

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА
Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Философские науки

УДК 141.336:294.5

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-2-396-412>

**Идея карма-йоги в контексте реформирования
института санньясы (на основе бесед Свами
Вивекананды с учениками)**

Любовь Евгеньевна Жукова

*Русской христианской гуманитарной академии (РХГА) им. Ф. М. Достоевского,
Санкт-Петербург, Россия,
zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>*

Аннотация. На основе анализа записей бесед Свами Вивекананды с его учениками и последователями в статье выполнена реконструкция идейного обоснования мыслителем необходимости реформирования индуистской санньясы. Тексты бесед датируются периодом, в который Вивекананда создает общественно-религиозную организацию «Миссия Рамакришны» и монастырь (*матх*) с новой формой монашеской жизни. Полемический характер бесед указывает на поиск мыслителем наиболее приемлемого для санньясинов способа достижения их основной цели — богопознания. Среди трех путей богопознания — джняна-, карма- и бхакти-йоги — Вивекананда выделяет путь карма-йоги. Путь карма-йоги обретает особую значимость в связи с важностью для мыслителя коллективного освобождения, осуществить которое способны только санньясины. Преодолевая неприятие своих идей со стороны учеников и представителей традиционного индийского общества, Вивекананда вводит в созданном им монастыре деятельность по бескорыстному служению обществу как содержание практики карма-йоги и основную духовную практику санньясинов. Герменевтический анализ текстов бесед мыслителя выявляет обоснование им значимости пути бескорыстного служения необходимостью нравственной составляющей процесса богопознания. Адекватность вводимых Вивеканандой нововведений для санньясинов подтверждается широким распространением благотворительной деятельности в современных монашеских движениях Индии.

Ключевые слова: богопознание, духовная практика, санньяса, Свами Вивекананда, Рамакришна Парамхамса, индийская философия, Бенгальское Возрождение, веданта



Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («Атрибуция-СохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.



Для цитирования: Жукова Л. Е. Идея карма-йоги в контексте реформирования института санньясы (на основе бесед Свами Вивекананды с учениками). *Ориенталистика*. 2026;9(2):396–412. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-2-396-412>.

Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-2-396-412>

The Concept of Karma-Yoga in the Context of Reforming the Institution of Sannyasa (Based on Swami Vivekananda's Conversations with His Disciples)

Lyubov E. Zhukowa

*Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg, Russia,
zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>*

Abstract. The article offers a reconstruction of the ideological rationale for the need to reform Hindu Sannyasa based upon the analysis of recordings of Swami Vivekananda's conversations with his disciples and followers. The recorded texts of the conversations date back to the time when Vivekananda created the social and religious organisation called "Ramakrishna Mission" and the math (monastery) where he introduced a new form of monastic life. The polemics as reflected in the conversations point to the thinker's search for the most acceptable way for Sannyasins in order to achieve the knowledge of God. Among the three paths of gaining knowledge about God, the *jnana*, *karma*, and *bhakti-yoga*, Vivekananda distinguishes the path of *karma-yoga*. The path of *karma-yoga* is of special significance. This is because the thinker stresses the idea of collective liberation, which only sannyasins can achieve. While overcoming the opposition of his ideas by students and representatives of traditional Indian society, Vivekananda introduced selfless service to society in his monastery as the content of the *karma-yoga* and the main spiritual practice of sannyasins. The hermeneutic analysis of the texts of the thinker's conversations reveal his justification of the importance of the path of selfless service by the need for a moral component of the process of knowledge of God. The adequacy of the innovations introduced by Vivekananda for Sannyasins is confirmed by the widespread charitable activities in modern Indian monastic movements.

Keywords: knowledge of God, spiritual practice, sannyasa, Swami Vivekananda, Ramakrishna Paramahansa, Indian philosophy, Bengali Renaissance, vedanta

For citation: Zhukowa L. E. The Concept of Karma-Yoga in the Context of Reforming the Institution of Sannyasa (Based on Swami Vivekananda's Conversations with His Disciples). *Orientalistica*. 2026;9(2):396–412. (In Russ.). <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2026-9-2-396-412>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0).



Постановка проблемы

Религиозно-философское наследие одного из самых известных общественных реформаторов эпохи Бенгальского Возрождения Свами Вивекананды (1863–1902) до настоящего времени не теряет своей значимости для исследователей. В разные годы отечественные и зарубежные ученые обращались и к его философской системе в целом, и к отдельным направлениям его мысли, к примеру, социальным, политическим либо религиозным взглядам. Так, целостной реконструкции религиозно-философского учения Вивекананды посвящены труды В. С. Костюченко, Р. Джхани, Н. Сила [Костюченко, 1977; Jhanji, 2007; Sil, 1997], тогда как конкретные аспекты учения раскрываются в работах Т. Г. Скороходовой, Р. Б. Рыбакова, О. В. Мезенцевой, К. Байера, Б. Датты, Н. Захира [Скороходова, 2020, с. 14–35; Рыбаков, 1981, с. 90–102; Мезенцева, 2003, с. 123–150; Baier, 2019; Datta, 1954; Zaheer, 2017, p. 1–21]. При этом наибольшую популярность в исследованиях получили западные лекции Вивекананды, посвященные философии веданты и неоднократно издававшиеся в разных странах мира, а также цикл выступлений мыслителя перед индийской аудиторией после его возвращения на родину в 1897 г. из США и Европы. Однако не меньший интерес представляют малоизвестные записи его бесед с учениками и последователями, созданные с 1897 по 1902 г., в том числе в период проживания индийского мыслителя в созданном им монастыре, и опубликованные в собрании его сочинений под названием «Беседы и диалоги» (“Conversations and Dialogues”).

Беглое знакомство с записями «Бесед» Вивекананды побуждает считать их продолжением цикла лекций, прочитанных в 1897 г. перед соотечественниками, поскольку в них снова поднимаются вопросы религиозных, социальных, культурных, философских аспектов жизни индийцев, идеи национального пробуждения Индии. Однако более глубокое изучение указанных текстов свидетельствует о ряде их уникальных характеристик. Так, в «Беседах» часто звучат темы обретения освобождения, особенностей аскетических практик, различий между разными видами йоги. Активно обсуждается организация жизненного уклада санньясинов в созданном мыслителем монастыре. Представленные в виде диалогов, записи ответов Вивекананды отражают наиболее актуальные для его посетителей вопросы, а наличие возражений в этих записях вскрывает явные противоречия во взглядах мыслителя, которые не всегда обнаруживаются при изучении его выступлений. Все эти характеристики «Бесед» позволяют отнести их к самостоятельному и ценному источнику для исследования взглядов Вивекананды.

Отдельные фрагменты «Бесед» упоминаются в работах исследователей в качестве иллюстраций различных аспектов учения Вивекананды [Рыбаков, 1981, с. 100–101; Мезенцева, 2003, с. 133; Baier, 2019, p. 250], но должного внимания со стороны ученых им не уделялось. В частности, эти тексты не рассматриваются как важный источник идейного фундамента реформаторской деятельности мыслителя в отношении индуистской санньясы. Актуальность указанной темы обусловлена задачей поиска истоков теоретических предпосылок современных преобразований монашеских форм жизни в Индии, которые не только стали «визитной карточкой» индийского обще-



ства, но и отличаются большим разнообразием и уникальностью, а также продолжают расширять спектр духовных практик санньясинов. В данной статье предпринята попытка решить эту задачу на основе изучения содержания «Бесед» на предмет обоснования Вивеканандой необходимости преобразования института санньясы.

Санньяса как единственная возможность богопознания

Обсуждение различных аспектов санньясы проходит красной нитью через все содержание «Бесед» Вивекананды. Большинство этих диалогов ведется на территории основанного Вивеканандой монастыря, где посетители, становясь свидетелями жизни санньясинов, невольно задаются вопросами о целях и особенностях жизненного уклада последних. Тема санньясы является ключевой и для самого мыслителя, принявшего обет отречения от мира в 1886 г. сразу после смерти своего наставника Рамакришны Парамахамсы (1836–1886) во многом под влиянием его учения. Знакомство с западным обществом приводит Вивекананду к осознанию правильности своего пути. Мыслитель расширяет свои представления о сущности санньясы, по сравнению с идеями Рамакришны. «Истинная цель санньясы — это достижение высшей свободы человека и блага всего мира» [Vivekananda, 1947–1964, vol. VI, p. 504], — говорит Вивекананда в диалоге 1897 г., еще до создания монастыря показывая, что его замыслы не ограничиваются освобождением лишь узкого круга последователей. Хотя со времен Раммохана Рая (1772–1833) в Индии предпринимались попытки создать и обосновать новую форму санньясы, которая сочетала бы духовные и мирские стороны жизни [Baier, 2019, p. 233], Вивекананда задается целью реализовать эту форму на практике.

О двух основных условиях принятия санньясы — отказе от обладания собственностью и обете безбрачия — Вивекананда говорит в одном из выступлений из цикла «Лекций от Коломбо до Алморе» (“Lectures from Colombo to Almora”, 1897): «Как только вы перестанете нуждаться в деньгах и откажетесь иметь детей, вы сможете стать совершенно свободными. Таких людей называют санньясинами» [Vivekananda, 1947–1964, vol. III, p. 516–517]. В «Беседах» эти условия уже не упоминаются как необходимые, однако подробно обсуждается сущность санньясы. Вивекананда категорически утверждает, что без принятия санньясы постижение Брахмана невозможно. Готовящимся принять обет отречения от мирской жизни он заявляет: «Не слушайте тех, кто говорит: “Мы будем жить мирской жизнью и постигать Брахмана”» [Vivekananda, vol. VI, p. 504]. Мыслитель совершенно не приемлет идею о сочетании *бхоги* (удовольствия) и *त्याги* (отречения), называя ее «бредом сумасшедших» и «пустыми теориями», противоречащими Ведам. Мирская жизнь, по его словам, свидетельствует о привязанностях человека к богатству, похоти, славе, положению, учености, что делает невозможным истинное освобождение. Допуская участие санньясинов в мирской жизни тех, кто нуждается в помощи, Вивекананда сохраняет традиционное представление о необходимости ограничений в образе жизни самих санньясинов.



Среди посетителей Вивекананды появляется много мирских людей, поэтому в «Беседах» неизбежно возникают вопросы об их освобождении. Для них мыслитель указывает на тот же путь, что и для санньясинов — путь отречения, но в будущих рождениях. Вивекананда признает, что даже принявшим обет санньясы сложно достигнуть полного освобождения, однако не принимающие этот обет не имеют никакой возможности двигаться к освобождению, «подобно лодочникам, работающим веслами в стоящей на якоре лодке» [Vivekananda, vol. V, p. 397]. Мыслитель упоминает о введенных им ограничениях для санньясинов своего монастыря на общение с мирскими людьми [Vivekananda, vol. VII, p. 184], тем самым обозначая глубокую границу между последними и отречшимися от мира.

О важности роли института санньясы в деле улучшения благосостояния Индии Вивекананда говорит, отвечая на заявление его собеседника о праздности странствующих монахов, что якобы тормозит материальный прогресс страны. Ссылаясь на опыт западных поездок, мыслитель убежден, что материальное процветание его родины возможно лишь при наличии в ее людях *гуны раджаса* (качества деятельности). «Путешествуя по Индии, я нигде не нашел проявления раджаса. Только тамас (качество бездействия)!» [Vivekananda, vol. VI, p. 510], — заявляет он. Вивекананда разделяет подробно разработанную в санхье теорию трех гун, в своих работах уделяя наибольшее внимание *гуне раджаса*. Так, еще в западном цикле лекций «Вдохновенные беседы» (“Inspired Talks”, 1895) он трактует *раджас* как человеческое (humanity) состояние, *тамас* — животное (brutality), а *самтву* — божественное (divinity) [Vivekananda, vol. VII, p. 94]. Полноценными членами человеческого общества, по его мнению, можно считать только тех людей, в чьей природе преобладает *гуна раджаса*. В Индии же *гуной раджаса* обладают только санньясины, дающие «бесценные» наставления мирским людям, а также воплощающие высокие идеалы в жизнь, тем самым вдохновляя общество на деятельность. Вивекананда подчеркивает активность своих последователей-санньясинов в решении социальных проблем общества [Vivekananda, vol. VII, p. 169], противопоставляя ее инертности мирских людей. Ядром этой активности он считает принятие обета санньясы. Стоит заметить, что мыслитель ведет речь не о привычных для индийского общества странствующих санньясинах, а о монахах организованного монастыря.

О значимости санньясы красноречиво свидетельствует и провозглашаемая Вивеканандой «единственная цель всех живых существ» — познание Брахмана. Стремление к познанию Брахмана, по словам мыслителя, не может возникнуть у того, кто желает богатства, славы и радостей семейной жизни [Vivekananda, vol. VII, p. 193]. Таким образом, обет отречения становится в рассуждениях Вивекананды необходимой отправной точкой на пути к реализации своего жизненного предназначения. Только санньясины, по словам мыслителя, были способны к усвоению идей таких великих личностей, как Шанкара, Рамануджа, Шри Чайтанья и Будда. Более того, Вивекананда утверждает, что «все ученики Иисуса были санньясинами» [Vivekananda, vol. VII, p. 261], тем самым стирая границы между монашескими традициями глубоко



различных культур. Мыслитель продолжает проповедь своего наставника о возможности идти разными путями богопознания.

Джняна-йога — высший путь богопознания

Говоря о выборе пути к осознанию Брахмана, в «Беседах» Вивекананда выделяет тех верующих, которые почитают Личного Бога, и утверждает, что они должны выполнять духовные практики, придерживаясь именно такого представления о Боге [Vivekananda, 1947–1964, vol. VII, p. 192]. Указанное выделение верующих не случайно, поскольку в учении Вивекананды почитание Личного Бога выступает более низкой ступенью духовного развития индивида по сравнению с верой в Безличный Абсолют. Мыслитель осознает, что к верующим в Личного Бога принадлежат не только представители западного общества, но и индийцы, о чем упоминает в выступлении из цикла «Лекции от Коломбо до Алморе», утверждая, что верующие в Индии могут разделять как «самые благородные идеи Личного Бога», так и «рациональные идеи Безличного Бога» [Vivekananda, vol. III, p. 162]. Поэтому путь осознания безличного Брахмана, или путь джняна-йоги, о котором Вивекананда ведет речь в «Беседах», изначально ограничен представлениями о Боге, и следовательно, приемлем лишь для узкого круга индивидов.

«Учитель, сейчас вы превозносите джняну, но иногда говорите о превосходстве бхакти, иногда — кармы, а иногда — йоги» [Vivekananda, vol. VII, p. 197], — говорит Вивекананде один из учеников, указывая на четыре обсуждаемых мыслителем пути к осознанию Брахмана. На самом деле, в «Беседах» Вивекананда ведет речь о трех путях — джняны (знания), кармы (действия) и бхакти (любви), так как, по справедливому замечанию В. С. Костюченко, путь джняны тесно связан у мыслителя с путем йоги, или раджа-йоги, и все пути образуют единый комплекс [Костюченко, 1977, с. 119]. Отмеченное же В. С. Костюченко признание Вивеканандой правомерности всех трех путей весьма не характерно для содержания «Бесед», где на первый план индийский мыслитель выводит либо джняна-йогу, либо карма-йогу.

Раскрывая адвайтистскую идею о сокрытости истинной природы человека под иллюзорными покровами окружающего мира, Вивекананда говорит о способе устранения этих покровов: «С помощью медитации, сосредоточения и силы философского различения погрузите свой ум в Океан Сат-Чит-Ананда (Существования-Знания-Блаженства)» [Vivekananda, 1947–1964, vol. VII, p. 195]. Этот способ, очевидно, сочетает методы раджа- и джняна-йоги, но Вивекананда говорит о нем как о джняна-йоге. В этом же диалоге свою мысль о богопознании он дополняет тем, что в познании Брахмана нет и намека на какое-либо отношение к работе. Добрые дела, по словам мыслителя, могут только очистить ум. В подтверждение превосходства пути джняна-йоги Вивекананда ссылается на основоположника адвайта-веданты: «Вот почему Шанкара резко критиковал учение о сочетании джняны и кармы» [Vivekananda, vol. VII, p. 198]. И сразу же, противореча своим словам, мыслитель говорит о том, что некоторые способны достигнуть познания Брахмана с помощью бескорыстной работы. По всей вероятности, целью такой оговорки служит оправдание деятельности санньясинов на благо индийского



общества. Утверждая превосходство пути джняна-йоги, Вивекананда отказывается признать ущербность пути карма-йоги.

Совершенно иным представляется отношение Вивекананды к пути бхакти-йоги. По его словам, в сравнении с джняна-йогой, путь бхакти — «это медленный процесс, но его легко практиковать» [Vivekananda, vol. VII, p. 198]. Несмотря на видимые попытки примирить пути джняна- и бхакти-йоги, неприязнь Вивекананды к последней не вызывает сомнения. Так, мыслитель указывал на свою тесную духовную связь с наставником Рамакришной, практиковавшим бхакти-йогу: «Он был весь бхакти снаружи, весь джнани внутри. Я же — совершенная противоположность» [Роллан, 2007, с. 778]. Признавая тем самым, что путь бхакти не чужд и ему самому, в «Беседах» Вивекананда говорит о бхакти-йоге как неприемлемом для себя пути. К примеру, в диалоге 1989 г. о последователях проповедника бхакти-йоги Шри Чайтаньи мыслитель резко их критикует, считая, что из-за проповеди Чайтаньи индийская «нация стала женоподобной», а Бенгалия «утратила всякое представление о мужественности» [Vivekananda, 1947–1964, vol. V, p. 345]. При этом Вивекананда стремится к согласованию бхакти и джняны, ссылаясь на идею Рамакришны о совпадении «чистой любви» и «чистого знания». Мыслитель утверждает, что различие между практикующими эти пути находится на предварительной стадии единства с Брахманом, когда «один видит Бога снаружи, а другой — изнутри» [Vivekananda, vol. V, p. 336]. В данном утверждении попытка к примирению двух путей выглядит как подчинение джняна-йоге пути бхакти.

Таким образом, в «Беседах» выделяются два конкурирующих пути — джняна- и карма-йоги, на что указывают и неоднократно задаваемые Вивекананде вопросы о противоречии этих путей. «Вы только что сказали, что знание и труд противоречат друг другу. <...> На днях же вы говорили мне: “Работай, работай, работай — другого пути нет”» [Vivekananda, vol. VII, p. 181], — говорит ему один из учеников. В ответ на это Вивекананда напоминает ученику о «тамасичном» индийском обществе, не способном воспринимать истины о познании Брахмана. «Бросьте свои Священные Писания в Гангу и сначала научите людей добывать пищу и одежду» [Vivekananda, vol. VII, p. 183], — заявляет мыслитель ученику. Тем самым он указывает, что джняна-йога как недоступный для большинства путь должна уступить место карма-йоге.

Карма-йога vs джняна-йога

Подобно сравнению путей джняна-йоги с бхакти-йогой, Вивекананда оценивает степени значимости карма- и бхакти-йоги. Так, в диалоге, происходящем сразу после выхода первого номера основанного Вивеканандой журнала «Удбодхан» (“Udbodhan”), мыслитель поощряет активные действия редактора журнала, свами Тригунатитананды, оставившем свои духовные практики и медитацию, чтобы полностью посвятить себя работе. Однако собеседник Вивекананды недоумевает по поводу несвойственной для санньясина деятельности по распространению номеров журнала: «Нам кажется странным, что санньясины в оранжевых одеяниях ходят от двери к двери» [Vivekananda,



vol. VII, p. 168]. Чтобы оправдать поведение Тригунатитананды, Вивекананда указывает на бескорыстность его работы, а также ее высокую цель — процветание индийского общества. «Неужели вы считаете, что бескорыстная работа хоть в чем-то уступает практике преданного служения?», — спрашивает мыслитель, сравнивая пути карма- и бхакти-йоги. Бесполезность последней он подчеркивает фразой о том, что последователи Рамакришны рождены не для того, чтобы только сидеть под деревьями и разжигать жертвенные костры. Тем самым мыслитель ставит под сомнение практическую ценность индуистской обрядности, что было свойственно и другим деятелям Бенгальского Возрождения, но не встречало понимания в обществе.

Примечателен диалог, в котором Вивекананда отстаивает значимость пути карма-йоги, отступая от идеи Священных Писаний индуизма об осознании Брахмана только в состоянии самадхи [Vivekananda, vol. VII, p. 111–113]. Бескорыстный характер карма-йоги позволяет Вивекананде объявить ее одной из разновидностей аскетических практик (*tapasya*). Труд на благо других, по словам мыслителя, пробуждает альтруизм в практикующем, ведет к отказу от эго, осознанию своей бестелесности и «очищению сердца». Забота о благополучии других дает понимание, что свое «Я» пронизывает все существо, поэтому карма-йога есть полноценный путь богопознания. Собеседник Вивекананды возражает: «Если я постоянно буду думать о других, когда же я смогу размышлять об Атмане? Как я смогу осознать Атмана?» Вивекананда отвечает, что бескорыстное служение другим само по себе приведет к осознанию всех существ как единого «Я», а это и есть осознание Атмана.

Однако собеседник справедливо указывает на упоминаемое в Священных Писаниях осознание Брахмана в состоянии самадхи, достижимое через прекращение «всех функций ума», а следовательно, и всей работы [Vivekananda, vol. VII, p. 112]. Мыслитель вынужден согласиться, что состояние самадхи требует отказа от любых действий. Но достигший самадхи все равно будет вынужден совершать работу, причем его работа неизбежно посвящена другим. Тем самым Вивекананда невольно признает первичность джняна-йоги по отношению к карма-йоге, обретающей свой истинный характер только после осознания Брахмана. Его собеседник замечает в рассуждении ущербность карма-йоги: «Значит, до достижения состояния *дживанмукти* (освобожденного при жизни), работа на благо других не может быть истинной?». Не желая сдаваться, Вивекананда возражает: «Да, но Шастры говорят и то, что работа на благо других может привести к состоянию *дживанмукти*, иначе в них не было бы указания на отдельный путь религиозной практики — карма-йоги» [Vivekananda, vol. VII, p. 113]. Зная, что Священные Писания явно указывают на осознание Брахмана только в состоянии самадхи, мыслитель называет карма-йогу «отдельным путем религиозной практики» лишь на основании упоминаний карма-йоги в текстах индуизма и собственных убеждений о результатах служения людям.

В приведенном диалоге Вивекананда не обращается к Священным Писаниям, но другие фрагменты «Бесед» содержат неоднократные отсылки мыслителя к поэме «Бхагавадгита» (далее — БхГ), в которых упоминается о карма-йоге. Так, в одном из диалогов он утверждает, что именно «в Гите была



изложена философия работы без мотива» [Vivekananda, vol. VII, p. 179]. При этом Вивекананда отмечает, что целью данного положения БхГ было опровержение доктрины пурва-мимансы о работе, мотив которой приводит к результатам. Интересно, что в другой своей статье «Восток и Запад» (“The East and The West”, 1899) для обоснования своего призыва к активным действиям он обращается к авторитету основоположника мимансы Джаймини и упоминает фрагмент миманса-сутры 1.1.25 [Vivekananda, vol. V, p. 449], где указывается, что части вед, не предписывающие обязательность выполнения действий, ведами не являются. В «Беседах» мыслитель не отрицает идею необходимости действий, но делает акцент на их бескорыстном характере. Вивекананда рассуждает «от противного»: «Если бы Атман был непосредственно осознан в результате этих действий, то Священные Писания не предписывали бы отказаться от результатов действий» [Vivekananda, vol. VII, p. 179]. Стоит отметить, что тексты «Бесед», в отличие от статьи, полемичны, что вынуждает Вивекананду согласовывать положения различных философских школ, поэтому БхГ выступает в его рассуждениях неким «арбитром», авторитетность которого во много определяется его широкой известностью.

В самом деле, Вивекананда одним из первых деятелей эпохи Бенгальского Возрождения обращается к БхГ. Как справедливо замечает В. С. Костюченко, эта поэма никогда не носила эзотерического характера, ее образы стали всеобщим культурным достоянием [Костюченко, 1983, с. 167], поэтому апелляция к ее идеям была доходчива и понятна миллионам индийцев. Вивекананда использует известные афоризмы БхГ, в том числе — для утверждения гуманистических положений своего учения. К примеру, призывая своего последователя к работе на благо общества, он напоминает фрагмент стиха VI.40, где говорится: «Ведь никто не приходит к дурному концу, кто творит здесь добро, моя радость» [Бхагавадгита, 1999, с. 43]. Вивекананда цитирует: «Никогда, сын мой, тот, кто творит добро, не попадает в беду» [Vivekananda, 1947–1964, vol. VII, p. 161], вполне уместно приводя этот фрагмент для иллюстрации своих убеждений. В другом разговоре с готовящимися принять обет санньясы Вивекананда обращается к фрагменту стиха 18.2, в котором говорится: «В прекращении действий страстных отрешенность видят провидцы» [Бхагавадгита, 1999, с. 87]. Мыслитель излагает этот фрагмент следующим образом: «Мудрецы знают, что санньяса — это отказ от всякой работы, которая имеет целью ее завершение» [Vivekananda, 1947–1964, vol. VI, p. 505], тем самым делая акцент на важности отречения от результатов работы для достижения освобождения.

Возражения оппонентов мыслителя явно свидетельствуют о новаторском характере идей Вивекананды в отношении важности выполнения санньясинами бескорыстных действий на благо других. Так, в одном из разговоров собеседник высказывает сомнения в пользе неустанной бескорыстной работы: «Говорят, что, согласно Гите, работа означает совершение ведических жертвоприношений и религиозных действий, другая работа бесполезна» [Vivekananda, vol. VII, p. 274]. В ответ Вивекананда не теряется, а вполне убедительно утверждает, что идею работы стоит считать более всеобъемлющей. Мыслитель не выступает против совершения индуистских ритуалов,



напротив, во многих из них он сам принимает участие. Однако он призывает последователей взять ответственность за свои действия, «очистить работой свой ум», чтобы получить способность различать благие и дурные поступки, видеть «благодать Бога» и обрести веру [Vivekananda, vol. VII, p. 276], не ссылаясь при этом на Бога как причину всех своих поступков.

В целях обоснования значимости карма-йоги, Вивекананда пытается согласовать карма- и джняна-йогу и в утверждении Шанкары о непримиримости этих путей. В одной из бесед на возражение ученика о том, что Шанкара отрицал смешение карма- и джняна-йоги, по причине чего карма-йога не может способствовать познанию Брахмана [Vivekananda, vol. VII, p. 221–222], Вивекананда обращается к учению Шанкары о трех уровнях существования [Радхакришнан, 1993, с. 466]. Согласно этому учению, низший уровень существования (*пратибхасика*) — иллюзорный, более высокий уровень (*вьявахарика*) соответствует нашему эмпирическому миру, а истинная реальность (*парамартхика*) есть сам Брахман. Вивекананда заявляет, что любые действия являются результатом заблуждения только с точки зрения уровня парамартхики, тогда как в эмпирическом мире человек вынужден совершать какие-либо действия. Поэтому в сфере относительного сознания, соответствующей эмпирическому миру, действия могут быть полезны, если они способствуют проявлению знания о Брахмане. К таким действиям и относится бескорыстная работа на благо общества.

Хотя Вивекананда в целом разделяет учение Шанкары о трех уровнях существования, в одном из писем 1893 г. своему последователю Аласинге Перумалу (1865–1909) он отзывается об этом учении крайне негативно. Мыслитель считает, что одной из причин бедственного положения индийского общества является чересчур запутанное знание об условиях действий индивида: «Виновата не религия, а фарисеи и саддукеи в индуизме, лицемеры, которые изобретают всевозможные механизмы тирании в форме доктрин парамартхики и вьявахарики» [Vivekananda, 1947–1964, vol. V, p. 15]. Идея иерархии уровней существования представляется Вивеканандой тормозом на пути процветания индийского народа, препятствующим развитию в людях стремления к активной деятельности, присущей человеческой природе. Позднее в «Беседах» мыслитель отстаивает эту точку зрения.

Поскольку «Беседы» отражают основные идеи наставлений Вивекананды своим последователям, то именно в их текстах наиболее часто и выразительно звучит призыв мыслителя к коллективному, а не индивидуальному освобождению. «Какая польза в духовной практике или самореализации, если они не несут блага другим, не способствуют благополучию тех, кто погряз в невежестве и заблуждении?» [Vivekananda, vol. VII, p. 235], — говорит Вивекананда одному из учеников. По его словам, индивидуальное освобождение невозможно, пока хотя бы одна душа пребывает в оковах неведения. Разделяя ведантистское представление о Брахмане как абсолютном основании бытия, а о человеческой душе (*дживе*) как духовном аспекте Брахмана, мыслитель онтологически обосновывает нравственность через идею о субстанциональном единстве всех живых существ. По меткому выражению О. В. Мезенцевой, Вивекананда «переводит христианскую максиму



“любви ближнего своего как самого себя” на язык индийской философии» [Мезенцева, 2003, с. 140]. «Каждая джива — это часть вас самих» [Vivekananda, vol. VII, p. 235], — заявляет Вивекананда, разъясняя этим смысл работы на благо других. Идея коллективного освобождения могла быть воспринята мыслителем из буддизма либо индуистского учения о воплощении аватаров божеств для спасения людей, однако она легко опровергается с точки зрения веданты.

Ученик Вивекананды возражает, что корнем зависимости для индивидуальной души является представление ею о себе как отдельном существе, тогда как в ходе духовных практик, приводящих к осознанию, это заблуждение исчезает. «Тот, для кого идея дживы есть реальность, может думать, что без освобождения всего сущего он не достигнет освобождения» [Vivekananda, vol. VII, p. 236], — говорит ученик, тем самым ставя под сомнение призыв Вивекананды к работе на благо общества. Мыслитель вынужден согласиться с возражением, признавая, что большинство последователей веданты придерживаются этой точки зрения. Однако он выводит логику веданты на второй план, отдавая предпочтение нравственным соображениям: «Но только подумайте о величии сердца того, кто стремится привести всю вселенную к освобождению!». По словам Б. Датты, Вивекананда меняет ход индуистской религиозной мысли, делая ее прогрессивной [Datta, 1954, p. 215], при этом он не отвергает авторитет Священных Писаний, но и не призывает к бездумному следованию им. Только самостоятельное осмысление человеком важности соответствия идей Священных Писаний условиям гармоничного устройства общества и миропорядка способствует выражению его человеческой сущности. Задачу коллективного освобождения, по мнению мыслителя, способны осуществить только санньясины.

Карма-йога как способ реформации санньясы

В одной из «Бесед» 1897 г. Вивекананда часто говорит о своих планах по созданию монастыря. Обращаясь к тем, кто готовится принять обет отречения, мыслитель выдвигает идеал санньясина: «Истинные санньясины отказываются от своего освобождения и живут для того, чтобы приносить добро миру» [Vivekananda, 1947–1964, vol. VI, p. 511]. По утверждению Вивекананды, институт санньясы в Индии сохраняет жизнеспособность только благодаря таким самоотверженным личностям. Одной из них мыслитель называет своего наставника Рамакришну Парамахамсу, который якобы оставил после себя высокий идеал всеобщего освобождения.

Ответственность за претворение этого идеала в жизнь Вивекананда планирует возложить на «санньясинов нового типа» [Vivekananda, vol. VI, p. 464]. Мыслитель подчеркивает, что достижение прогресса для индийского общества невозможно без придания новых форм старым методам и обычаям санньясы. Новизна устройства санньясы должна заключаться в разумном заимствовании западных достижений: «Нам нужны западная наука в сочетании с ведантой, брахмачарья (обет безбрачия) в качестве руководящей установки, а также шраддха (вера) и уверенность в себе» [Vivekananda, vol. V, p. 366]. Изучив в ходе зарубежных поездок преимущества западной цивилизации, Вивекананда критикует традиционных для Индии «санньясинов древно-



сти», которые ограничиваются пребыванием в медитации на горных вершинах. Современные санньясины, по представлению мыслителя, не только медитируют, но и читают просветительские лекции, «одетые как джентльмены» [Vivekananda, vol. VII, p. 185]. Кроме того, для них не зазорна и помощь нищим, голодающим и больным.

Несмотря на очевидную абстрактность идеала всеобщего освобождения, Вивекананда выстраивает вполне конкретные условия его реализации, включающие не только индивидуальное осмысление и принятие идеала, но и социальные факторы. Последние должны обязательно включать создание материальных условий для жизни людей. Так, еще в выступлении из «Лекций от Коломбо до Алморе» Вивекананда обозначает основные «даяния» (gifts), необходимые для возрождения индийской нации, включающие распространение духовного знания, светское просвещение, спасение человеческих жизней и раздачу пищи нуждающимся [Vivekananda, vol. III, p. 168]. Примечательно, что в этом выступлении на первых местах стоят духовное и светское просвещение народа, тогда как в более поздних «Беседах» акцент смещается на борьбу с голодом.

В диалоге, происходящем на месте постройки будущего монастыря сразу после выкупа участка земли под него, Вивекананда делится с учеником своими планами по организации деятельности санньясинов. По его расчетам, монастырь должен содержать три отделения, в одном из которых будет раздаваться пища, в другом — вестись светское просвещение, а в третьем — распространяться духовное знание [Vivekananda, vol. VII, p. 159–160]. При этом распространение духовного знания мыслитель называет важнейшей из функций монастыря. У ученика возникает справедливый вопрос: «Если духовное просвещение является самым важным, зачем тогда создавать два других отделения?». Примечательно, что ответ Вивекананды относится только к отделению с функцией борьбы с голодом. Он называет сразу два преимущества такой деятельности для санньясинов: во-первых, работа на благо других, т. е. практика карма-йоги, проявит в них качество саттвы и тем самым приблизит к цели богопознания; во-вторых, раздача пищи нуждающимся вызовет сочувствие у мирских людей, которые придут на помощь монастырю. Именно борьба с голодом способна привлечь к помощи «в тысячу раз больше людей, чем просветительская деятельность» [Vivekananda, vol. VII, p. 160] и пробудить в людях стремление к знаниям и духовности, поэтому Вивекананда отдает ей приоритетное место среди других функций. Стоит отметить, что мыслитель располагает значимость направлений деятельности монастыря в порядке удовлетворения потребностей, известном в наши дни из теории мотивации А. Маслоу.

Поскольку учеников Вивекананды беспокоит прежде всего собственное богопознание, мыслитель пытается убедить их, что бескорыстная раздача пищи нуждающимся составляет сущность практики карма-йоги, способной привести учеников к основной цели через разрушение своих эгоистичных желаний. При этом он не считает такую деятельность лишенной мотивации, разделяя работу, выполняемую для себя, и работу, приносящую благо другим людям [Vivekananda, vol. VII, p. 180]. Процесс богопознания наделяется



Вивеканандой этическим содержанием. Итогом практики карма-йоги должен быть, прежде всего, практический результат по обеспечению всех голодающих пищей: «Рисовая каша (rice-gruel) должна стекать в Ганг и отбеливать его воду!» [Vivekananda, vol. VII, p. 161]. Мысля вразрез с индуистскими представлениями о санньясе, Вивекананда пытается связать созерцательную и практическую духовность. Он признает, что адвайта Шанкары предназначалась для аскетов-отшельников, и заявляет, что его задача состоит в широком распространении адвайты в повседневном мире. Мыслитель неизбежно встречает сопротивление учеников, один из которых возражает: «Мне больше нравится осознавать состояние (освобождения. — Л. Ж.) посредством медитации, чем проявлять его в действии» [Vivekananda, vol. VII, p. 163]. В ответ на это возражение Вивекананда весьма категорично утверждает, что это состояние «оцепенения» сравнимо с нахождением под воздействием алкоголя и совершенно бессмысленно, так как не приносит пользы другим. По существу, он обесценивает личное освобождение на фоне освобождения всеобщего.

Категоричные и порою запальчивые ответы Вивекананды на возражения учеников объясняются тем, что он вынужден решать сразу две задачи. Мыслитель должен, во-первых, убедить своих последователей в необходимости трудиться в миру и жить на благо общества, а во-вторых, доказать самому обществу состоятельность новой, непривычной для индийского сознания формы санньясы. Вивекананда предлагает нововведения в деятельности санньясинов, ссылаясь на волю своего наставника Рамакришны. Однако ученики, которые лично знали Рамакришну и его образ жизни, сомневаются в следовании их лидера воле Рамакришны. Так, в одной из «Бесед» 1897 г. ближайший ученик самого Рамакришны Свами Йогананда (1861–1899), назначенный позднее вице-президентом созданной Вивеканандой общественно-религиозной организации «Миссия Рамакришны», высказывает свои сомнения: «Ты действуешь западными методами. Разве Шри Рамакришна оставил нам подобные наставления?» [Vivekananda, vol. VI, p. 477–478]. В ответ Вивекананда указывает на широту взглядов Рамакришны, которая непостижима для тех, кто склонен ограничивать его взгляды рамками собственных представлений. «Я разрушу эти ограничения и распространю по миру его безграничное вдохновение» [Vivekananda, vol. VI, p. 478], — заявляет мыслитель.

В самом деле, немногочисленные записи разговоров Рамакришны с его учениками свидетельствуют о расхождении его идей с идеями Вивекананды. Рамакришна видит богопознание первостепенным этапом по сравнению с работой на благо общества. Так, он говорит представителям религиозного общества «Брахмо самадж»: «Кто такие вы, чтобы делать добро миру? Сначала практикуйте религиозные упражнения и познайте Бога» [Провозвестие..., 2019, с. 115]. По мнению Рамакришны, мыслящему в русле традиции, помощь другим людям должна совершаться только после того, как Бог наделит индивида силой (*шакти*). Обращаясь к лидеру «Брахмо самадж» Кешобчондро Сену (1838–1884), бенгальский проповедник ставит под сомнение и результаты социальных реформ Сена. «Вы говорите о соци-



альных реформах! Но вы можете делать это после того, как почувствуете Бога» [*Провозвестие...*, 2019, с. 118], — заявляет он Сену, советуя предварительно «очищать свое сердце» и избавляться от привязанности к миру. Рамакришна убежден, что для познания Брахмана лучше следовать пути бхакти-йоги, поскольку в их «материалистический век» практиковать карма-йогу особенно сложно. Вивекананда, напротив, отдает приоритет карма-йоге как наиболее эффективному пути к Богу, тогда как бхакти-йогу, которая легка в практике, он считает длительным путем, требующим сочетания с другими путями. Именно карма-йога, по мнению мыслителя, лежит в основе всеобщего освобождения, по сравнению с которым личное освобождение уходит на второй план, что идет вразрез с наставлениями Рамакришны.

Стоит учесть, что мысль о значимости работы на благо других звучит в беседах Вивекананды и проповедях его наставника одинаково выразительно. Так, среди действий, способствующих созерцанию Бога, Рамакришна называет милосердные дела и самопожертвование, способные удалить «с человеческой души тину невежества» [*Провозвестие...*, 2019, с. 57–58]. Более того, в разговоре с известным ученым и филантропом Ишваром Чандром Видьясагаром (1820–1891) он активно поощряет благотворительную деятельность последнего: «Вы уже стали сиддхой — приблизившимся к совершенству» [*Провозвестие...*, 2019, с. 72]. Рамакришна делает акцент на бескорыстном выполнении дел, свойственном, по его мнению, Видьясагару, при этом совершенно не упоминая духовные практики. Призыв Рамакришны к «очищению сердца» добрыми делами как надежному пути к Богу многократно усиливается в работах Вивекананды, тем самым затмевая остальные пути. На основную причину этого справедливо указывает Р. Б. Рыбаков, считая, что Рамакришна был, прежде всего, религиозным деятелем, а Вивекананда — общественным [Рыбаков, 1981, с. 97]. Приоритет карма-йоги становится в работах Вивекананды центральным средством поднятия национального духа Индии, пробуждения активности колонизированного народа. Поэтому карма-йога ложится и в основу преобразования института санньясы, который тоже ставится на службу цели возрождения Индии.

Говоря о преобразовании Вивеканандой санньясы, Свами Атмарупананда называет среди основных нововведений мыслителя объединение санньясинов в форме организации, их функцию служения обществу и жизнь в общине [Atmarupananda, 2015, p. 207]. Атмарупананда опровергает идею того, что эти нововведения были заимствованы Вивеканандой на христианском Западе. Хотя влияние общения мыслителя с Западом на его реформаторскую деятельность отрицать не стоит, но Вивекананда мог воспринять мысль о значимости функции служения обществу еще из проповедей Рамакришны. Осознание необходимости служения родному народу, вероятно, произошло позднее, когда в ходе трехлетних странствий по Индии мыслитель изучил все стороны жизни индийского общества. Примечателен эпизод из его биографии, повествующий обо окончании этих странствий в 1892 г. в самой южной точке Индии — на мысе Канья-Кумари, где Вивекананда принял решение посвятить свою жизнь возрождению родины путем самоотверженного служения ее народу [Life, 1960, p. 252–255]. В годы его западных поездок



данное решение оформилось в идею служения людям организованным сообществом санньясинов, для которых оно обрело смысл духовной практики, ведущей к богопознанию.

Идея Вивекананды о наделении организации санньясинов обязательством служения обществу оказала большое влияние на индуистский институт санньясы. Как справедливо замечает Атмарупананда, на заре существования «Миссии Рамакришны» эта идея вызывала насмешки ортодоксов, а общество называло последователей Вивекананды «садху-уборщиками» (*sweeper sadhus*) за их работу по уходу за нуждающимися [Atmarupananda, 2015, p. 212], тогда как в наши дни большинство монашеских движений в Индии занимаются подобной деятельностью либо спонсируют ее. Введение функции служения обществу ясно показало дальновидность Вивекананды, поскольку стало частью более общей идеи расширения монашеских практик в Индии как реакции института санньясы на изменения в социальной и культурной жизни страны.

Заключение

Записи бесед Свами Вивекананды с его учениками и последователями демонстрируют идейные основания реформаторской деятельности мыслителя в отношении института санньясы. Считая основной целью санньясинов познание Бога, Вивекананда предпринимает попытку выделить и аргументировать наиболее приемлемый для этой цели путь. Если в своих известных выступлениях для широкой аудитории мыслитель говорит о равноценности видов йоги в качестве путей богопознания, то в его полемических диалогах с учениками выявляется то, какие из них философ считает приоритетными. Вивекананда отдает предпочтение джняна- и карма-йоге, считая бхакти-йогу длительным и неэффективным путем к познанию Брахмана. Не отрицая утверждаемое Священными Писаниями индуизма первенство джняна-йоги, мыслитель отстаивает значимость карма-йоги, в результате чего последняя приобретает у него ведущее значение среди остальных путей богопознания.

С идеей приоритетности карма-йоги в работах Вивекананды сочетается обесценивание им стремления к личному освобождению на фоне коллективного освобождения. Мыслитель связывает надежды на достижение всеобщего освобождения с институтом санньясы, который и сам нуждается в реформировании. Одним из основных преобразований становится вводимая им в созданном монастыре практика бескорыстного служения санньясинов малоимущему населению Индии. Обоснованием такой деятельности выступает убеждение Вивекананды в необходимости нравственной составляющей процесса богопознания. Бескорыстное служение индийскому народу становится содержанием карма-йоги как основной духовной практики санньясинов. Широкое распространение в современных индуистских монастырях благотворительной деятельности красноречиво говорит о дальновидности реформаторских идей Вивекананды.



Список литературы

1. *Бхагавадгита*. Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999. [*Bhagavadgita*. Transl. from Sanskrit, with research and notes by V. S. Sementsov. Moscow: Vostochnaya literature, 1999 (in Russian)].
2. Костюченко В. С. *Вивекананда*. М.: Мысль, 1977 [Kostjuchenko V. S. *Vivekananda*. Moscow: Mysl', 1977 (in Russian)].
3. Костюченко В. С. *Классическая веданта и неоведантизм*. М.: Мысль, 1983. [Kostjuchenko V. S. *Classical Vedanta and Neovedantism*. Moscow: Mysl', 1983 (in Russian)].
4. Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в учении Свами Вивекананды. *Ценностные ориентиры индийского общества*. Отв. ред. Л. Р. Полонская и др. М.: ИВ РАН, 2003. С. 123–150 [Mezentseva O. V. The Problem of Human Activity in the Teachings of Swami Vivekananda. *Axiomatic guidelines of Indian society*. Ed. by L. R. Polonskaya. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2003, pp. 123–150 (in Russian)].
5. *Провозвестие Рамакришны*. М.: Амрита-Русь, 2019 [*The Proclamation of Ramakrishna*. Moscow: Amrita-Rus', 2019 (in Russian)].
6. Радхакришнан С. *Индийская философия*. Т. 2. М.: МИФ, 1993. [Radhakrishnan S. *The Indian Philosophy*. Vol. 2. Moscow: MIF, 1993 (in Russian)].
7. Роллан Р. Жизнь Рамакришны. Пер. с фр. А. А. Поляк, Э. Б. Шлосберг. В: *Философия йоги*. М.: Эксмо, 2007. С. 627–822. [Rollan R. The Life of Ramakrishna. In: *The Philosophy of Yoga*. Moscow: Eksmo, 2007, pp. 627–822 (in Russian)].
8. Рыбаков Р. Б. *Буржуазная реформация индуизма*. М.: Наука, 1981 [Rybakov R. B. *The Bourgeois Reformation of Hinduism*. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian)].
9. Скороходова Т. Г. Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды. *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2020. № 2. С. 14–35 [Skorokhodova T. G. Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in “Lectures from Colombo to Almora” by Swami Vivekananda. *Studia Religiosa Rossica: Nauchni' Zhurnal o Religii (Studia Religiosa Rossica: The Science Journal About Religion)*. 2020. No. 2, pp. 14–35 (in Russian)].
10. Atmarupananda Swami. Swami Vivekananda's Ideas of Monasticism in the Global Perspective. *Understanding Vivekananda*. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture. 2015, pp. 202–223.
11. Baier K. Swami Vivekananda. Reform Hinduism, Nationalism and Scientistic Yoga. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*. 2019. No. 5, pp. 230–257.
12. Datta Bh. *Swami Vivekananda — Patriot-Prophet*. Calcutta: Nababharat Publishers, 1954.
13. Jhanji R. *The Philosophy of Vivekananda*. New Delhi: Aryan Books International, 2007.
14. Sil N. *Swami Vivekananda: A Reassessment*. Selinsgrove, Pennsylvania: Susquehanna University Press, 1997.



15. *The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples*. Calcutta: Advaita ashrama, 1960.
16. Vivekananda Swami. *The Complete Works*. Vol. 1–8. Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.
17. Zaheer N. “Vivekananda’s Views on Christianity and Islam”. *Rahat-ul-Quloob Islamic Research Journal*. Vol. 1. Issue 1 (Jan.-Jun. 2017), pp. 1–21.

Информация об авторе

Жукова Любовь Евгеньевна — соискатель, выпускник аспирантуры Русской христианской гуманитарной академии (РХГА) им. Ф.М. Достоевского, Санкт-Петербург, Россия; zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.02.2026; одобрена рецензентами 27.02.2026; принята к публикации 11.03.2026; опубликована 20.06.2026.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Lyubov E. Zhukowa — Graduate Student of Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg, Russia; zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 01.02.2026; approved after reviewing 27.02.2026; accepted for publication 11.03.2026; published 20.06.2026.