга неклассической эстетики. М., 1998. С. 213.
- 2 *Halbfass.* Wilhelm. India and Europe. SUNY Press, 1988.
- 3 *Ткачева А.А.* «Новые религии» Востока. М., 1991. С. 76.
- 4 Эта тенденция, в основном, выражается СМИ.
- 5 *Ткачева А.А.* Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989. С. 3.
- 6 *Рыбаков Р.Б.* Вступительная статья к книге Р.Роллана “Жизнь Рамакришны”. Киев, 1991. С. 24.
- 7 *Кришнамурти Д.* Проблемы жизни. Т. 1. М., 1997.
- 8 Дж.Кришнамурти и проблема современного нигилизма. *Померанц Г.* Выход из транса. М., 1995. С. 528.
- 9 Там же. С. 153.
- 10 Там же. С. 339.
- 11 *Померанц Г.* Выход из транса. М., 1995. С. 516.
- 12 *Ошо.* Психология эзотерического. М., 1992. С. 10.
- 13 Там же. С. 47.
- 14 Там же. С. 18.
- 15 Там же. С. 122.
- 16 Там же. С. 265.
- 17 Там же. С. 202.
- 18 Дао: путь без пути. Т. 1. С. 183.
- 19 Там же. С. 164.
- 20 *Баркер А.* Новые религиозные движения. М., 1997. С. 40.
- 21 *Ошо.* Психология эзотерического. С. 346.
- 22 Там же. С. 136.
- 23 Там же. С. 224.
- 24 Там же. С. 112.
- 25 *Маркина З., Померанц Г.* Великие религии мира. М., 1995. С. 306.
- 26 *Ошо.* Психология эзотерического. С. 230.
- 27 Естественнонаучная парадигма подразумевает увеличение энтропии в системе со временем.
- 28 Антропос и поэсис. М., 1998. С. 113.
- 29 Термин «традиция» употребляется в значении передаваемых сакральных канонов, по которым строится общество и отличается от понимания традиции в смысле «обычай».