

Ю00/8
441

И. П. ЧЕЛЫШЕВА

ЭТИЧЕСКИЕ
ИДЕИ
В МИРОВОЗЗРЕНИИ
ВИВЕКАНАНДЫ,
Б.Г. ТИЛАКА
И АУРОБИНДО
ГХОША



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

И. П. ЧЕЛЫШЕВА

ЭТИЧЕСКИЕ
ИДЕИ
В МИРОВОЗЗРЕНИИ
ВИВЕКАНАНДЫ,
Б.Г. ТИЛАКА
И АУРОБИНДО
ГХОША



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1986

Ответственные редакторы
А. Д. ЛИТМАН, В. Т. ГАНЖИН

В книге рассматриваются этические концепции индийских демократов конца XIX — начала XX в., исследуется роль этих концепций в формировании идеологии национально-освободительного движения, освещается связь эволюции этической мысли с социально-политическими процессами.

Ч 0302020000-082
013(02)-86 КБ-9-42-86

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1986.

Наша жизнь и наша дхарма
не имеют смысла без свараджа.

Б. Г. Тилак

ВВЕДЕНИЕ

В период подъема национально-освободительного движения в Индии конца XIX — начала XX в., когда, как известно, шло интенсивное формирование его идеологии, крупнейшие общественные и политические деятели наряду с теоретическим обоснованием путей и средств освободительной борьбы серьезное внимание уделяли этической проблематике. Под влиянием складывавшейся националистической идеологии религиозно-идеалистические традиции получали новое осмысление. Стоявшие перед индийским народом на том этапе исторического развития цели и задачи требовали переориентации традиционных ценностей и принципов. Естественно, что одной из главных сфер переоценки стала область морали.

Джавахарлал Неру удивительно точно подметил связь этики с массовым движением, которое возглавлял М. К. Ганди: «Пользуясь обычно религиозными понятиями,— писал он,— Ганди делает упор на моральный подход к проблемам политики и повседневной жизни. Религиозная сторона его учения оказала свое воздействие главным образом на тех, кто проявлял к ней склонность; моральный же подход оказывал влияние и на других. Многие заметно поднялись на более высокий уровень морально-этического поведения; еще больше оказалось таких, которых он побудил хотя бы мыслить морально-этическими понятиями, а мысли уже сами по себе оказывают некоторое воздействие на их деятельность и поведение» [106, с. 486].

Реинтерпретируя многие положения ведантистской философии в соответствии с насущными задачами борьбы за независимость и отчасти общественного развития

страны, ведущие мыслители и деятели освободительного движения стремились придать им антиколониальную направленность, что в условиях общего патриотического подъема стимулировало рост национального самосознания. Их идеи во многом способствовали духовному раскрепощению индийцев, формированию той «моральной силы», о которой В. И. Ленин говорил как о необходимом, хотя и недостаточном условии успеха в борьбе [26, с. 367].

Внимание к этическим проблемам отличало творчество многих философов и писателей Индии. «Со времени Бонкимчондро,— пишет Э. Н. Комаров,— моралистический подход в той или иной мере был свойствен едва ли не всем индийским мыслителям, выступавшим с националистических позиций. У тех из них, кто сформировался ранее 20-х годов нашего века, от Бонкимчондро до Ганди, моралистический подход наряду с проповедью абстрактного гуманизма и „преобразования человеческой натуры“ включал возвеличивание индуизма как национальной религии и идеализацию патриархальных отношений, а также религиозно-реформаторское начало» [88, с. 32—33].

Эти особенности проявились и в этических учениях крупнейших общественных и политических деятелей, философов Свами Вивекананды, Бал Гангадхара Тилака и Ауробиндо Гхоша. Рассмотрение их воззрений, составлявших органическую часть антиимпериалистической идеологии, внутренней логики их рассуждений, отразивших общую демократическую и националистическую направленность взглядов, имеет важное идейно-теоретическое значение.

Надо сказать, что специфика, оригинальность этических идей этих мыслителей в немалой степени обуславливалась ролью, которую они играли в освободительном движении: Вивекананда как национальный демократ, видевший основную задачу в достижении независимости Индии и социальном раскрепощении народных масс; Б. Г. Тилак как практический деятель, ратовавший за решительные политические выступления; А. Гхош — как философ, переживший сложную духовную эволюцию от идеолога и непосредственного участника антиколониальной борьбы до морализирующего проповедника. В то же время исследование их воззрений позволяет выделить то общее, что было свойственно индийской этике на определенном историческом эта-

пе, проследить изменения, которые совершались в нравственном сознании тогдашнего индийского общества. И пусть анализ морали, как справедливо отмечают советские ученые, «не обладает точностью и основательностью научно-политического анализа социальных процессов», она сама все же «может подчас оказаться более острой и опережающей контрольной реакцией на подспудно зреющие потребности в социальных изменениях» [95, с. 113].

Отправными при рассмотрении интересующих нас проблем послужили высказывания основоположников марксизма-ленинизма относительно исторического характера морали и ее классового содержания. В ряде своих трудов К. Маркс, Ф. Энгельс (см., например, [13]) и В. И. Ленин [16; 17; 19; 22; 29] подвергли резкой критике представления о вечности и надклассовости морали, абсолютизацию ее роли в общественном процессе. «Мы...— писал Энгельс,— отвергаем всякую попытку навязать нам какую бы то ни было моральную догматику в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона, под тем предлогом, что и мир морали тоже имеет свои непреходящие принципы, стоящие выше истории и национальных различий. Напротив, мы утверждаем, что всякая теория морали являлась до сих пор в конечном счете продуктом данного экономического положения общества. А так как общество до сих пор двигалось в классовых противоположностях, то мораль всегда была классовой моралью» [9, с. 95]. Этот тезис можно непосредственно отнести к этическим воззрениям индийских демократов, стремившихся к утверждению нравственности, которая стоит «выше истории и национальных различий» [9, с. 95].

Трактовка проблемы гуманизма в произведениях классиков марксизма-ленинизма (например, в работе К. Маркса «Морализирующая критика и критицирующая мораль», 1847 г.) явилась методологической основой при исследовании особенностей гуманизма индийской этики на рубеже XIX — XX вв.

Для понимания и оценки сущности «моралистической» критики капитализма со стороны Вивекананды, Б. Г. Тилака и А. Гхоша большое значение имеют работы В. И. Ленина, посвященные анализу народнической идеологии [23; 24; 30; 31]. Он показал, что на определенном историческом этапе (в частности, на том этапе, когда выступили названные деятели) эта критика, равно

как и другие прогрессивные для того времени элементы народнической идеологии, была существенным добавлением к их демократизму, определенным шагом вперед в развитии общественной мысли.

Проблемы индийской этики и конкретно нравственно-религиозные аспекты мировоззрения Свами Вивекананды, Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша в той или иной степени получили освещение в советской научной литературе. Условно исследования такого рода допустимо подразделить на две группы: первую составляют работы специалистов в области этики, вторую — монографии и статьи индологов — историков и философов.

Что касается работ первой группы, то приходится с сожалением констатировать отсутствие среди них трудов по истории индийской этики. В специальной литературе общего характера, как правило, затрагиваются вопросы, связанные с древним и средневековым периодами; этическая мысль Индии нового и новейшего времени остается вне поля зрения авторов. Так, в книге известного советского исследователя А. Ф. Шишкина «Из истории этических учений» [151] этим вопросам отведен справочный раздел. Здесь рассматриваются религиозно-нравственные принципы упанишад, положения школы чарваков, дается толкование таких понятий, как «сансара», «карма», «мокша». В коллективной монографии «Очерк истории этики» [112] параграфы «Древняя индийская этика» и «Этика средневекового Востока», написанные М. И. Шахновичем, содержат краткий обзор нравственных представлений индийцев указанных эпох. Больше внимания по сравнению с перечисленными работами древнеиндийской этике уделил В. Г. Иванов: посвятил ей в своей книге «История этики древнего мира» отдельную главу.

В исторических и философских трудах индологов проблемы морали отражены значительно шире. Во многих работах, где освещаются вопросы о зарождении и развитии национально-освободительного движения в стране, формировании его идеологии, влиянии религии и философии на общественную мысль Индии, затрагиваются эти проблемы. Э. Н. Комаров, А. Д. Литман, Л. Р. Полонская, М. Т. Степанянц и другие специально останавливались на них, подчеркивая роль религии, выступавшей через мораль в качестве необходимого элемента идеологии национального движения. В их исследованиях показано, что религия — 1) некий общий

идеологический язык, который, по убеждению «проповедников „возрождения индуизма“... свяжет как общественные классы, так и различные индийские народы для общего сопротивления колониальному угнетению» [86, с. 232—233]; 2) нечто вроде «национального знамени», способствующего объединению широких народных масс ради борьбы за политический суверенитет; 3) одна из «форм националистической реакции» на духовную культуру буржуазного Запада и мораль колонизаторов [110, с. 88]; 4) наконец, универсальный механизм этико-политической санкции, который мог быть использован и использовался как средство возвеличивания идеалов борьбы за свободу, придания ей авторитета святости и божественной непогрешимости.

Социально-политические и философские воззрения Свами Вивекананды, Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша подверглись анализу в ряде работ. Так, различные аспекты жизни и творчества Тилака получили освещение в сборнике «Национально-освободительное движение и деятельность Б. Г. Тилака». В статьях Н. М. Гольдберга и других авторов [74; 86; 146] индийский демократ предстает мыслителем, прочно связавшим принципы этики с задачами борьбы за сварадж. Вместе с тем в задачу авторов сборника не входило изучение самого механизма этой связи.

Философские взгляды названных деятелей были предметом рассмотрения в работах В. С. Костюченко [91; 92; 94], отчасти в монографии Р. Б. Рыбакова [126], однако и здесь проблемы этики не становились центральной темой исследования.

В нашей книге мы стремились проанализировать представления Вивекананды, Б. Г. Тилака и А. Гхоша в области морали, дать типологическое сопоставление этих представлений, раскрыть своеобразие индийской этической мысли нового времени в ее органической связи с идеологией национально-освободительного движения. Изучение этического наследия индийских мыслителей имеет немалое значение с точки зрения определения особенностей религиозной морали и ее места в культуре Индии. Этот вопрос принципиально важен, ибо на протяжении весьма длительного периода в западной научной литературе нередко отрицался сам факт существования этики в стране¹. В качестве аргументов выдвигались разнообразные доводы, начиная с утверждения индифферентности индийцев к проблемам нравственно-

сти и кончая констатацией того, что индийская этика антигуманистична и пессимистична.

Первый удар по такого рода абсолютно неосновательным взглядам был нанесен видными отечественными индологами И. П. Минаевым, В. Ф. Миллером, Д. Н. Овсяннико-Куликовским, С. Ф. Ольденбургем, М. И. Тубянским, П. Г. Риттером, Ф. И. Щербатским и др. В. Ф. Миллер, например, в «Очерках арийской мифологии в связи с древнейшей культурой» приходит к следующему выводу: «В гимнах „Ригведы“ нигде не находим мы аскетического взгляда на жизнь, свойственного позднему времени. Они отличаются бодростью духа, веселым взглядом на жизнь, привязанностью ко всем житейским благам — богатству, почету и славе, а иногда исполнены веселого юмора» [105, с. 123]. Ф. И. Щербатский в статье «К истории материализма в Индии» писал: «Нигде, пожалуй, дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанной с ними религии не выразился так ярко, как среди индийских материалистов» [155, с. 246].

Против европоцентризма буржуазных идеологов решительно выступают советские ученые. В. С. Костюченко, например, в статье «К критике нигилистических взглядов на природу индийской философии» отмечает неоправданность гиперболизации роли религиозных и мистических элементов (в частности, у А. Гау и Д. Маккензи) в индийских мировоззренческих системах. Такая позиция, по словам автора, обуславливает обвинение индийской философии «в проповеди пессимизма, пассивного эгоизма и устранения от участия в общественной жизни» [93, с. 48]. Он приводит отрывки из «Бхагавад-гиты», указывает на жизненность ведущих этических идей, содержащихся в этом сочинении, и отмечает, что многие прогрессивные деятели Индии использовали их в своей общественно-политической практике: «Идеи Гиты,— пишет Костюченко,— получили у Б. Г. Тилака и А. Гхоша новую интерпретацию. Так, идеал карма-йоги превратился у них фактически в идеал революционера, жертвующего всем личным ради освобождения страны. Оправдание насилия в справедливых битвах стало в их трудах проповедью революции» [93, с. 59]. Русские и советские индологи неизменно подчеркивают оригинальность индийской мысли.

В трудах западных буржуазных ученых прослеживается и противоположная европоцентристской тенденция.

Она демонстрирует своеобразное увлечение Востоком, выразившееся прежде всего в абсолютизации наиболее отвлеченных религиозно-идеалистических понятий. Многие западноевропейские и американские авторы (в том числе известный американский социолог Питирим Сорокин, американский исследователь Д. Дж. Морк, английский ученый А. К. Кларк, профессор Сорбонны Оливер Лакомб) концентрируют внимание исключительно на традиционно ведантистских, абстрактно-метафизических положениях в концепциях Свами Вивекананды, Б. Г. Тилака и А. Гхоша, выхолащивая то, что составляет действительно жизненную силу их этических идей. Произвольно выхваченные из контекста общей системы их взглядов, эти идеи представляются в качестве некоего универсального средства решения всех социально-политических и нравственных конфликтов, присущих современному буржуазному обществу.

Обе указанные выше тенденции (европоцентризм и апологетика) в равной степени могут быть квалифицированы как неправомерные: в том и в другом случае мы обнаруживаем сугубо абстрактный, внеисторический подход к индийской этике. Правда, некоторые западноевропейские исследователи пытаются взглянуть на религиозно-нравственные воззрения Б. Г. Тилака сквозь призму его политической деятельности. В частности, английский ученый Т. Шэй в своей книге «Наследие Локаманы» констатирует у Тилака определенную зависимость между дхармой и свараджем. Однако, рассказывая о пути, который прошел философ и политик, использовавший принципы ведантистской этики для решения задач и проблем национально-освободительного движения, Т. Шэй не ставит перед собой цель выявить характер этой зависимости, связать этические воззрения мыслителя с реальными социально-политическими процессами. Д. М. Браун, автор статьи «Философия Б. Г. Тилака» [164], основываясь на анализе «Гита рахасьи», старается подойти к его религиозно-этическому учению тоже с точки зрения задач освободительного движения. Но и он ограничивается лишь описанием внешних аспектов данной связи, не раскрывает социально-политических и экономических предпосылок формирования его мировоззрения. В целом этим авторам свойственно плоско утилитаристское объяснение позиции Б. Г. Тилака, его апелляции к национальной философской традиции.

Творческое наследие известных индийских мыслителей в наши дни привлекает пристальное внимание широких слоев общественности страны. Его интерпретацией занимаются ученые, политики, общественные деятели, придерживающиеся самых разных взглядов. При всем многообразии подходов к изучению философских, политических, идеологических концепций Вивекананды, Б. Г. Тилака и А. Гхоша, подходов, определяющихся преимущественно социально-классовой принадлежностью исследователей, практически все они согласны в одном — идеи и положения, выдвинутые индийскими демократами, не утратили своего значения и сегодня.

Этих деятелей чтут в стране не только как борцов за национальное освобождение, но и как духовных учителей — гуру, чей авторитет непререкаем. Их портреты нередко можно увидеть в храмах наряду с изображениями богов индусского пантеона. В память об этих патриотах воздвигаются памятники, мемориальные комплексы, которые приравняются к святилищам, что в Индии служит признаком наивысшего уважения. В них устраиваются фотовыставки, проводятся теоретические семинары, конференции на темы о современном развитии страны. Уже сам факт проведения подобных мероприятий глубоко символичен. Он лишний раз указывает на то, что наследие Тилака, Вивекананды и Ауробиндо ассоциируется с актуальными социально-политическими задачами.

В 1982 г. в мемориале Б. Г. Тилака² состоялась конференция, посвященная творчеству мыслителя. В ее работе приняли участие ученые из университетов Пуны, Дели, Бомбея, Нагпура, Колапура, Аурангабада, Гоа. Позднее материалы конференции были изданы в виде отдельного сборника «Political Thought and Leadership of Lokamanya Tilak» [188]. Авторы статей, анализирующие и религиозно-нравственные представления Б. Г. Тилака, подчеркивают динамический характер его этического учения, акцентирование им идеи активности, бескорыстного служения родине, т. е. то, что составляет наиболее ценную часть этого учения. Один из участников труда, В. Р. Карандикар, в своей статье «Tilak's Religious and Moral Philosophy» отмечает, что тезис Тилака о необходимости каждому человеку свято выполнять свой моральный долг чрезвычайно важен и в сегодняшней Индии. В рецензиях на сборник говорилось, что помещенные в нем материалы привлекут внимание не только

специалистов. «Настоящее исследование,— писала газета „Фри пресс джорнэл“,— представит несомненный интерес для политических деятелей, которые продолжают бороться за истинно демократическую и социалистическую Индию» [190].

В русле общих демократических и гуманистических традиций выдержано и исследование Р. Б. Лала «Streamlining our Religion» [181]. Автор критикует тех представителей ортодоксального индуизма, которые делают упор на «культовые его стороны, забывая о существовании таких социальных зол, как бедность, коррупция, кастовость и неприкасаемость» [181, с. 8]. «Те, кто односторонне понимает религию,— констатирует Р. Б. Лал,— сводят ее лишь к слепому поклонению божеству; в результате многие ее компоненты — неустанный труд, праведное поведение, самодисциплина — оказываются оттесненными на задний план» [181, с. 7]. По сути, Р. Б. Лал выделяет такие же стороны религии, какие выделяли Свами Вивекананда и другие индийские мыслители-демократы.

Интерпретацию и оценку их творчества дают в теоретических работах и авторы, выступающие с марксистских позиций. Ш. Г. Сардесаи в своей книге «Индия и революция в Россия» [129] высказывает ряд любопытных мыслей относительно мировоззрения Б. Г. Тилака и приходит, в частности, к следующему выводу: «До конца 20-х годов основное направление в индийском освободительном движении, патриотические школы и течения в философии и культуре находились под очевидным влиянием идей „возрождения древнего и славного прошлого Индии“. Это относилось и к Тилаку и к Ганди. Нет сомнения, что подобная точка зрения играла существенную роль в борьбе с империалистами в течение десятилетий» [129, с. 90].

Прогрессивные черты творчества Вивекананды другой индийский ученый, коммунист Б. М. Рой, видит прежде всего в том, что «он был первым индийцем, который открыто объявлял себя социалистом и смело предсказывал грядущую новую эру, где трудящиеся, шудры, будут хозяевами своей судьбы» [200, с. 63]. Религиозно-этических воззрений Б. Г. Тилака касается Мохит Сен в книге «Революция в Индии». Автор считает, что Б. Г. Тилак, реинтерпретируя положения Гиты в духе идеи активного служения родине, способствовал вовлечению широких народных масс в движение за нацио-

нальную независимость, воспитанию в них чувства гордости, пробуждению веры в собственные силы.

Если представители демократических кругов делают акцент на гуманистических тенденциях в этическом наследии мыслителей, то консервативно настроенные деятели обычно не выходят за рамки спекулятивно-метафизического анализа. К примеру, Г. Ч. Дэв, А. Рой, Ришабхачанд, Ранаде и другие рассматривают философские и религиозно-этические взгляды мыслителей-демократов в отрыве от их прогрессивных, патриотических позиций, концентрируют внимание на далеких от практических задач борьбы за независимость элементах их учений. Показательна в этом плане статья «Этика самоотречения и служения Вивекананды», принадлежащая главе отделения философии университета в Дакке Говинду Чандра Дэву. Применительно к Вивекананде он проделывает примерно ту же операцию, которую осуществляли «толстовцы» применительно к учению Л. Н. Толстого,— поднимали на щит как раз то, что было наиболее слабым и даже реакционным в воззрениях великого русского писателя. Уместно вспомнить здесь слова В. И. Ленина, сказанные по этому поводу: «...в наши дни всякая попытка идеализации учения Толстого, оправдания или смягчения его „непротивленства“, его апелляций к „Духу“, его призывов к „нравственному самоусовершенствованию“, его доктрины „совести“ и всеобщей „любви“, его проповеди аскетизма и квиетизма и т. п. приносит самый непосредственный и самый глубокий вред» [17, с. 104]. Г. Ч. Дэв вычленяет категории самоотречения и служения из общего социально-исторического контекста, в котором они употреблялись у Вивекананды, и сосредоточивается на метафизической трактовке данных категорий.

Подобного рода подходы свойственны наиболее реакционным теоретикам, выступающим с позиций индусского ревайвализма с его проповедью религиозной исключительности, который составляет основу идеологии ряда религиозно-шовинистических организаций — РСС, «Шив Сена» и пр. Нужно заметить, что последняя особенно часто использует имя Б. Г. Тилака, стремясь соответствующим образом истолковать его взгляды и практическую деятельность.

В целом индийские [171; 175; 177; 185], а также западноевропейские и американские исследователи признают, что религиозно-этические идеи Свами Вивека-

нанды, Б. Г. Тилака и А. Гхоша оказали влияние на формирование идеологии национально-освободительного движения, и лишь иногда указывают на своеобразное толкование этими мыслителями основных категорий индийской этики. Между тем интерпретация данных категорий в учениях индийских демократов позволяет судить об изменениях, происходивших в структуре феодального нравственного сознания.

ГЛАВА I

НЕОВЕДАНТИСТСКАЯ ЭТИКА СВАМИ ВИВЕКАНАНДЫ

Мораль и религия. Бескорыстие и эгоизм

Антиколониальное движение, развернувшееся в Индии первой половины XIX в., стало приобретать в начале XX столетия всеобщий характер; в нем складывалось новое, радикально-националистическое направление. В сфере идеологии, пишет Э. Н. Комаров, «возникновение радикального национализма вызывало появление антикапиталистических воззрений и социальных концепций субъективного, утопического характера, которые в большей или меньшей мере отражали настроения народных масс, их стихийный протест против усиления эксплуатации и разорения в процессе развития капитализма, особенно мучительного в колониальных условиях» [88, с. 26]. Учитывая идеологические сдвиги, происшедшие в стране в конце прошлого века, нужно рассматривать взгляды и деятельность Свами Вивекананды (1863—1902)¹, чья моралистическая проповедь была неразрывно связана с социальной и политической проблематикой. Его взгляды отразили новые элементы нравственного сознания, вырабатывавшиеся в процессе постепенной трансформации моральных норм феодального общества.

Вивекананда выступал как последовательный реформатор демократически-националистического типа: главную цель видел в завоевании независимости Индии и раскрепощении народных масс, на которые возлагал большие надежды (хотя ведущей силой общественного развития считал интеллигенцию). Оперировал он привычными понятиями и образами, но концентрировал внимание на моральных аспектах индуизма, ибо только

они, как полагал мыслитель, могли быть основой социально ориентированного этического сознания. Критикуя ортодоксальное вероучение, Вивекананда не помышлял о его отрицании, однако апеллировал главным образом не к «внешним», ритуалистическим, а «внутренним» религиозным представлениям, составлявшим, на его взгляд, фундамент жизнедеятельности индийцев и призванным стать в конечном счете стимулом социального и национального освобождения.

Свами Вивекананда исходил из положения, что мораль определяется религией, но эту зависимость рассматривал в двух планах: обрядовая сторона индуизма и связанная с нею мораль — один план, а нравственность, обусловленная «внутренней» стороной учения, т. е. собственно метафизическими концепциями веданты, — другой. Именно эта сторона индуизма имела в виду, когда он писал: «Я ставил целью показать, что высший идеал морали и неэгоистичность неразрывно сочетаются с высшей метафизической концепцией» [59, т. 2 с. 255]. Только адвайта, по его мнению, в состоянии дать удовлетворительное объяснение нормам морали, раскрыть ее истинную сущность. Стремление ориентировать соотечественников на «внутреннюю» сторону религии было вызвано формирующейся интровертностью нравственного сознания в качестве его ведущей особенности, которая проявляется преимущественно в эпоху становления капитализма².

Может сложиться впечатление, что, делая упор на мотиве поведения и даже специально выделяя «внутренний» пласт религиозной морали, Вивекананда в целом следует в русле традиций «Бхагавадгиты», акцентирующей мир помыслов и стимулов действия индивида. Однако Вивекананда не просто продолжает древние традиции: интровертность нравственного сознания, которую он подчеркивает, была качественно иного уровня, сопряженного прежде всего с утверждением личности как носителя инициативы, способной на выбор и активность, с переоценкой ее роли в обществе. В процессе этой переоценки и переосмысления используются ведантистские категории и принципы. В тезисе о единстве трансцендентного и имманентного духовного начала, выраженном в древнем афоризме «То есть ты», философ усматривал квинтэссенцию морали, ее природу.

Посредством осознания своего божественного «я» человек вырабатывает к другим людям такое же отно-

шение, как и к себе лично. «Индуизм учит,— писал Вивекананда,— что... каждая индивидуальная душа является частью бесконечной Универсальной Души. Таким образом, причиняя зло ближнему, человек в действительности вредит самому себе. Это есть главная метафизическая истина, лежащая в основе всех этических учений» [59, т. 1, с. 384]. Понимание единой духовной основы всего сущего дает ключ к восприятию общих предписаний морали, ее категорий и принципов. Поэтому и само понятие «мораль» должно, с точки зрения мыслителя, включать это осознание единой духовной субстанции: «Веданта утверждает, что не было какого-то одного религиозного вдохновения, одного воплощения божественного человека, как бы велик он ни был, но было и есть выражение этого бесконечного единства в человеческой природе; и все то, что мы называем этикой, нравственностью и добрыми поступками по отношению к окружающим,— не что иное, как проявление этого единства» [59, т. 1, с. 388].

К сущности морали Вивекананда подходит и через категорию бескорыстия. «Каждое эгоистическое действие отдаляет нас от цели, а каждое бескорыстное приближает к ней. Поэтому единственным определением морали может быть следующее: то, что эгоистично, аморально, то, что бескорыстно, нравственно» [59, т. 1, с. 108]. По сути, «эгоизм» и «бескорыстие» выступают универсальными категориями этики и фактически квалифицируются в данной связи как соответствующие общей дихотомии добра и зла. Истоки подобной интерпретации надлежит искать в религиозно-идеалистическом учении веданты, согласно которому бескорыстие ассоциируется со стремлением к реализации божественной природы, имманентно присущей каждому индивиду, с осознанием единства духовной субстанции; эгоизм же представляется утратой единства в результате отождествления внутренней божественной сущности с умственным, психическим и физическим бытием человека. Вивекананда в целом идет в русле этой традиции. «В каждой религии,— констатирует он,— можно найти свидетельство борьбы за освобождение. Оно основа всей морали, бескорыстия и означает избавление от представления об идентичности человека бренному телу» [59, т. 1, с. 107].

Вместе с тем в трактовку названной категории философ привносит и новые, нетрадиционные черты. Проб-

лема эгоизма интересовала его не столько в спекулятивно-метафизическом плане, сколько в практическом, обусловленном социально-политическими изменениями, которые совершаются в стране. Его занимала личность не как абстрактная особь, стремящаяся к «спасению» — мокше, а как активный член общества. Будучи убежден в том, что «противоречие» между личностью и обществом есть в основном следствие практицизма буржуазного Запада, Вивекананда полагал, что в Индии оно может быть преодолено с помощью так называемой духовности (в ней он и другие радикалы-националисты конца XIX в. видели самобытность индийцев). В духовности мыслитель выделял прежде всего положение о единстве имманентного и трансцендентного духовного начала, которое служило своеобразным философским подкреплением необходимости бескорыстия.

В «Бхагавадгите» это понятие означало не просто отказ от личных удовольствий, выгод, оно соединялось с идеалом освобождения от мира. Для Вивекананды же бескорыстие — это преимущественно освобождение от всего того в мире, что обогащает индивида, — «роскошь, деньги и власть, имя и слава» [59, т. 1, с. 83], сам же идеал получает новую характеристику³. Иными словами, бескорыстие связывалось не с отвержением мира, а с неприятием такого состояния общества, когда корыстолюбие и индивидуализм играют основную роль во взаимоотношениях людей. Стремление «предупредить» если не сам капитализм, то по крайней мере присущие ему антагонизмы (см. [85, 75]) наполняло проповедь индийского демократа нетрадиционным морально-религиозным содержанием.

Оперируя ведантистскими понятиями, Вивекананда следующим образом вводит категории «эгоизм» и «бескорыстие»: «Есть два санскритских слова — одно из них правритти (pravṛtti), что означает „обращение к чему-либо“, а другое нивритти (nivṛtti), что означает „отвращение от чего-либо“. Правритти есть то, что мы обычно называем „мир“, „я“, „мое... Оно — естественное стремление индивидов собрать то, что возможно, и сгруппировать это вокруг единого центра — личного „я“. Когда такая тенденция начинает разрушаться, когда появляется нивритти, тогда наступает очередь морали и религии... нивритти — их фундаментальная основа» [59, т. 1, с. 83—84].

Иначе говоря, Вивекананда ассоциирует правритти

непосредственно с эгоизмом, а нивритти — с его преодолением, с бескорыстием. Последний принцип выступает и нравственной нормой, ведущей к достижению возвышенных этических идеалов. Руководствуясь в своей жизни нивритти, индивид добивается одновременно преодоления правритти, или искоренения эгоизма. Оно, как считал мыслитель, осуществляется в процессе реализации человеком собственной божественной сущности, осознания положения, что все люди по своей истинной природе едины. Причем само это осознание уже определяет возможность искоренения эгоизма: «...с обретением знаний человек становится более значительным, нравственно чистым и лишь затем начинает осознавать единство всего сущего. Независимо от того, понимают это люди или не понимают, они благодаря имманентно присущей им частице божественности побуждаемы к бескорыстию... В этом квинтэссенция любой этики, пропагандируемой на любом языке, любой религией, любым проповедником» [59, т. 4, с. 4].

Вместе с тем избавление от эгоизма воспринималось Вивеканандой не как «просветление» садху, отрекшегося от земных забот и обратившегося к медитативному сосредоточению. Оно объективно вело к соединению с миром на качественно новой основе, когда проблемы и нужды страны осознавались индивидом как его собственные. Именно поэтому индийский демократ связывал бескорыстие с активной гражданской позицией. Из четырех путей достижения мокши — бхакти-йоги, раджа-йоги, джняна-йоги и карма-йоги — особо выделялся именно последний, поскольку он в наибольшей степени соответствовал целям и задачам современной эпохи. Идея бескорыстного действия — основная в карма-йоге — находилась в центре внимания Вивекананды. В его этических воззрениях она означала призыв не к религиозной деятельности в целях достижения духовно-нравственного уровня, на котором происходит слияние с Атманом, а к деятельности, имевшей явную социально-политическую направленность. «Давайте будем трудиться не покладая рук, как братья, — говорил он. — От наших общих усилий зависит будущее Индии» [63, с. 40]. Речь в данном случае шла не только о завоевании независимости, но и о создании в конечном счете идеального общественного устройства, «царства шудр».

Идеалом для мыслителя служит карма-йогин — натура бескорыстная, смелая, сильная, мужественная, при-

званная решать преимущественно повседневные жизненные проблемы. Благодаря практической активности карма-йогин преодолевает правритти и воспитывает в себе бескорыстие. Утверждая, как впоследствии и Б. Г. Тилак, что карма-йоге отведено центральное место в «Бхагавадгите», Вивекананда писал: «Работающие и не ведающие о своем низшем „я“ не подвержены влиянию зла, ибо работают на благо всего мира... Это и есть секрет карма-йоги, который раскрывается Шри Кришной в Гите» [59, т. 5, с. 176].

Проблемы эгоизма и бескорыстия в качестве важнейшего аспекта морали вплотную подводят мыслителя к попытке раскрыть сущность «истинного» и «зримого» (рядового) человека [59, т. 2, с. 78—79]. Смысл выдвигаемой Вивеканандой концепции заключается в проведении границы между нравственно совершенной и обычной личностью. «Истинным» он считает индивида, достигшего вершины нравственности, осознавшего свое единство с Брахманом. «Зримым» же предстает каждый, кто не достиг нравственного совершенства: «Истинный человек един и бесконечен, он — вездесущий дух... Будучи по своему положению выше причины и следствия, дух, не зависящий ни от времени, ни от пространства, свободен. Зримый человек, напротив, лимитирован временем и пространством... и, таким образом, связан» [59, т. 2, с. 78]. Вивекананда убежден, что всякая этическая теория отражает стремление к «истинному» человеку. «Все великие этические системы проповедуют абсолютное бескорыстие... Предположим, что такой абсолютной бескорыстности достигает человек, что тогда?.. Маленькая личность, которой он был раньше, теперь навсегда исчезает, он становится бесконечным, достижение же этой бесконечной широты есть действительная цель любых религиозных, моральных и философских учений» [59, т. 1, с. 107].

Проблема индивидуальности

С помощью концепции «истинного» человека Вивекананда старается определить категорию «индивидуальность». Под ней подразумеваются не объективные физические и нравственные задатки, отличающие одного индивида от другого, а абстрактное осознание им своего единства с Брахманом. Именно в этом смысле надо по-

нимать заявление Вивекананды, сделанное на дискуссии в Гарвардском университете в ответ на вопрос, как в веданте трактуется понятие индивидуальности: «Истинная личность есть Абсолют» [59, т. 5, с. 233]. Такое толкование этой категории объяснялось, с одной стороны, неприятием индивидуализма в той форме, которую он принимал на буржуазном Западе, с другой — попыткой остаться в конфессиональных границах. В своей жизнедеятельности, при условии соблюдения нравственных норм, индивид, по мнению Вивекананды, приближается к той стадии совершенства, которая выражается в слиянии индивидуального и универсального духовного начала [59, т. 6, с. 2].

Но было бы ошибочно видеть в этом случае (как, впрочем, и в других) в Вивекананде теолога-полуортодокса. Суть дела именно в том, что, допуская переакцентировку содержания, он на первый план в своей этике выводит социально-значимые компоненты. Его воззрения содержат элементы нового, во многом романтически-утопического подхода к решению проблемы индивидуальности. Вивекананда неразрывно связывает личность и общество, противопоставляет свойства «истинного» человека индивидуалистическим качествам, мечтает о вселенском освобождении, обществе дживанмуктов (подробнее см. [91, с. 136—140]). Его тезис о стремлении каждого к обретению «истинного» состояния сопровождается призывами к инициативности, к развитию творческого начала, что объективно вело к утверждению идеала человека-деятеля. Теологический антииндивидуализм индийского философа пронизан этическими мотивами, свидетельствует об определенной социально-политической направленности, порожденной самим развитием индийского общества.

Категория «самоотречение»

Вивекананда не ограничивается рассуждениями о нравственном совершенствовании, стараясь выявить конкретные этапы на пути к нему. Оно достигается постепенным самоотречением сначала от эгоистических стремлений и желаний ради поддержки близких и родных, затем от узких интересов семьи во имя интересов друзей и, наконец, самоотречением во имя народа, страны, готовностью пожертвовать всем, в том числе и

собственной жизнью, ради ее блага. Причем ни один из этих этапов, приводящих в конечном счете к осознанию единства всего сущего, не должен быть игнорирован, и человек, не способный пожертвовать собой ради родины, не сможет прийти к самоотречению ради человечества. «Каждый наш поступок,— рассуждает Вивекананда,— даже преследующий чисто материальные цели, равно как и исполненный самого высокого смысла, самый благородный, самый духовный, направлен на достижение одного идеала — поиска единства. Человек одинок. Он женится. На первый взгляд, это акт эгоистический, но в то же время импульс, движущая сила поведения индивида — поиск единства. У него появляются дети, друзья, он любит свою родину, любит мир и начинает понимать, что любит всю вселенную» [59, т. 6, с. 2] .

Подобная интерпретация данной категории означала выход за рамки традиционного ведантизма к практическим задачам современности: понятие наполнялось социально-политическим содержанием. Для индийского демократа преобладающее значение имел позитивный момент самоотречения — во имя служения, что было, несомненно, новым для индийской этики. Отречение в процессе активной деятельности, на благо общества должно быть свойственно, по его мнению, людям, идущим путем карма-йоги. Вивекананда выделял два его вида: отречение человека-деятеля, что ассоциировалось у него со стадией жизни⁴ «грихастхи» (главы семьи, хозяина), и отречение «саньясина».

Отношение Вивекананды к тому и другому виду было не всегда однозначным. Иногда он вроде бы уравнивал их, поднимая грихастху до уровня саньясина (считающегося традиционно более высоким) и утверждая, что они должны рассматриваться в одинаковой степени как великие, поскольку каждый человек, хорошо выполняющий свой долг, заслуживает самой высокой оценки (см. [59, т. 2, с. 34—39]). Вместе с тем у него встречаются высказывания, в которых предпочтение отдается отречению саньясина. Говинд Чандра Дев, например, со слов ученицы и последовательницы Вивекананды — Маргарет Нобль (сестра Ниведита) передает, что индийский демократ сравнивает жизнь главы семьи с тусклым красно-желтым светом, а жизнь саньясина — с ярким солнечным (см. [169, с. 340]). Впрочем, следует учитывать двойственное отношение его к самим саньяси-

нам — оно отражало и новое и традиционное восприятие их — как людей, отрешенных от общественно полезной деятельности. В одной из своих бостонских лекций Вивекананда пояснял: «Когда человек выполнил обязанности, предписанные ему от рождения, и устремился к духовной жизни, отказу от всех форм привязанностей в этом мире... он начинает искать Истину, Вечную Любовь, Отречение. Он полностью отказывается (саньяса) от мира... и вступает на стезю самопожертвования, вечного поиска духовного знания... становится учителем и передает своим ученикам... те частицы мудрости и смирения, которые постигает сам» [59, т. 5, с. 187].

Однако определяющими в морально-религиозной проповеди Вивекананды явились не приведенные выше положения, а утверждение новой роли саньясина, живущего в миру и для мира, осуществляющего миссию просвещения, чтобы избавить народ от невежества. Ведь это главным образом молодые люди, своеобразные глашатаи лучшего будущего, которые должны пробуждать в массах активность, направлять их на борьбу за материальное и духовное возрождение Индии. Вивекананда писал: «Я выработал свод правил поведения для молодых саньясинов — они будут ходить из дома в дом и с помощью фактов и аргументов раскрывать людям глаза на их бедственное положение, обучать их средствам и методам борьбы за лучшую долю и в то же время объяснять им в самой доступной форме... высшие истины религии. Индийцы в целом подобны спящему Левиафану» [59, т. 5, с. 296].

Иными словами, признавая традиционную саньясу, «святое служение», философ новым толкованием долга и роли саньясина способствовал стиранию границы между светской и религиозной деятельностью, т. е. строил в конечном счете новую иерархию ее видов, выдвигая на первый план деятельность социальную, гуманистическую, направленную на пробуждение национального самосознания.

В мировоззрении Вивекананды по-особому преломились те мотивы, которые присутствовали и в творчестве таких крупных идеологов национально-освободительного движения, как Б. Г. Тилак и Ауробиндо Гхош. Б. Г. Тилак акцентировал внимание на проповеди бескорыстного действия карма-йогинов и стремился наставить их на путь практической активности. В данной связи весьма показательно свидетельство индийского исследователя

В. П. Вармы: «Вивекананда обратился к Тилаку с призывом ограничить мирскую деятельность и отдать всю энергию просвещению и религиозному возрождению масс. Но Тилак ответил, что он никогда не изберет путь отречения. Какую бы социальную или духовную работу ему ни пришлось выполнять, он будет делать ее, живя среди людей как «глава семьи» [215, с. 291]. Ауробиндо Гхош пришел во второй половине своей жизни к идее превалирования духовного авторитета саньясина, оказывающего благочестием влияние на историческое развитие нации.

Мокша и дхарма

В письменных и устных выступлениях Вивекананды, естественно, большое место отведено ведантистским категориям, в первую очередь мокше. Ее этический аспект мыслитель определял как «полную свободу», «свободу от связанности с понятиями добра и зла» [59, т. 5, с. 241]. Достигнув мокши, индивид обретает совершенную нравственность: «Человек, который в полной мере морален, не может в принципе причинить кому-либо зло... Никто не обладает таким могуществом, как личность, достигшая совершенной стадии, когда она придерживается принципа ненанесения вреда живым существам. В ее присутствии никто не решится спорить и драться. Само ее присутствие всегда несет мир и любовь. Даже дикие звери смиряются перед ней» [59, т. 6, с. 126]. Подобные рассуждения составляют наименее убедительную часть этики Вивекананды, ибо здесь он отрывается от реальных проблем и задач современной ему действительности.

Еще одно ведантистское понятие — нравственного долга — получает конкретное выражение в концепции дхармы. Мыслитель подразделяет последнюю на два вида, джати-дхарму и свадхарму: «Правильные руководства можно найти лишь в ведах — это джати-дхарма, т. е. дхарма, выполняемая в соответствии с кастовым делением, и свадхарма, т. е. личная дхарма, или комплекс обязанностей, предписанных человеку в соответствии с его способностями и статусом. Эти категории составляют основу ведийской религии и ведийского общества» [59, т. 5, с. 358].

Причину бедственного положения страны Вивеканан-

да видит в неправильном понимании джати-дхармы высшими кастами и в том, что она была произвольно истолкована. Эта произвольная трактовка, на его взгляд, есть «новое зло», с которым надлежит бороться». «Они (члены высших каст.— И. Ч.) полагают, что знают все о джати дхарме, в действительности же не знают ничего... Присваивая себе все привилегии, они тем самым обрекают себя! Я имею в виду не ту кастовую систему, для которой критерием служат врожденные свойства человека, я говорю о наследственном кастовом делении. Несомненно, система каст, которая опирается на качественные признаки,— явление положительное, но, к сожалению, качества трансформируются через два или три поколения. Разрушительному воздействию подвергается главный элемент нашей национальной жизни. Иначе чем объяснить, что страна пришла в такой упадок?» [59, т. 5, с. 359]. Непримируемый противник кастовой системы в ее нынешнем виде, отличающейся закоренелостью, замкнутостью, привилегированным положением высших каст, Вивекананда полагал, что «восстановление истинного значения джати-дхармы» обеспечит реальное развитие Индии [59, т. 5, с. 359].

Отвержение кастовой системы, идеализированное представление о древнекастовом долге на деле не означало призыва к строгой иерархичности феодальной морали с ее жестко регламентированными правилами поведения. Совершающиеся в стране социально-экономические и политические сдвиги вносили изменения в нравственное сознание индивида, сказывались определенным образом и на механизме нравственного долга. Складывание буржуазных отношений, общий подъем национально-освободительного движения ставили личность перед необходимостью морального выбора. В то же время процесс образования более сложного механизма долга протекал, преломляясь через привычные ведантистские понятия.

Рассматривая структуру дхармы в ее традиционном толковании, Вивекананда исходит из положения о действии в большей или меньшей степени в каждом человеке трех гун: саттвы, раджаса и тамаса, в результате сочетания которых формируются качества брахмана, кшатрия, вайшьи или шудры. «Если в человеке преобладает саттва, то он становится бездеятельным и пребывает в состоянии дхьяна, или созерцания; если преобладает раджас, то он совершает и хорошие и дурные

поступки; а когда преобладает тамас, то он становится инертным... Если превалирует саттва, человек неактивен, спокоен, но его бездеятельность проистекает из громадной централизации великих сил, спокойствие таит в себе огромную энергию. Этот в высшей мере обладающий саттвическими качествами человек не нуждается в том, чтобы действовать, подобно нам, при помощи рук или ног: стоит ему только пожелать, и все, что он делает, будет доведено до совершенства. Человек с преобладанием саттвических качеств есть брахман, почитаемый всеми» [59, т. 5, с. 354—355].

Вместе с тем в современную эпоху, по мнению Вивекананды, следует отдать предпочтение раджасу. И в данной связи он старается обосновать относительность кастовых границ и кастового долга. Для мыслителя важно, что одно из трех названных выше качеств доминирует не вследствие рождения человека в той или иной касте, оно зависит от времени и обстоятельств. «В разное время какое-то из этих качеств превалирует и выражается соответствующим образом. К примеру, человек, когда он работает за деньги, пребывает в состоянии шудры; когда по собственной инициативе занят деятельностью, приносящей ему выгоду, он вайшья; когда борется за правду с неправдой, на первый план выступают черты кшатрия; а когда созерцает бога или проводит время в молитвах, тогда он брахман. Каждый конкретный человек вполне мог бы перейти из одной касты в другую» [59, т. 5, с. 293]. В этом контексте понятие кастового долга предстает в значительно измененном виде. Обоснование относительности кастовых границ свидетельствует о возникновении в новых условиях более гибкого механизма нравственного долга, отвечающего все более усложняющимся социальным условиям. Утверждая относительность кастового долга, Вивекананда тем самым вплотную подходит к мысли об общественно-исторической необходимости индивидуализированного, сравнительно самостоятельного морального выбора, что было характерно для формирующихся буржуазных отношений⁵.

Из основных видов джати-дхармы мыслитель выделяет долг кшатрия с преобладающим в нем духом раджаса, нужным, по его убеждению, если не для всех, то для большинства индийцев. При этом долг кшатрия приобретал у Вивекананды своеобразное толкование — образ кшатрия ассоциировался не столько с воином, всту-

пающим в борьбу с неприятелем на поле брани, сколько со «смелым воином на поле битвы жизни» [59, т. 5, с. 304]. За этими рассуждениями, по существу, стояло стремление представить личность носителем социально-политической активности.

«Раджас,— писал Вивекананда,— крайне необходим сейчас! Более 90 процентов тех, кого вы считаете людьми, обладающими саттвическими качествами, в действительности пребывают в глубоком тамасе... Сейчас мы, как никогда, нуждаемся в возрождении раджаса, поскольку вся страна погружена в тамас. Люди должны быть разбужены, должны стать более деятельными» [59, т. 5, с. 319]. Тамас для Вивекананды,— с одной стороны, корыстолюбие, алчность «высших классов», их политическое бессилие в борьбе с английскими колонизаторами, с другой — невежество масс. Надежды на возрождение раджаса он связывал с просвещением народа Индии, считая это первым шагом на пути к национальному и социальному раскрепощению (см. [85, с. 61]).

Обращаясь к своим последователям — молодым саньясином⁶ Вивекананда писал: «Ваш долг сегодня состоит в том, чтобы ходить из одного конца страны в другой, из деревни в деревню и убеждать людей, что нельзя больше сидеть сложа руки. Надо заставить их осознать свое положение и внушать им: „Братья, проснитесь! Как долго вы еще будете спать?“» [59, т. 5, с. 297]. Это положение еще раз свидетельствует о растущем стремлении выражать нормы общественной морали не в форме кастовых предписаний и строго регламентированного долга с его чисто внешними установлениями и запретами.

Добро и зло

В соответствии с духом веданты Вивекананда полагал, что добро и зло — атрибуты бога. «Мы пришли к заключению,— писал он,— что Бог, создатель вселенной, и милосердный и карающий... Он добр, зол... И никто не может преступить Его Закон» [59, т. 6, с. 55]. А так как атрибуты бога, но, естественно, в меньшей степени, присущи и человеку, то добро и зло есть «условные выражения души» индивида на этапе, когда он еще не реализовал свою божественную сущность,

причем зло является внешней, а добро внутренней оболочкой души. Тем самым подчеркивалось их своеобразное единство (см. [59, т. 2, с. 283]). На практике они проявляются в деятельности человека, обладающего главным образом качествами раджаса, которым, как говорилось, Вивекананда придавал решающее значение. Будучи ведантистом, он считал, что «для того, кто стремится к мокше, добро — одно, а для того, кто выполняет дхарму, — другое» [59, т. 5, с. 353].

Однако, указывая на большую роль раджаса в жизни соотечественников, Вивекананда в явном противоречии со своим утверждением относительности содержания понятий добра и зла для саньясина и для главы семьи, по сути, стремится внушить и саньясину такое их понимание, которое характерно именно для грихастхи.

Рассуждения мыслителя о долге того и другого позволяют допустить, что критерий добра и зла он «улавливает» в современной ему действительности. Но за пределами своих рассуждений о новом облике саньясина он традиционен: полагает, что критерий добра выражается в слиянии человека с божественной сущностью, имманентной и трансцендентной.

Наряду с ведантистским толкованием указанных категорий у Вивекананды намечалась тенденция к трактовке их как единства субъективного и объективного моментов. Все оценки исходят от конкретного человека, и вне этих нравственных оценок нет ценности. «Жизнь, — писал он, — независимо от того, считаем ли мы ее хорошей или плохой, на деле не является таковой. Огонь сам по себе — не добро и не зло. Когда он согревает нас, мы говорим: „Как он прекрасен!“ Когда же он обжигает нам пальцы, мы ругаем его. И все же он по сути своей не плох и не хорош. В соответствии с тем, как мы используем его, он доставляет нам либо удовольствие, либо неприятности — и так все в этом мире» [59, т. 1, с. 74].

Добро и зло определяются не только свойствами объекта, но и отношением к ним субъекта, т. е. они субъективные понятия. Здесь проявляется известное тяготение Вивекананды к этическому релятивизму. Впрочем, он указывает и на объективность данных категорий. «Обеспечить миру постоянное или вечное добро невозможно: в противном случае мир не был бы тем, что он есть. Мы способны удовлетворить потребности человека в пище на какой-то короткий срок, но он про-

голодается снова... Общая сумма добрых вещей всегда одинакова, независимо от нужд и стремлений людей» [59, т. 1, с. 109]. И далее: «Мы не в состоянии прибавить счастья этому миру, как не можем прибавить и зла. Соотношение радости и боли на земле неизменно, постоянно» [59, т. 1, с. 110]. В таком статичном, раз и навсегда данном соотношении, по мнению Вивекананды, находится добро и зло.

Это утверждение мыслителя, думается, явно противоречит его же призывам к бескорыстному служению на благо страны. Он не ограничивается метафизическим подходом к рассматриваемым категориям. Его высказывания о них демонстрируют наличие элементов диалектического подхода к этим категориям. «Результат каждой деятельности предполагает как добро, так и зло. Нет благого действия, в котором не было бы крупинцы зла... Мы должны делать то, что приносит наибольшее количество добра и наименьшее — зла» [63, с. 35]. В последнем заключена объективная необходимость, порождаемая самой жизнью. «Подобно дыму над огнем, определенное количество зла постоянно вьется вокруг добра» [63, с. 35], т. е. оно, таким образом, является неизбежным спутником добра. Обе категории, с точки зрения Вивекананды, относительны, абсолютна лишь их взаимосвязь. То, что считалось добром, при соответствующих обстоятельствах может перейти в собственную противоположность: «В мире повсюду есть добро и зло. Однако иногда зло становится добром. В другое же время добро может стать злом» [59, т. 6, с. 54], причем граница между ними достаточно подвижна. «Давайте позволим человеку пить вино. Само по себе это не зло, но если позволить ему переступить меру, то его действия могут рассматриваться как несущие зло» (цит. по [88, т. 6, с. 54]).

Указывая на их взаимосвязь, Вивекананда в своих рассуждениях идет дальше — считает, что добро утверждается именно благодаря своей противоположности злу: человек, испытывая ненависть к нему, преодолевает его и тем самым приходит к пониманию добра. Страдания и трудности, с которыми сталкивается индивид, закаляют его: «Поскольку и удовольствия и несчастья затрагивают душу человека, постольку они оказывают на нее различное влияние; в результате этого смешанного влияния складывается то, что мы называем характером... Добро и зло в равной степени формируют его, а в неко-

торых случаях несчастья больше учат, чем счастье» [59, т. 1, с. 25].

В соответствии с принципами веданты философ считал, что каждый человек в процессе реализации своей божественной сущности должен стремиться к ликвидации противоположности добра и зла. Но известная оригинальность, нетрадиционность трактовки названных категорий у Вивекананды проявляется и в его отношении к проблеме преодоления добра и зла. Достичь традиционного идеала совершенной личности может, и это главное в проповеди мыслителя, индивид, активно вторгающийся в жизнь, его нравственные оценки отвечают потребностям определенного этапа развития страны.

Понятия «сила» и «слабость»

С центральным положением веданты — что божественная основа в эмпирическом мире в наибольшей степени присуща человеку — неразрывно связаны категории силы и слабости, занимающие одно из ведущих мест в этической концепции философа. Он писал: «Что заставляет плакать тебя, мой друг? Вся сила в тебе самом. Напрягись, мобилизуй свою могучую натуру... и вселенная будет у твоих ног. Только душа преобладает, а не материя. Лишь глупцы, которые отождествляют себя со своим телом, могут кричать „слабы, слабы, как мы слабы!“» (цит. по [94, с. 3]). Духовная сила, коренящаяся в осознании единства Атмана во всем сущем, вселяет в человека уверенность и оберегает его от аморальных поступков. Не обладая такой силой, т. е. будучи духовно разъединенным с Атманом, отождествляя себя с собственным телом, индивид вступает на путь порока и бедствий. «Слабость — причина всех страданий. Мы несчастны, потому что слабы. Мы лжем, крадем, убиваем и совершаем другие преступления потому, что слабы. Мы умираем потому, что слабы» [63, с. 5—6].

Духовная сила и слабость выступают универсальными категориями, которые объясняют любые проблемы, связанные с жизнедеятельностью человека. «Сила, — утверждал Вивекананда, — лекарство от всех болезней мира. Сила — лекарство, которое должны иметь бедные, когда их угнетают богатые, ученые, когда их угнетают невежды, грешники, когда их угнетают другие грешни-

ки» (цит. по [94, с. 67]). «Знайте, что все грехи и все зло может быть объединено одним словом — слабость. Слабость — мотив всех греховных поступков. Слабость — источник эгоизма. Слабость заставляет человека причинять боль другим» [63, с. 8—9].

Однако содержание этих понятий у Вивекананды не сводится исключительно к их духовной сути. Известно, что мыслитель неоднократно призывал соотечественников укреплять себя физически. Физическая сила нередко рассматривалась им как неперемное условие силы духовной. Человек быстрее обретает ее, тренируя и укрепляя тело. «Прежде всего наши молодые люди должны быть сильными. Потом придет вера. Можно, играя в футбол, скорее приблизиться к небесам, чем изучая Гиту. Если ваши мускулы станут крепче, то вы лучше поймете Гиту» [63, с. 12—13].

Нужно отметить, что укрепление мускулов, о котором говорит Вивекананда, было в конечном счете тоже связано с общим ведантистским мировоззрением мыслителя. Для него тело не является независимой субстанцией, но неразрывно связано с духовной. «Большинство философских школ в каждой стране, а в особенности на Западе, начинают с утверждения, что материя и дух — две полярные реальности, но мы наблюдаем, как на протяжении длительного времени они приближаются друг к другу и в конце концов соединяются, образуя бесконечное целое... Мы видим, что тело неантагонистично духу, а дух не противостоит телу, хотя можно назвать многих, кто говорит, что наше тело ничто» [59, т. 6, с. 4].

Сила в глазах Вивекананды — это сложное сочетание внутреннего и внешнего, духовного и физического. Вместе с тем следует повторить, что для него в данном образовании определяющим элементом выступает именно сила духовная. Физическая же, хотя и способствует развитию духовной и в какой-то мере подготавливает почву для нее, одна не в состоянии побудить к совершению нравственных поступков. Она — преимущественно условие реализации духовных потенций.

Индивид, обладающий духовной и физической силой, характеризуется как личность высоко моральная, наделенная оптимистической верой в свои возможности. «Необходимо культивировать оптимизм и стремиться познать Бога, который присутствует во всем. Если мы будем сидеть сложа руки и размышлять о несовершен-

стве нашего тела и духа, мы ничего не добьемся» [63, с. 20—21]. В условиях колониальной зависимости эти идеи объективно были направлены на обоснование важности таких качеств, как чувство собственного достоинства, уверенность в себе. Отчасти в приведенных словах содержится мысль о расслабляющей роли религии. Но в этом Вивекананда не был последователен, ибо, по его мнению, люди исключительно из-за незнания не в состоянии воспринять «истинные» основы религиозной морали, формирующие перечисленные выше качества.

Сила и слабость как мотив поведения тоже должны рассматриваться в контексте социально-политических воззрений индийского демократа. Для него слабость — причина всех греховных поступков, а сила — главный стимул поступков и действий моральных, т. е. связанных с задачей национального освобождения и возрождения. «Нашей стране нужны в настоящий момент железные мускулы, стальные нервы, гигантская воля, чтобы их ничто не могло согнуть» [63, с. 10, 11]. И далее: «Мы уже достаточно кланялись, не надо больше плакать, становитесь на ноги и будьте людьми» [63, с. 11]. Такая позиция Вивекананды абсолютно не соответствовала широко бытовавшим взглядам, наивно-созерцательному, фаталистическому отношению к жизни, нередко дополнявшемуся апологетикой колониального режима.

Тезис о силе в качестве ведущего мотива нравственных поступков сопрягался также с идеей о самопомощи и отдельного человека, и нации в целом. Личность, несущая в себе божественное начало, которое играет главную роль в ее духовном и физическом развитии, способна обойтись без посторонней поддержки. Но то же божественное начало должно проявляться и в нации. Подобно Тилаку и другим индийским патриотам конца XIX — начала XX в., Вивекананда понимал, что колониализм тормозит экономическое развитие страны, и усматривал действительный патриотизм в неустанной работе по подъему промышленности, науки, образования. «Не следует ждать помощи от иностранных государств. Нации, как и отдельные люди, должны помогать себе сами. Вот в чем действительный патриотизм. Если нация не способна к этому, значит время ее еще не пришло. Нужно ждать... Новый свет должен воссиять над всей Индией. Для этого надо работать» [59, т. 5, с. 83].

Таким образом, ведантистское положение о наличии

в человеке божественных потенций приобретает в проповедях-призывах Вивекананды принципиально иное значение: на первый план выдвигается человек — труженик и борец, физически и духовно сильный, умеющий стойко переносить трудности, а не пассивный созерцатель, погруженный в квиетизм.

Общий гуманистический пафос этической концепции Вивекананды, выражающийся в утверждении самоценности личности, человеческого достоинства, возможностей индивида как активного члена общества, был обусловлен специфическими условиями зависимой страны, порождающими наряду с обострением классовых противоречий рост национального самосознания, консолидацию различных слоев общества.

О целях и средствах, насилии и ненасии

Большинство выдающихся мыслителей Индии нового и новейшего времени принимали косвенное или непосредственное участие в антиколониальной борьбе, естественно, что перед ними неизменно вставала проблема цели и средств. Это демонстрирует не только деятельность М. К. Ганди, уделявшего огромное внимание данным вопросам, но и Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. Практика национально-освободительного движения настойчиво требовала решения проблемы, и каждый подходил к ней по-своему. Своеобразному толкованию подверг ее и Свами Вивекананда. Буржуазные авторы обычно утверждают, что он абсолютизировал важность средств, предвосхищая тем самым позицию М. К. Ганди. Так, профессор философии Оливер Лакомб, сопоставляя ряд высказываний М. К. Ганди и Вивекананды о соотношении целей и средств, делает вывод, что «доктрина Свами Вивекананды о приоритете средств определенно подготовила почву для дальнейших рассуждений Ганди о чистоте средств» [180, с. 285].

Стараясь представить Вивекананду предшественником М. К. Ганди в вопросе о ненасии, французский ученый для подкрепления своего мнения приводит следующие слова мыслителя: «Один из величайших уроков, который я извлек из своей жизни, состоит в том, что следует обращать на средства столь же серьезное внимание, как и на цели... Мне кажется, секрет успеха кроется именно в этом... Каждая неудача, будучи под-

вергнута критическому анализу, в девяносто девяти случаях из ста — результат пренебрежения к средствам... Если мы позаботимся о причине, следствие позаботится о себе само. Осуществление идеала — следствие, средства же — причина; внимание к ним поэтому есть великий секрет жизни» [59, т. 2, с. 1]. Данный тезис используется Лакомбом в целях придания большей убедительности проповеди социального мира, характерной для неотомизма, сторонником которого является французский профессор. Он утверждает, что один из современных столпов этого направления, Жан Маритен, развивает идеи, в свое время выдвинутые Вивеканандой, а затем Махатмой Ганди, и что именно Свами Вивекананда обратился к проблеме, которая ныне относится «к числу серьезных забот современного сознания» [180, с. 286].

На деле же приводимые Лакомбом слова Вивекананды лишь показывают, что понятие цели и средства предстают у последнего относительными и взаимосвязанными категориями. По убеждению индийского демократа, то, что в какой-либо момент было целью, в другой может стать средством. Так, призывы к духовному и нравственному совершенствованию человека не противоречили положению, что деятельность людей служит средством достижения более высокой цели — совершенствования мира. «Мир,— писал он,— может стать хорошим и чистым, только если мы сами будем хорошими и чистыми. Он — цель, а мы — средство. Поэтому давайте сами совершенствоваться» [59, т. 2, с. 9].

Было бы ошибочным рассматривать учение Вивекананды о взаимозависимости цели и средств в качестве первоисточника современных буржуазных концепций социального мира и гармонии. Хотя он действительно ратовал за возрождение якобы существовавшей в древности, но в дальнейшем утраченной социальной гармонии, этот утопический идеал сочетался в его мировоззрении (что намеренно опускают буржуазные теоретики при интерпретации его творческого наследия) с пропагандой энергичной деятельности, социального и национального раскрепощения. Проповедь сопротивления злу означала прежде всего призыв к решительным действиям на благо страны. Задачи развития Индии, цели свараджа требовали своего выражения. Он доказывал, что активность в качестве долга широких масс декларировалась еще в «Бхагавадгите». Хотя пассивность в

практической жизни, идеи всепрощения и любви к ближнему, на его взгляд, свойственны христианской религии, на деле учению Гиты следуют именно европейцы, индийцам же присуща инертность (см. [59, т. 5, с. 356]).

Непротивление злу как добродетель у Свами Вивекананды — это высший, но далекий абстрактный идеал, к коему в перспективе должны стремиться все люди. В повседневной жизни долг индивида он видит в сопротивлении злу. «Карма-йогин — человек, который осознал, что непротивление есть высший идеал, и который знает также... что сопротивление злу — только шаг на пути к проявлению высшей способности, носящей название непротивления. До тех пор пока человек не достигнет этого идеала, он должен сопротивляться злу. Пусть он действует, пусть борется, пусть бьет противника сплеча. Лишь тогда, когда он обретает силу, дающую ему возможность сопротивляться, непротивление становится добродетельным» [59, т. 1, с. 37]. Возникает вопрос, как представлял себе Вивекананда это сопротивление злу, исключительно с помощью насилия или только ненасилия? Может, он допускал в зависимости от обстоятельств и то и другое?

Некоторые высказывания мыслителя свидетельствуют, что он не отвергал средств, близких к насилию. Он отправлялся от идеи относительности добра и зла, их противоречивого единства в каждом конкретном случае, полагая, что нельзя раз и навсегда определить одни средства как «добрые», а другие как «греховные». Ссылаясь на «Бхагавадгиту», Вивекананда писал: «Арджуна убил Бхишму⁷ и Дрону⁸; не сделай он этого, Дурйодхана⁹ не был бы побежден, сила зла не покорилась бы силе добра и величайшее бедствие постигло бы страну. Власть, к большому несчастью для людей, была бы узурпирована кучкой тщеславных и неправедных царей. Точно так же Шри Кришна умертвил Камсу, Джарасандху и других тиранов, но ни одно из его действий не совершалось ради личной выгоды. Все они были совершены ради блага других... Незаинтересованная и бескорыстная деятельность, высочайшая святость и приносят свободу. Секрет карма-йоги раскрывается в Гите Шри Кришной» [59, т. 5, с. 176].

Но многие выступления Вивекананды свидетельствуют о том, что он нередко отдавал предпочтение принципу ненасилия. «Мы не должны никого ненавидеть..

Этот мир будет всегда смешением добра и зла. Наш долг — с симпатией относиться к слабому и прощать поступающего неправильно. Мир подобен огромному моральному гимнастическому залу, в котором должно тренироваться, чтобы стать духовно сильнее» [59, т. 1, с. 78].

По всей видимости, именно духовное противоборство имеет в виду Свами Вивекананда, когда говорит о противлении злу, причем духовная сила появляется в результате стремления к бескорыстию, осознания человеком Атмана и единению с божественной сущностью. «Иной не противится злу потому, что слаб, ленив и просто не в состоянии одолеть его, а не потому, что не хочет; другой знает, что при желании может нанести сокрушительный удар, и все же не делает этого, более того, благословляет своих врагов. Тот, кто по слабости не в состоянии противиться злу, не совершает греха, но и не получает никаких выгод от непротивления, в то время как второй совершает грех, отказываясь от сопротивления... Прежде всего надо убедиться в том, есть ли у нас сила для сопротивления или нет. Если же мы обладаем подобной силой, но отказываемся от сопротивления, мы осуществляем великий акт любви...» [59, т. 1, с. 36—37].

В тех случаях, когда Вивекананда допускал возможность применения насилия как метода сопротивления злу, вопрос тут же переводился им в плоскость строго ограниченных обстоятельств, ибо идеалом являлось ненасилие.

Итак, Вивекананда не абсолютизировал ни насилие, ни ненасилие. Слепое следование принципу ненасилия может, с его точки зрения, привести к моральным потерям, издержкам не только для человека, но и для всей нации. Проповедь «не противьтесь злу», писал он, представляется «высшим идеалом, тем не менее проповедовать эту доктрину было бы равноценно принижению огромной части человечества. Более того, она заставила бы людей думать, что они всегда поступают неправильно, испытывать угрызения совести в любом случае... Чрезмерное самокритичное отношение к себе способно принести больше вреда, чем иная слабость. Человеку, который стал бы ненавидеть самого себя, грозит деградация; и это верно также применительно к целой нации» [59, т. 1, с. 35—36].

Принципы утилитаризма и гедонизма, которые прочно вошли в систему буржуазной морали, утвердившейся на Западе, и повлияли отчасти на мировоззрение соотечественников Вивекананды, подверглись им острой критике¹⁰. Он был хорошо знаком с основами утилитаристской этики, в частности с идеями Джона Стюарта Милля, произведениями которого увлекался еще в годы обучения в колледже. Впоследствии, будучи известным религиозным проповедником, он пришел к глубокому убеждению в невозможности рассматривать «просвещенный эгоизм» как фундамент морали [59, т. 2, с. 63].

С точки зрения Вивекананды, люди Запада прагматичны и главную цель жизни видят в наслаждении. «В натуре англичанина... — писал Вивекананда, — от рождения заложены деловые качества торговца. Он смиренно подчиняется своему королю, признает привилегии благородных особ... но если король требует денег, то англичанин говорит: „Хорошо, но сначала я должен знать, для чего они нужны, какую пользу принесут, затем я должен иметь право решать вопрос о расходовании этих денег, и только на таких условиях могу согласиться“» [59, т. 5, с. 361]. Определяющей же чертой «индийского характера», по мнению философа, является духовность: «Индусы полагают, что политическая и социальная независимость важна и хороша, но действительную ценность имеет лишь духовная свобода — мокша. Это наша национальная цель» [59, т. 5, с. 361].

Из положения, что каждая нация имеет свой характер и собственную цель и что «образ жизни и обычаи ее надлежит оценивать с точки зрения этой цели», Вивекананда делает вывод: «На людей Запада следует смотреть их же глазами; подходить к ним с нашими мерками, равно как им к нам с их мерками, ошибочно. Цель нашей жизни совершенно противоположна их цели... Наша цель — мокша... На Западе — бхога, наслаждение» [59, т. 5, с. 416]. Их моральные принципы противоположны и несовместимы с религиозно-нравственными требованиями, предъявляемыми к человеку в Индии, — последние самобытны и исключительны.

Хотя Вивекананда подчеркивает, что при оценке того или иного образа жизни нужно учитывать «моральный

характер» самой нации и принимать во внимание ее «собственную моральную цель», критику этических норм Запада он проводит в целом с ведантистских и националистических позиций.

Поскольку на Западе, считает он, предпочтение отдается наслаждениям и удовольствиям, которые и служат основным жизненным стимулом, постольку это неизбежно приводит к росту эгоистических стремлений; эгоизм и индивидуализм становятся особенностью западного образа жизни. «Сама идея индивидуализма, к которой человек неизменно приходит, когда пытается получить удовольствие через чувства, должна быть отброшена, гласят законы нравственности. Вы обязаны,— напоминает он,— ставить себя на последнее место, а всех прочих — перед собой. Чувства говорят: „Я в первую очередь“. Мораль учит: „О себе нужно думать в последнюю очередь“» [59, т. 2, с. 62].

Мыслитель критикует утилитаристов за то, что они игнорируют возвышенные, духовные устремления. Наблюдая во время своих зарубежных поездок неудержимую погоню за прибылью, откровенный эгоизм, узаконенный в буржуазном обществе, он отмечает духовную нищету людей, концентрирующих внимание на удовлетворении материальных потребностей и становящихся в конечном счете рабами своих желаний. А им нет конца: человек никогда не сможет остановиться: «Утилитаристы говорят: „Давайте не будем вспоминать о боге и грядущем“... Пока,— возражает Вивекананда,— вы являетесь рабами мирского, вы не достигнете счастья. Чем больше вы боретесь за него, тем больше запутываетесь» [59, т. 4, с. 37—38].

Индийский демократ не приемлет утилитаристского критерия полезности, с которым соразмеряются любые проявления жизнедеятельности,— «сколько средств, шиллингов или пенсов это принесет» [59, т. 2, с. 83]. Примечательно, что в своих рассуждениях он доходит до понимания определенной зависимости утилитаристских норм морали от капиталистической действительности. «...Основа утилитаризма слишком узка. Все современные социальные институты функционируют в конкретном обществе... но что дает утилитаристам право утверждать, что это общество вечно?... В лучшем случае их теории действительны только в современных социальных условиях. Вне этого они не представляют никакой ценности» [59, т. 2, с. 64].

В воззрениях Вивекананды объективно содержится признание, что в буржуазном западном обществе человеколюбие, равенство и другие возвышенные идеи вообще не могут воплотиться: они должны основываться на высокой духовности, которую он отождествлял с индийской. Эта категория занимала большое место в его националистических построениях, касающихся создания более совершенного общества, фактически буржуазного, но лишенного тех противоречий, которые этому обществу в действительности были свойственны.

Базу духовности, согласно Вивекананде, составляли религиозно-нравственные принципы веданты; ее этические нормы он рассматривал как вечные и неизменные, приемлемые для всех людей, во все времена, в любых обстоятельствах. «Мораль, этические законы, выводимые из религии и духовности, предполагают, что это бесконечная сущность (имеется в виду вечная и бесконечная божественная сущность.— *И. Ч.*)... и так как она (мораль.— *И. Ч.*) применима к индивиду... она должна быть применима к обществу в целом, на какой бы стадии развития оно ни находилось» [59, т. 2, с. 64].

Неприятие практики утилитаризма, к которой Вивекананда, как говорилось, подходил с ведантистских позиций, была продиктована, однако, не столь желанием продемонстрировать превосходство принципов веданты, сколько озабоченностью патриота судьбой родины, соотечественников, которые отчасти поддались утилитаристским настроениям. Его негодование по поводу современных ему буржуазных норм морали было весьма показательным. И в данном случае его моралистическая критика капиталистического общества «играла прогрессивную роль, ибо способствовала росту национально-освободительных стремлений, являлась симптомом назревавшего демократического подъема в Индии и по-своему выражала его» [85, с. 74—75].

В то же время отношение Вивекананды к буржуазной морали не было однозначным¹¹. Он признавал определенные позитивные черты утилитаристски ориентированного человека на низших ступенях нравственного развития. «Я не отрицаю,— писал он,— что человек, даже прагматически настроенный, может быть очень хорошим и высоко нравственным. В этом мире было немало замечательных людей, принадлежащих именно к такому типу. Но люди, которые движут миром, люди... чей дух живет в сотнях и тысячах... они, как обнаружи-

вается, всегда обладают спиритуалистической (духовной) основой» [59, т. 2, т. 66—67]. Иными словами, подчеркивая явное превосходство морально-религиозных принципов веданты по сравнению с этическими нормами Запада, Вивекананда не исключает положительного значения некоторых из этих норм.

Какие же черты и особенности жителя Запада импортировали мыслителю? Прежде всего его привлекало трезвое и практичное отношение к жизненным проблемам и ситуациям, умение ставить конкретные задачи и решать их. Динамизм западного образа жизни, взятый вне крайностей утилитаризма и гедонизма, представлялся ему тем явлением, на который следовало бы обратить внимание соотечественникам. Весьма показательна интерпретация басни Эзопа, данная Вивеканандой в лекции 1896 г.: «Вы все помните, как в одной из басен Эзопа прекрасный олень, всматриваясь в свое отражение в зеркале, говорил молодому оленю: „Как я силен, посмотри на мои ноги, они стройны и мускулисты, и как легко и быстро я бегаю“. В это мгновение до его слуха донесся лай собак в отдалении, и он пустился наутек. Пробежав несколько миль, он вернулся обратно. Молодой олень спросил его: „Ты только что хвастался своей силой. Как же могло случиться, что, лишь заслышав лай собак, ты обратился в бегство?“ Взрослый олень ответил: „Да, сын мой. Но когда залаяли собаки, вся моя уверенность пропала“. Подобное случается и с нами,— заключает Вивекананда.— Мы произносим высокопарные речи о гуманизме, считаем себя сильными и храбрыми, строим грандиозные планы, однако при первой же угрозе или при первом же соблазне действуем подобно оленю в басне, заслышавшему лай собак» [169, с. 336].

Здесь значение практической стороны нравственных установлений, недостаточность одних лишь пророчеств и моральных наставлений, необходимость следования тем идеалам, которые утверждает этика (разумеется, ведантистская — высшая, по его мнению), показано со всей отчетливостью.

* * *

Этические взгляды Вивекананды, как и та социальная почва, на которой они возникли, противоречивы. Идеи гуманизма, социального и национального освобождения он проповедовал с помощью ведантистских

категорий и понятий. Критика привилегий высших каст, призывы к раскрепощению человека проявлялись в констатации относительности кастовых границ и кастового долга; протест против унижения человеческого достоинства в условиях колониальной зависимости — в утверждении самоценности личности. Выдвижение на первый план таких качеств, как активность (бескорыстная деятельность карма-йогина, дух раджаса), самоотверженность, отвечало задачам национально-освободительного движения и в то же время свидетельствовало о разложении феодальной и становлении национально-буржуазной идеологии¹².

Сказанное позволяет сделать некоторые выводы: для системы воззрений Вивекананды в области этики, повторяем, было характерно признание относительности кастовых границ, равно как и джати-дхармы. Выступления его против жестких кастовых перегородок и строго регламентированных моральных предписаний объективно отражали потребности общественного развития на том этапе, когда становление буржуазных отношений еще было «единственным возможным способом открыть перед индивидами новое поприще более свободного развития» [13, с. 411]. Содействуя утверждению принципа раннебуржуазного индивидуализма¹³, который выражался в протесте против четко установленных нравственных правил, мыслитель, таким образом, провозглашал идеи свободного развития личности; вместе с тем он отвергал буржуазный индивидуализм развитого капиталистического общества.

Гуманистический пафос Вивекананды проявился в нетрадиционном толковании карма-йоги, понимании ее в качестве определяющего принципа во взаимоотношениях людей и пути социальных и политических преобразований. Это, по существу, означало акцентирование «мирских» моральных проблем и поисков средств к их решению.

Нетипичной для ведантистской этики предстает в учении Вивекананды категория силы, выступавшая как своеобразный сплав духовного и физического (причем, большое внимание уделялось физическому началу). Функциональное назначение этих понятий не всегда соответствовало умопозитивным идеалам веданты, а объективно было направлено на обоснование возможности и необходимости самостоятельного освобождения от колониального гнета.

Вивекананда отрицал феодальную мораль с ее презрением к физическому труду. Ратуя за пробуждение народных масс Индии, он в труде видел непереносимое условие осуществления этого требования.

Демократический протест против феодальных и колониальных форм угнетения, против социального неравенства сочетался у Вивекананды с критикой буржуазного строя и морали голого чистогана. Но эта критика (впоследствии продолженная и развитая Б. Г. Тилаком и А. Гхошем) носила еще сугубо ограниченный, моралистический характер; буржуазному правопорядку мыслитель не мог по ряду объективных и субъективных причин противопоставить ничего иного, кроме этической утопии, кое в чем сходной с идеологическими построениями русских народников¹⁴.

Для них буржуазная мораль, по словам В. И. Ленина, случайная болезнь, «а не прямой продукт буржуазных порядков, вырастающих из товарного хозяйства» [31, с. 400]. Подобно им, индийский демократ полагал возможным преодолеть социально-нравственные пороки современного ему индийского общества с помощью духовности. Как и они, Вивекананда ставил нравственное совершенствование в зависимость от усилий теоретиков-моралистов. Считая, что Индия должна выполнить по отношению к Западу спасительную миссию, он расценивал приверженность морально-религиозным принципам веданты в качестве высшей ступени нравственного прогресса.

Социальные и этико-религиозные взгляды Вивекананды оказали большое влияние на самые различные слои индийского населения. Он дал своеобразный импульс новому пониманию ряда проблем, в том числе и нравственных, создав относительно целостное этическое учение — этику неоведантизма. Выдающиеся политические деятели и идеологи национально-освободительного движения — М. К. Ганди, Дж. Неру, Р. Тагор, Б. Г. Тилак, Ауробиндо Гхош — постоянно обращались к творческому наследию Вивекананды, хотя, несомненно, каждый из них по-своему воспринимал его. Воззрения Б. Г. Тилака и А. Гхоша в области морали указывают на дальнейшее соотнесение ее с требованиями социально-политического развития Индии. Вместе с тем общественные изменения, отразившиеся в этических взглядах всех трех мыслителей, у Тилака и Гхоша приняли определенную антиколониальную направленность.

ГЛАВА 2

«ГИТА РАХАСЬЯ» Б. Г. ТИЛАКА

Политик и общественный деятель о проблемах этики

Эхо революционных событий в России начала века прокатилось по многим странам Азиатского региона, в том числе Индии, вызвав новый мощный подъем освободительного движения. Среди индийских революционных демократов, вышедших в тот период на авансцену политической борьбы, особое место принадлежало Бал Гангадхару Тилаку. Он пользовался огромной популярностью в стране, особенно в Махараштре: когда в 1908 г. английские власти подвергли его судебным репрессиям, трудящиеся Бомбея ответили на это организованными выступлениями. «Подлый приговор английских шакалов, вынесенный индийскому демократу Тилаку (Tilak), — писал В. И. Ленин, — эта месть демократу со стороны лакеев денежного мешка вызвала уличные демонстрации и стачку в Бомбее. Пролетариат и в Индии дорос уже до сознательной политической массовой борьбы...» [15, с. 178—179].

Уделявший серьезное внимание обоснованию необходимости борьбы за сварадж, поискам путей и средств вовлечения масс в национально-освободительное движение Б. Г. Тилак в своих обращениях к народу старался использовать традиционные стереотипы обыденного сознания, чтобы выдвинутые им идеалы и принципы становились понятными и доступными всем. Одним из первых шагов, предпринятых Тилаком и его сторонниками в целях антиимпериалистической пропаганды, было устройство религиозных фестивалей в честь бога Ганеши и национального героя Махараштры Шиваджи¹.

Смысл подобных празднеств заключался не в том, «чтобы поднять знамя восстания. Мысль об этом была

бы нелепой и абсурдной, поскольку мы все знаем, что у нас нет оружия и снаряжения»,—пояснял Тилак (цит. по [86, с. 280]). Главной задачей было объединение, объединение независимо от классовой или религиозной принадлежности, но на основе принципов индуизма² и ведантистской философии. При этом всячески подчеркивалась внутренняя общность многочисленных течений индуизма, равно как и его терпимость по отношению к другим вероучениям. Один из биографов Б. Г. Тилака, Рам Гопал, приводит следующее его высказывание: «Все многочисленные секты—ветви индийской религии. Если иметь это в виду и попытаться объединить их, то в результате они составят могучую силу» [171, с. 243¹].

Массовые манифестации и фестивали призваны были содействовать, по замыслу Б. Г. Тилака, воспитанию в народе духа единства, сплоченности и патриотизма; он рассматривал их как средство пробуждения индийцев³. Впоследствии его практическая деятельность продемонстрирует новый уровень общественной активности—проведение забастовок промышленных рабочих, создание профсоюзов, а затем и общеиндийского профсоюзного центра⁴. Пока же фестивали и манифестации, устраиваемые Б. Г. Тилаком, выполняли важную роль. Они, кроме всего прочего, способствовали обоснованию и разработке методов и средств борьбы за национальную независимость.

Тилак определенно допускал возможность, при известных обстоятельствах, применения насилия. В этой связи весьма показательна речь, произнесенная им в 1897 г. на митинге, который был посвящен памяти Шиваджи. «Совершил ли Шиваджи грех, умертвив Афзал Хана?—спрашивал оратор и отвечал: Досточтимый махараджа Шиваджи ничего не совершил по соображениям корысти. Он умертвил Афзал Хана с благожелательным намерением, ради добра другим... Не ограничивайте же поле своего зрения, как лягушка, сидящая в колодце. Возвысьтесь над уголовным кодексом, поднимитесь в высочайшую сферу досточтимой Бхагавадгиты и тогда судите о деяниях великих людей» (цит. по [74, с. 84]).

Несомненно, обращение Б. Г. Тилака к знаменитому памятнику индийской религиозно-философской мысли было не случайным: Гита чрезвычайно популярна в самых широких слоях населения. Она и в настоящее

время воспринимается индусами как своего рода универсальный свод религиозно-этических правил и предписаний. В ней берут начало многие философские концепции, с ее помощью аргументируются самые различные положения. Обобщающую характеристику «Бхагавадгиты» дал Дж. Неру: «Все школы мышления и философии обращаются к ней и толкуют ее каждая по-своему. В период кризиса, когда разум человека мучат сомнения и терзают противоречивые обязанности, он все более обращается к Гите в поисках совета и руководства... В прошлом к Гите было написано множество комментариев; они продолжают неизменно появляться и сейчас. О ней писали даже современные властители дум и действия — Тилак, Ауробиндо Гхош, Ганди,— причем каждый давал ей свое толкование. Ганди основывает на ней незыблемую веру в ненасилие; другие оправдывают с ее помощью насилие и борьбу во имя правого дела» [106, с. 111].

Произведение, повествующее о событиях, связанных со сражением на Курукшетре, где в битве на поле дхармы, т. е. долга, закона, столкнулись два рода — Кауравов и Пандавов, о размышлениях Арджуны, перед которым встал мучительный вопрос — оправдано ли с позиции нравственности это сражение,— о поучениях Кришны, разрешающего его сомнения, рассматривалось Тилаком как вполне актуальное. Он считал, что моральная дилемма, вставшая перед героем Гиты, типична для обыденной жизни: «Критическая ситуация, в которой оказался Арджуна в Бхагавадгите... не является уникальной. Мы не берем случаи, когда аскеты отрекаются от мирской жизни и обитают в лесах... Но великие и деятельные люди, которые живут в обществе и последовательно выполняют свой долг в духе праведности и морали, очень часто оказываются в сходной ситуации» [60, т. 1, с. 40].

По всей видимости, вопросы, которые мучили Арджуну, ассоциировались у Тилака с трудностями, задачами, моральными проблемами, стоявшими в то время перед индийским народом. Империалистическая буржуазия, поддерживая «все отсталое, отмирающее, средневековое» [25, с. 166], поощряла реакцию в Азии «из-за корыстных целей финансовых дельцов и мошенников-капиталистов» [25, с. 167], стремилась разжечь религиозную рознь, сохранить кастовые перегородки, увековечить феодальные нравственные нормы. К непримиримой

борьбе с английским господством и со всем тем, что мешало выступлениям против колонизаторов, Б. Г. Тилак призывал с 80-х годов XIX в. В «Бхагавадгите» он старался найти идейное обоснование выдвинутых им методов и средств сплочения масс в национально-освободительном движении. В процессе интерпретации идей и принципов, религиозно-нравственных в своем существе, формировалось и этическое учение Б. Г. Тилака. Поэтому его высказывания о «Бхагавадгите» и особенно комментариев к ней — «Гита рахасья» — в совокупности дают представление о его воззрениях в этой области.

Свой фундаментальный труд Б. Г. Тилак писал в течение пяти месяцев, с ноября 1910 г. по март 1911 г., в тюрьме города Мандалай в Бирме. Это было третье его заключение, последовавшее за выступлением в издаваемой им газете «Кесари» в 1908 г. с резкой критикой английской колониальной политики. К тому времени из лидера демократического крыла маратхских националистов он превратился в общенационального вождя, возглавившего массовое движение индийского народа против британского ига.

Современники и единомышленники Тилака восприняли эту работу как своего рода философское и религиозно-нравственное подкрепление идеи активной бескорыстной деятельности, направленной на освобождение страны. Советский исследователь М. Н. Егорова справедливо отмечает: «Это религиозно-философское произведение, давшее новую интерпретацию „Гиты“, оказало огромное влияние на индийскую интеллигенцию вообще и Махараштры в частности. Оно укрепляло чувство национальной гордости и побуждало к действительному служению родине» [82, с. 110].

В наиболее известных комментариях — Шанкары, Рамануджи, Мадхвы и др. — «пути активного действия», как его называл Б. Г. Тилак, или карма-йоге, отводилось подчиненное место, а в качестве высшей истины выделялись отречение от деятельности (Шанкара), любовь или служение (Рамануджа), преданность Богу (Мадхва) и т. д. Применительно к своему времени Тилак писал: «...Путь карма-йоги в наши дни больше не привлекает, а путь отречения, в соответствии с которым земная жизнь не заслуживает внимания, рассматривается всеми как высший путь» [60, т. 1, с. 555].

Свой анализ пути отречения Б. Г. Тилак начинает

с критики ортодоксальных воззрений Шанкары. Он считает последнего «великим человеком и святым», но тем не менее не соглашается с его трактовкой религиозно-этических положений «Бхагавадгиты». «Будучи принципиальным сторонником отречения в „век“ калиюги, Шри Шанкарачарья в своих комментариях к Гите иногда стремился принизить значение тех мест, где говорится об активности, а иногда называл их просто панегирическими и замечал, что в целом Гита проповедует доктрину отречения от действия» [60, т. 1, с. 510—511].

Ограниченный монизм (вишишта-адвайта) Рамануджи и дуалистическая концепция Мадхвы представлялись Б. Г. Тилаку неубедительными, ибо и в том и в другом случае карма-йога выступала лишь второстепенным элементом в общей структуре ценностей, средством в числе прочих на пути к идеалу [60, т. 1, с. 22—23]. «Ни один из комментаторов,— заключает Б. Г. Тилак,— не констатирует, что карма-йога в Бхагавадгите — важнейший путь жизни» [60, т. 1, с. 27].

Б. Г. Тилак предложил собственное прочтение первоисточника⁵. «Когда мне удалось вырваться за пределы точек зрения, навязываемых комментаторами,— сообщал он,— я пришел к выводу, что Гита отнюдь не проповедует философию отречения. Она проповедует активность (карма-йогу). Я пришел к этому убеждению, изучив „Махабхарату“, веданту и упанишады...» [60, т. 1, с. XIV]. Перед ним стояла сложная задача — поколебать те устоявшиеся мировоззренческие основы, на которые, несомненно, воздействовали идеи религиозного отречения, ухода от общественной жизни. В тилаковской критике комментариев к Гите прослеживается мысль, что подобные идеи, возможно бывшие актуальными в далеком прошлом, стали анахронизмом в нашу эпоху, оказывают тлетворное влияние на настроения индийцев, воспитывают в них созерцательность и пассивность.

Эта мысль весьма симптоматична, ибо указывает на то, что прежние формы нравственного сознания утрачивали свою целесообразность и историческую оправданность, а новые еще только складывались. Причину огромного влияния, которое оказала новая интерпретация Гиты на современников, следует искать не в соответствии комментария оригиналу, а в особой трактовке различных ее положений и в конечном счете в созвуч-

ности такой трактовки возникающим новым элементам нравственного сознания.

Характерно, что Тилак не создал оригинальной философской системы, каковыми были неоведантизм Вивекананды или интегральная веданта Ауробиндо Гхоша, где проблемы этики анализировались в контексте общих мировоззренческих установок. Он затрагивал философские положения (в целом он был приверженцем адвайта-веданты Шанкары) лишь постольку, поскольку те были нужны для подкрепления конкретных религиозно-нравственных принципов, выдвигавшихся в ходе массовых выступлений. Иначе говоря, цель, которую преследовал Б. Г. Тилак, приступая к рассмотрению «Бхагавадгиты», в своем существе сводилась именно к выявлению комплекса этих принципов, призванных служить своего рода руководством в общественно-политической деятельности.

Апология социальной активности

В «Гита рахасье» центральное место отведено карма-йоге, своего рода синтезирующей категории, без которой все остальные понятия «Бхагавадгиты» теряют для исследующего ее мыслителя практическую ценность: несмотря на традиционную, часто умозрительную форму изложения, его интересует преимущественно реальный аспект этих понятий. Идет ли речь об искоренении эгоизма, о дхарме или о чем-либо другом, он неизменно подчеркивает, что любые проблемы, стоящие перед человеком и обществом, можно решить только в результате активных действий. Человек-деятель, а не пассивный созерцатель прежде всего занимает автора «Гита рахасьи». Бескорыстную деятельность он, как отмечалось ранее, связывал с массовой борьбой против колониального господства для создания свободной и независимой Индии. «Тилак,— констатировал Рам Гопал,— говорил, что истинными действиями в тот период, когда страна находится под иностранным игом, может быть только борьба за освобождение. После своего выхода из тюрьмы, где бы он ни выступал с речами о Гите, он всегда подчеркивал эту мысль» [171, с. 345].

В своих устных и письменных выступлениях, касающихся индуизма вообще и «Бхагавадгиты» в частности, Б. Г. Тилак главный упор делал на практическую интерпретацию коренных положений, стараясь приспособ-

бить их к задачам освободительного движения. Он игнорировал ведантистское учение о медитативном сосредоточении на образах божества как средстве достижения мокши и на первый план выдвигал карма-йогу как определяющий путь к достижению не менее возвышенных, но жизненно важных целей — консолидации масс и их борьбы против чужеземных угнетателей.

Проблема совместимости истинной религиозности с практической деятельностью неизменно интересовала его: «С раннего детства мне приходилось слышать о том, что настоящая набожность и подлинно философский образ жизни несовместимы с легкомысленной мирской суетой... Невозможно одновременно служить миру и Богу... Вопрос, который я поставил перед собой, заключается в следующем: требует ли моя религия ухода от жизни и отрешения от нее, является ли это условием достижения идеального совершенства личности или по крайней мере попыток в этом направлении?» [60, т. 1, с. XXIV]. Б. Г. Тилак отдает предпочтение активному действию, причем действию бескорыстному, т. е. не требующему вознаграждения и не предполагающему какой-либо выгоды. «...Выполнить действие бескорыстно для всеобщего блага лучше, чем отказаться от него,— писал он.— Положение, сформулированное в Гите, хотя она принимает за основу тот факт, что в земной непостоянной жизни больше несчастья, чем счастья, гласит: „Действие превосходит бездействие“» [60, т. 2, с. 692].

Поворот от медитации к активности, от морали саньясина к морали грихастхи в целом был характерен для утверждавшегося в Индии буржуазного сознания. Предпосылку такого подхода к вопросу о бескорыстном действии следует искать в радикально-демократической позиции мыслителя. Пассивность в социально-политической жизни он считал типичной чертой индийских либералов и сторонников реформы. Квалифицируя программу либералов, ратующих за «самоуправление» при сохранении колониального подчинения, как несостоятельную, Тилак отвергал и те методы и формы политической практики, которые они выдвигали,— петиции, организации митингов и демонстраций, носивших сугубо мирный характер. С помощью идеи бескорыстной активности Тилак обосновывал не только движение свадеши (во внимание принималась также политическая его сторона), но и возможность проведения забастовок и даже вооруженного восстания⁶.

В этической концепции индийского демократа путь карма-йоги предстает наиболее совершенным и надежным для достижения самого возвышенного идеала⁷. Но поскольку это так, постольку Б. Г. Тилак обратился к рассмотрению всех предшествующих ступеней, ведущих к данной цели, и разработал специальную схему [60, т. 1, с. 498].

Образ жизнедеятельности	Ступень	Конечная сфера		
Деятельность, направленная на достижение только личного счастья, основанная на безверии (asuri), лицемерии и корыстолюбии (asura), или безбожный путь	Низшая	Ад		
Деятельность, порождаемая желаниями и осуществляемая в рамках веры, согласно моральным принципам, строго в соответствии с предписаниями шаштр, на той стадии, когда познание Парамешвары через понимание единства Атмана во всех созданных вещах, еще не достигнуто (Pure karma or Trayi-Dharma or Mimāsaka-Marga)	Средняя (лучшая, согласно школе мимансы)	Рай		
Отказ от всякой деятельности и поиски счастья только в Знании (Inama), после того как было достигнуто познание Парамешвары путем бескорыстного выполнения долга, предписываемого шаштрами (Pure Inama Sāmkaḡa or Smārta-Marga)	Более высокая	описанные Джанакой		Освобождение (мокша)
Выполнение бескорыстных действий на протяжении всей жизни: на первой стадии направленных на очищение разума, а после достижения в результате этого познания Парамешвары осуществление действий, направленных на обеспечение всеобщего блага (Lokasamgraha; Knowledge-Action Path or Karma-Yoga or Bhagavata-Marga)	Оптимальная	Два пути (niṣṭha)	Три пути (niṣṭha)	Освобождение (мокша)

Итак, к мокше как некоему абстрактному идеалу ведут два типа деятельности: один — связанный с отречением, погружением в медитацию; второй — с практической активностью, карма-йогой. Последнюю Тилак объявляет оптимальной формой и, естественно, отдает ей предпочтение в сравнении с остальными. Он не принимает мнение тех комментаторов, которые, акцентируя отречение, убеждены, что «карма-йога — лишь предварительный или первый шаг и в конце концов человек должен... уйти от земных забот ради достижения освобождения» [60, т. 1, с. 422]. По его мнению, именно карма-йога как путь действия признается в «Бхагавад-гите» не только самостоятельным, но и наилучшим. В доказательство он ссылается на пятую главу Гиты, в которой Арджуна спрашивает у Кришны совета, какому пути предпочтительнее следовать. «Шри Бхагават — писал Б. Г. Тилак, — дает такой ответ: „Хотя путь отречения и путь карма-йоги в равной степени способствует достижению освобождения, тем не менее ценность и значимость карма-йоги несравненно больше, чем уклонение от деятельности» [60, т. 1, с. 425].

Средняя линия продвижения к мокше, считает мыслитель, может быть охарактеризован как образ жизни, основанный на примитивной вере и неукоснительном соблюдении ритуалов. Человек поклоняется богу и выполняет священные обряды, не зная о высшем духовном принципе, утверждающем единство Атмана во всех созданных вещах. Тилак не скрывает своего отрицательного отношения к увлечению внешней культовой стороной религии и потому, видимо, из всех религиозно-философских школ индуизма менее всего чтит мимансу, уделявшую огромное внимание ритуалу.

Наконец, низшая ступень ассоциируется с образом жизни, при котором проявляется безразличие к религии вообще. Индивид, не имеющий возвышенных идеалов и ставящий во главу угла собственные интересы, согласно убеждению Тилака, эгоистичен и корыстолюбив. Это суждение демонстрирует глубокий конфессионализм мыслителя.

Интерпретация, данная Тилаком карма-йоге, сыграла важную роль, оказав существенное влияние на мировосприятие его соотечественников. Как свидетельствует один из индийских авторов, «изучая и экспериментируя действие в соответствии с Гитой, он предоставил народу... новую концепцию человека действия... И народ,

воспитанный на доктринах отрешенности и садхуизма, постепенно изменил свое видение и поверил ему» [82, с. 121].

Эти слова, по сути, подтверждают факт возникновения новых этических представлений в обществе. Обоснование Вивеканандой и Б. Г. Тилаком карма-йоги в качестве предпочтительного пути для достижения мокши позволяет в известной мере судить о направленности происходящих изменений нравственного сознания. Причем если у Вивекананды это понятие высупает наиболее приемлемым в калиюгу, то у Б. Г. Тилака оно абсолютизируется. И тот и другой философ делали упор на деятельности в обычном ее понимании⁸ — связывали ее главным образом с решением насущных задач, с социально-политической активностью индивида.

Для Б. Г. Тилака поведение карма-йогина получало конкретную форму борьбы за сварадж. Выражая посредством «концепции человека действия» в конечном счете «растущее стремление народа к борьбе за освобождение от колониального угнетения» [86, с. 275], он старался обосновать необходимость массовых выступлений.

В Гите путь борьбы — удел кшатриев. Именно на варновыи долг указывает Кришна Арджуне, призывая последнего сражаться. Б. Г. Тилак предпринимает попытку реинтерпретировать соответствующие положения древнего памятника и представить сопротивление колониальным властям как высший гражданский долг, доказать всеобщность пути активного практического действия, т. е. доступность и обязательность его для каждого индийца, независимо от социально-классовой принадлежности. Он подчеркивал, что религиозно-этическое учение «Бхагавадгиты» не исчерпывается этикой четырех каст, но обладает гораздо большей значимостью, универсальностью. «...Вместо того чтобы ставить толкование норм морали в зависимость от определенных общественных обязанностей, таких, например, как предписания каст, Гита основывает их толкование на универсальной метафизической философии» [60, т. 2, с. 696].

По всей вероятности, это соображение побудило его заявить, что, согласно Гите, «не только воины, но и брахманы должны принимать участие в мирской деятельности до самой смерти» [60, т. 2, с. 624].

Б. Г. Тилак понимал, что моральные нормы, ограни-

ченные строгими кастовыми рамками, теряют на практике свою силу. Он недвусмысленно указывал, что концепция общественного долга, соотносимая с кастовыми установлениями и правилами, применима лишь в определенных исторических условиях и вплотную подходил к аргументированию идей социально обусловленного долга. «Предписания четырех каст, упоминающиеся в Гите,— писал он,— выступают в качестве наиболее понятных и естественных объяснений обстоятельств, сложившихся в то конкретное время... Но принципиальная идея Гиты заключается не в этом. Нужно иметь в виду, что, даже если предписания четырех каст необязательны и не требуют строгого соблюдения, каждый человек рождается для того, чтобы выполнить долг, который выпадает на его долю, будь то долг по поддержанию общественного устройства, соответствующий определенным установкам в конкретный исторический период, или долг, выполняемый бескорыстно, отважно и с энтузиазмом ради общественного блага, а не ради личного благополучия» [60, т. 2, с. 697].

Тем самым Б. Г. Тилак утверждал, что долг касты не единственный в современной Индии, и оперировал более широкой категорией нравственного долга, причем подчеркивал, что они отнюдь не всегда совпадают: «...Тот долг, который выпадает на чью-либо долю или который, что также возможно, человек выполняет по собственному желанию, становится нравственным долгом, и несоблюдение его... недопустимо с точки зрения морали и с точки зрения общественной пользы. Именно такой смысл содержится в словах Гиты: „...даже если придется умереть, выполняя свой долг, это будет благом, но принимать на себя долг другого чревато опасными последствиями“» [60, т. 2, с. 697—698].

Вводя понятие, которого не знала этика «Бхагавад-гиты»,— понятие нравственного долга, явно отличающегося от строго регламентированного, ритуализированного, кастового, Б. Г. Тилак более определенно, чем Вивекананда, создает новое, более сложное представление о механизме нравственного долга. В то же время в трактовке Вивекананды и Тилака больше сходства, чем различий. Морально-религиозные представления их обладают некоторой общностью. Обращает на себя внимание, что и у Тилака и у Вивекананды нравственный долг не освящает отношения личной зависимости, приверженности какой-либо группе, касте: внешние мораль-

ные санкции не играют ведущей роли в его функционировании. Выдвинутая Б. Г. Тилаком категория носит характер «самовозложения долга»⁹, важнейшей чертой которого служит «ориентация изнутри», когда требование общественной нравственности воспринимается не через кастовые предписания, а как «внутренняя задача конкретной личности, т. е. как уже морально-персонифицированная общественная необходимость» [140, с. 137].

В социально-политических условиях тогдашней Индии эта общественная необходимость представляла в воззрениях Б. Г. Тилака и его последователей как борьба за сварадж. Таким образом, положения «Бхагавадгиты» о долге, активном практическом действии, главенствующем значении мотива преломились в мировоззрении Б. Г. Тилака в соответствии с задачами социально-политического обновления и национально-освободительной борьбы.

Категория «дхарма»

Это понятие мыслитель подвергает тщательному анализу и заключает, что незыблемая по своей природе дхарма многообразно, нередко противоречиво проявляется в реальной жизни, в деятельности человека. И это действительно отражает ее сущность согласно учению «Бхагавадгиты». Как отмечает известный ее переводчик и комментатор Б. Л. Смирнов, оставаясь вечной и неизменной, дхарма «в проявлении претворяется во множество установлений, обрядов, обычаев, законов, зачастую феноменологически противоречащих друг другу, однако несущих один неизменный, незыблемый принцип нравственности» [102, с. 43].

Оставляя в стороне дхарму в качестве всеобщей нормы морали, Б. Г. Тилак рассматривает ее в практической, «земной» плоскости: его больше интересует не метафизическая сущность категории, а ее функциональное назначение в повседневной жизни. Он оперирует этим понятием в двух основных смыслах: во-первых, оно предстает как закон, определяющий поведение человека в повседневности, во-вторых, непосредственно связывается с идеалом, к которому должна быть направлена жизнедеятельность. Таким идеалом провозглашается мокша, и потому дхарма выступает в сочетании мокша-

дхарма [60, т. 1, с. 88]. Последняя, с точки зрения Б. Г. Тилака, являет собой высшую ступень дхармы, т. е. высшую жизненную стадию, когда индивид, реализовав свою божественную сущность, сливается с Брахманом. Воплощением обоих значений выступает Дхарма — универсальный и вечный Закон нравственности. Будучи общественным деятелем, озабоченным сугубо практическими вопросами, Б. Г. Тилак, естественно, концентрирует внимание на дхарме в смысле закона нравственности обыденного бытия. В этом значении она для него — изменчивая, непостоянная и противоречивая мораль эмпирического мира, неизбежный и необходимый этап на пути к мокша-дхарме. Вместе с тем нельзя игнорировать и то, что в своем стремлении перевести концепцию дхармы в практическую область Б. Г. Тилак иногда связывает ее не только с этикой, но и с социологией. «Слово дхарма означает этическую науку (*karta-vyā-sāstra*) или социологию (*samaja-vyavasthā-sāstra*)», — пишет он. «Когда мы употребляем его в земном смысле, мы показываем, каким образом в обществе сохраняется порядок (*dharma*)» [60, т. 1, с. 89—90]. И далее: «Слово дхарма обычно используется для обозначения моральных законов, которые... служат целям поддержания общества».

Что же представляют собой моральные законы и каков их генезис? «Поскольку Парамешвара, создатель вселенной, находится вне сферы добра и зла, несмотря на то что он совершает все действия, постольку состояние тех святых, которые слились с Брахманом, также свято и непогрешимо. Можно даже сказать, — продолжает Б. Г. Тилак, — что правила поведения устанавливаются на основе действий, совершаемых именно такими людьми, и они становятся творцами этих правил, а не их рабами. Подтверждение можно найти не только в ведийской, но и в буддийской или христианских религиях» [60, т. 1, с. 519]. Иначе говоря, законы морали вводятся в повседневную практику теми, кто уже достиг мокши, реализовав свою внутреннюю божественную сущность, осознал высший принцип единства духовной субстанции. К творцам моральных законов Б. Г. Тилак относит признанных в мировых религиях святых, подчеркивая, что сами они не подвластны никаким законам и преодолевают противоположность добра и зла.

К основным нравственным нормам Б. Г. Тилак причисляет законы правдивости и ахимсы (непричинения

зла). Установленные мудрецами, они вечны и неизменны образуют трансцендентальную сферу морали, возвышающуюся над обычной, повседневной моралью, соотносятся с Дхармой в значении всеобщего, абсолютного закона нравственности. Вместе с тем, преломляясь сквозь призму отношений между людьми в эмпирическом мире, они неизбежно принимают несовершенную форму изменчивой, противоречивой земной морали. «Хотя законы этики,— отмечал Б. Г. Тилак,— вечны и постоянны, они нуждаются в изменениях на несовершенных стадиях развития общества... Они не теряют от этого, хотя и трансформируются внешне» [60, т. 1, с. 526].

Таким образом, Б. Г. Тилак был убежден, что именно состояние «общества жестоких и корыстных людей» определяет состояние земной этики. «Здесь вина не этики, а самого общества... и те, кто обладает мудростью, не берутся оспаривать чистые и вечные нравственные законы, а прилагают усилия для своего совершенствования» [60, т. 1, с. 525]. Так этические проблемы переводятся непосредственно в социальную плоскость, нравственное развитие людей рассматривается как своеобразный ключ к переустройству общественных отношений. Это, в частности, объясняет, почему Б. Г. Тилак обратился к анализу этики вообще и этики «Бхагавадгиты» в особенности. Вместе с тем здесь обнаруживается и утопичность выдвигаемых им рецептов переустройства общества. Он заявляет: «Нужно основываться на единственно верном метафизическом принципе, что „существует только один Атман во всех созданных вещах“... ибо в мире нет ничего постоянного, кроме Атмана» [60, т. 1, с. 525]. «Улучшение» общества в конечном счете понималось как внедрение в духовный мир индивида морально-религиозных принципов «Бхагавадгиты».

Развивая свою мысль, Б. Г. Тилак определял идеал человека, поступавшего в соответствии со всеми законами дхармы и возвысившегося до уровня мокши-дхармы. Реализовав свою божественную сущность и, следовательно, слившись с Брахманом, он достигает стадии стхитапраджна (sthitaprajñā), или стхитапраджанавастха (sthitaprajanavastha),— стадии освобождения от цикла перерождений (jīvan-muktarastha). Такой человек, по мнению Б. Г. Тилака, преодолевает действие законов дхармы, он «не нуждается в поучениях относительно того, что нужно делать и чего делать не нужно, т. е. в нравственных предписаниях» [60, т. 1, с. 515].

Б. Г. Тилак далее пишет: «Стхитапраджны — люди, достигшие спасения, пользуются непререкаемым авторитетом в царстве этики. Их разум не смущают никакие желания, и они не побуждаются к действиям никакими мотивами, кроме единственного — долга, предписываемого шастрами. Поэтому слова „грех“ и „добродетель“, „мораль“ и „аморальность“ не могут быть применимы для характеристики поступков этих людей... Они возвысились над добром и злом» [60, т. 1, с. 516].

Описывая поведение подобных людей, Тилак в целом (как и Вивекананда) следует положениям «Бхагавадгиты», согласно которым деятельность в качестве результата «вращения гун» не содержит сама по себе нравственной характеристики¹⁰. В своей речи о Шиваджи и в «Гита рахасье» он подводит индийцев к мысли об оправданности и правомерности любых форм и методов борьбы за сварадж. В дальнейшем идеи Гиты, касающиеся совершенной стадии морали и получившие у Тилака современное звучание, найдут продолжение у молодого Ауробиндо Гхоша и членов тайных революционных организаций, которым они послужат оправданием терроризма. Тилак стремится показать, что люди, поднявшись над добром и злом, остаются реальными, действующими на практике людьми. Они способны оказать и оказывают известное влияние на окружающих, и в каком бы виде это влияние ни выражалось, оно всегда благотворно.

Более того, стхитапраджна олицетворяет джняна-йогу и карма-йогу: обретя известную мудрость, он идет не по «пути отречения», подобно саньясинам, а по пути активности. Неудивительно, что воплощение этого идеала Тилак видел в таких национальных героях, как Шиваджи. Для него — идеолога национально-освободительного движения — было важно подчеркнуть значение практической активности, обязательной для всех, и в первую очередь для общепризнанных лидеров, которые должны быть образцом для масс. Именно руководителей Б. Г. Тилак называет стхитапраджна¹¹. Он наделяет их способностью и правом выносить нравственные оценки по различным жизненным проблемам. «Стхитапраджна живет в этом мире, учитывая природу Истины и Лжи на совершенной стадии критаяуги и решая, какие изменения необходимо внести в правила, установленные для мира эгоистичных людей в соответствии с определенным временем и местом» [60, т. 1, с. 523].

Обосновывая с помощью близких индийцам понятий непогрешимость лидеров, Б. Г. Тилак отмечал, что «обычные» люди должны рассматривать «поведение великих» как идеальное. Приблизиться к идеалу возможно только благодаря практической деятельности, советам и указаниям лидеров. Они должны «пропагандировать то, что надлежит делать в создавшихся конкретных условиях, и подавать людям пример праведной жизни, заключающийся в собственном бескорыстном выполнении долга» [60, т. 1, с. 56]. Это бескорыстное следование долгу Тилак и его сторонники ассоциировали прежде всего с борьбой против колониального угнетения, в ходе которой они старались пробудить народ и опереться на него.

Итак, отмеченное выше стремление Б. Г. Тилака рассматривать концепцию дхармы с точки зрения практики выразилось в его рассуждениях об идеале стхитапраджны. В еще большей мере данное стремление реализуется посредством развития идеи связи дхармы со свараджем. Эта идея представляет особый интерес, демонстрируя подход Б. Г. Тилака к теоретическим вопросам с позиций активного деятеля и руководителя национально-освободительного движения.

Поскольку в моральном плане «сварадж есть естественный результат строго выполненного долга» [204, с. 104—105], постольку он является и социально-политическим принципом и нравственным императивом. Исходя из такой интерпретации взаимозависимости дхармы и свараджа, английский ученый Теодор Шэй справедливо отмечает: «Самоуправление — моральная необходимость, достижение самоуправления — дхарма каждого уважающего себя человека... Для Тилака и других националистов „сварадж есть наша дхарма“» [204, с. 91]. И продолжает: «...в классической системе ценностей — это нравственный императив и для индивида и для общества. Без свараджа жизнь теряет смысл, и, так как Б. Г. Тилак рассматривал мир именно с этой точки зрения, он писал: „Наша жизнь и наша Дхарма не имеет смысла без свараджа“» [204, с. 100]. Органическая связь дхармы и свараджа наиболее убедительно свидетельствует о практической направленности этики Б. Г. Тилака. На то же указывает и его своеобразная реинтерпретация традиционных ведантистских принципов — самоотождествления и ахимсы.

Принцип самоотождествления

В поисках религиозно-философского обоснования задач национально-освободительного движения и в стремлении представить их в доступной и понятной религиозным массам форме Б. Г. Тилак обратился к принципу самоотождествления. Сущность его выражена в нравственном правиле: «Осознай единство Атмана во всех созданных существах и поступай по отношению к другим так, как если бы на их месте был ты сам»¹² [60, т. 1, с. 543]. Для человека, руководствующегося этим правилом, отпадает «необходимость в индивидуальных предписаниях типа „будь добр с другими“, „помогай им по мере сил“, „люби их... не оскорбляй их чувства“», ибо все подобные нормы поведения — лишь разнообразные модификации или же частные проявления принципа самоотождествления. «Можно убедиться в том, — писал Б. Г. Тилак, — что этот простой этический принцип занимает ведущее место не только в упанишадах, „Манусмрити“, Гите и прочих частях „Махабхараты“, но и в буддизме... и иных религиях. Заповедь „возлюби ближнего как самого себя“, которая встречается в христианских и иудейских текстах, есть не что иное, как то же самое правило, изложенное в другой форме» [60, т. 1, с. 542]. В данных рассуждениях мыслителя привлекает внимание его желание подчеркнуть идентичность принципа самоотождествления во всех религиях, что послужило, по всей видимости, своеобразной религиозно-философской основой призывов к сплочению и объединению представителей различных конфессий и сект в Индии.

В соответствии с положением «Бхагавадгиты» Тилак устанавливает ряд последовательных ступеней реализации этого принципа, первой из которых выступает семейная жизнь. В ней человек приходит к осознанию того, что его жена и дети есть то же, что и он сам: в любви к жене и сыну проявляется и любовь к Атману. Хотя «семейная жизнь дает начальные навыки самоотождествления», интересы человека, по мнению мыслителя, не могут ограничиться только заботами о семье, и он стремится к более высокой стадии самоотождествления (см. [60, т. 1, с. 544]). Осознание общности со своими друзьями — вторая, более высокая ступень. В этом случае речь идет о совпадении личных интересов с интересами людей, не связанных кровным родством.

Далее сфера общения расширяется, охватывая все большее число лиц. Третья стадия наступает после осознания единства своей духовной сущности с духовной сущностью окружающих — например, с членами сельской общины или касты, к которой принадлежит индивид. Следующий шаг — самоотождествление с людьми, исповедующими какую-либо конкретную религию. Однако конфессиональное единство, с точки зрения Б. Г. Тилака, не есть высшая стадия самоотождествления. Все религии, будь то буддизм, мусульманство, христианство или любое течение индуизма, равно занимают одну и ту же ступень на пути к высшей стадии: подчеркивается, что у каждой из них одинаковая конечная цель. Адекватное выражение этический императив получает в самоотождествлении со своей страной, в результате чего интересы родины становятся личными, национальные задачи осознаются как собственные. Неудивительно, что идеолог национально-освободительного движения придает важное значение стадиям самоотождествления с семьей и страной, вытекающему из этого чувству гордости и патриотизма: «Даже на высшей стадии развития общества такие качества, как патриотизм и чувство гордости за свою семью, так же необходимы, как и уравновешенность сознания» [60, т. 1, с. 557].

Наконец, конечной стадией самоотождествления, по убеждению Б. Г. Тилака, является понимание своего внутреннего единства со всеми людьми, именно оно лежит в основе учения «Бхагавадгиты», которое мыслитель обозначает как Религию с большой буквы, или религию, для которой «вселенная — единая семья». Одновременно он отмечает, что человек, имея в перспективе достижение отдаленного метафизического идеала, ни в коей мере не должен недооценивать низшие ступени самоотождествления: «Хотя ключевым положением этой философии (речь идет о религиозно-нравственных принципах «Бхагавадгиты». — И. Ч.) является то, что можно назвать религией, обеспечивающей благо человечества... все же чувство гордости за семью, свою веру, отчизну составляет ступени лестницы, ведущей к высшему из состояний. Эти ступени ни в коем случае не утрачивают своей значимости» [60, т. 1, с. 556].

Нужно сказать, что и идея «вселенная — единая семья» имела для Б. Г. Тилака вполне определенный смысл. Гордость за свою отчизну не должна превращаться в чувство национальной исключительности; над-

лежит руководствоваться интересами всего человечества: «Если возникает конфликт между чувством гордости за семью, страну и пониманием блага человечества, тогда согласно нормам этики... обязанности низшего порядка должны приноситься в жертву обязанностям высшего порядка» [60, т. 1, с. 557]. Подобный подход, демонстрирующий признание иерархии ценностей или обязательств, сам по себе показатель высокоразвитой этической теории. Но он верен и по существу.

Ведантистский принцип самоотождествления, как указывалось ранее, служил Тилаку фундаментом для утверждения единства личных и общественных целей. Вместе с тем объективно его обращение к проблеме взаимосвязи общественного и личного отражало задачи, неизбежно возникавшие при новом способе производства, когда «личная независимость, основанная на вещной зависимости» [9, с. 101], породила и новую исторически обусловленную форму взаимоотношения «личность — общество». Разумеется, у Б. Г. Тилака эта проблема получала толкование, которое определялось специфическими условиями Индии. Идя в русле развития демократической общественной мысли страны на том этапе, он искал решения дихотомии «личность — общество» на путях национального объединения народа для борьбы с колониальными порядками «вопреки имеющимся классовым противоречиям» [86, с. 231]. Последние Б. Г. Тилак стремился не замечать, апеллируя для подкрепления идеи единства личных и общественных интересов к религиозно-идеалистическому положению о единстве духовной сущности. В бескорыстном выполнении долга он усматривал моральную основу деятельности людей и полагал, что следование этому долгу освящено стремлением к слиянию с Брахманом. «Когда мысль о том, что все люди — в нем, а он — во всех людях, укоренится в чьем-либо сознании, вопрос о разделении личного интереса и интереса других не возникнет» [60, т. 1, с. 536].

Иными словами, интерпретируя принцип самоотождествления, Тилак остался в рамках традиционного толкования. Но расставленные им акценты имели вполне определенную цель — перевести и этот ведантистский принцип на язык современных понятий, приспособить его к потребностям освободительного движения. Он прежде всего решал задачи практического плана — воспитание в массах чувства патриотизма, готовности по-

жертвовать личным ради всеобщего блага, преодоление религиозной розни, объединение для борьбы за национальную независимость. Ясное понимание целей требовало ясного осознания средств ведения этой борьбы.

Ахимса

В трудах зарубежных исследователей творчества мыслителя наметились два подхода к вопросу о методах. Индийский автор Д. Тахманкар, например, склонен характеризовать Б. Г. Тилака как сторонника ненасильственных методов борьбы. Американский журналист Д. Фишер и индийский историк Б. Хардас, напротив, считают его приверженцем принципа насилия. Подобная односторонняя оценка представляется несостоятельной. Советские ученые Н. М. Гольдберг, Э. Н. Комаров, А. И. Чичеров, исследовавшие данную проблему, исходили из сложной, далеко не однозначной позиции самого Тилака (см. [74; 86]). Он в немалой мере ратовал за использование элементов тактики пассивного сопротивления, экономического и политического бойкота (бойкот английских товаров, британской администрации, неуплата налогов и т. д.), но наряду с этим не отказывался от идеи применения насилия при определенных обстоятельствах. В этой связи Ш. А. Данге писал: «Тилак был единственным лидером национально-освободительного движения, который стремился использовать все методы борьбы — как мирные, так и немирные, как легальные, так и нелегальные» [78, с. 53].

Будучи реально мыслящим политиком, он видел большие возможности метода пассивного сопротивления, однако не считал его единственно допустимым и исключительным. Примечательно следующее его высказывание: «Трудно сказать, применимо ли оно (пассивное сопротивление. — *И. Ч.*) в любых условиях, является ли оно во всех случаях эффективным. Мы вынуждены признать, что оно весьма перспективно. За нарушение закона предусмотрено соответствующее наказание, имеющее целью заставить индивида соблюдать закон. Но когда сам закон аморален и правительство стремится провести его в жизнь, возникает необходимость подтвердить нашу веру в истину, справедливость, дхарму и бороться с аморальным законом» (цит. по [177, с. 189]).

Последнее положение получило развернутое обосно-

вание в комментариях Б. Г. Тилака к «Бхагавадгите». Во время своего пребывания в тюрьме (1910—1911) он много думал о допустимости насилия в антиколониальной борьбе. Он высоко оценивал принцип непричинения зла (ахимса) и указывал, что этот принцип «признан первостепенным как в нашей ведийской религии, так и во всех других» [60, т. 1, с. 42]. И далее дается определение ахимсы и ахимсы: «Ахимса не означает только умерщвление живого, но подразумевает причинение зла телу и духу людей. Соответственно ахимса означает непричинение любого зла любому живому существу» [60, т. 1, с. 43].

С точки зрения Тилака, ахимса является абсолютным и непререкаемым принципом на стадии мокши-дхармы. Но даже живущий среди людей стхитапраджна, чей образ мысли уже достиг состояния уравновешенности, не должен отказываться от возмездия. «В Гите не содержится ни советов, ни предписаний относительно того, что на стадии, когда человек становится невраждебным (это достигается в процессе осознания единства Атмана во всех сущностях.—И. Ч.), он должен быть также и некарающим» [60, т. 1, с. 555]. Применительно к морали окружающего мира высший религиозный принцип неизбежно претерпевает изменения, преломляясь сквозь призму несовершенных отношений людей. «Обычные нормы морали не всегда обязательны, и даже основное положение этики — непричинение зла нельзя считать абсолютным... В шастрах предписывается всепрощение, мир, доброта, непричинение зла, но возможно ли во всех случаях сохранить мир?» [60, т. 1, с. 44].

Желая получить ответ на поставленный вопрос и пытаясь отыскать наряду с проповедью всепрощения указание на возможность прибегать к насилию, Б. Г. Тилак обращается к древним религиозным источникам. Он ссылается на «Законы Ману», которые разрешали без сожаления расправляться с теми, кто пришел с плохими намерениями. «Предположим,—писал Тилак,—что появился злодей с оружием в руках, пытающийся убить вас, изнасиловать вашу жену или дочь, поджечь ваш дом, похитить все имущество, и нет никого, кто мог бы защитить вас. Нужно ли смиренно стараться убедить его в неправильности его поступка, или же надлежит любыми способами наказать его, если он не внемлет голосу рассудка? Ману учит, что негодяй должен быть

умерщвлен без малейшего сожаления, независимо от того, кто он,—учитель, пожилой человек, ребенок или брахман. В шастрах говорится, что в таких случаях человек, убивший его, не совершает греха убийства: злодей сам убивает себя своей несправедливостью» [60, т. 1, с. 43]. Несомненно, обращение к древним законам, которые почитались индийцами и символизировали в их сознании не оскверненную колониальным присутствием Индию, давало своеобразный импульс к восприятию правомерности насильственных методов борьбы при определенных условиях.

В своем стремлении аргументировать допустимость таких методов Б. Г. Тилак апеллирует и к современному законодательству. «Не только в Законах Ману, но и в современном законодательстве признается право на самозащиту, причем этому придается большее значение, чем непричинению зла» [60, т. 1, с. 43]. В данном высказывании проводится мысль, которая его занимала,—о праве каждого народа на борьбу за свободу.

Наконец, Тилак пытается дать неведантистское морально-религиозное обоснование правомерности насилия. Человек должен руководствоваться в жизни заповедью, которая сравнивается с одним из законов механики: «...закон, согласно которому сила действия равна силе противодействия, наблюдаемый нами в неживой природе, проявляется в мире людей как заповедь „око за око“» [60, т. 1, с. 550]. Но люди «примешивают к этому закону о причине и следствии свой эгоизм и, делая контрудар сильнее удара, тем самым мстят за удар; если другой человек слаб, то они пытаются использовать любую мельчайшую или кажущуюся обиду, чтобы извлечь для себя выгоду под видом возмездия» [60, т. 1, с. 550].

Заповедь «око за око», указывал Б. Г. Тилак, только тогда приобретает моральную силу, когда ею руководствуется тот, «чей разум свободен от чувства мести, от вражды, гордыни, стремления использовать в своих интересах слабых... от желания настойчиво демонстрировать перед всеми свое величие, авторитет, власть...» Такой человек «просто возвращает брошенный в него камень, что не нарушает миролюбивости, невраждебности и уравновешенности его разума... Вместе с тем его долг предпринимать действия в плане возмездия с целью предотвратить господство делающих зло людей и защитить слабых в этом мире» [60, т. 1, с. 550].

Эти рассуждения Б. Г. Тилака имели вполне определенную связь с его политическими воззрениями. Хотя он отрицательно относился к индивидуальному террору, осознавая его бесперспективность в борьбе с колонизаторами, он испытывал чувство глубокого уважения к патриотам — членам тайных террористических обществ, характеризуя их действия как героические, несущие в себе высокую моральную ценность. Э. Н. Комаров приводит любопытное высказывание Б. Г. Тилака о том, что тайное общество «было создано не в каких-либо своекорыстных целях, а в результате возмущения самодержавной политикой неограниченной и всесильной бюрократии» (цит. по [86, с. 278]). В данной связи следует отметить, что и правило «око за око» он истолковывал в политическом плане, выставляя его в качестве патриотического призыва к борьбе против угнетения.

Взгляды Тилака на возможность применения насилия в национально-освободительном движении, отраженные в «Гита рахасье», не изменились и в конце его жизненного пути. «Возвращение в Бомбей Б. Г. Тилака из Англии осенью 1919 года,— отмечает М. Н. Егорова,— было знаменательным событием для всей радикальной интеллигенции, и особенно для той ее части, которая, включившись в активную борьбу под руководством М. Ганди, с сомнением воспринимала религиозно-моралистические постулаты его концепции» [82, с. 110].

Эгоизм

В глазах Тилака-ведантиста эгоизм — не только определенная жизненная позиция, заключающаяся в превращении частных интересов в основной мотив поведения, но и игнорирование центрального принципа — единства духовной субстанции. Как уже говорилось, лишь в процессе постепенного самоотожествления с родными, друзьями, религией, страной и, наконец, со всем человечеством, когда индивид приобретает «всеобъемлющее ведантистское сознание, для которого вселенная — единая семья» [60, т. 1, с. 545], происходит совпадение личного и общественного интереса.

Задача искоренения такого порока, как эгоизм, имела большое значение в глазах Б. Г. Тилака — практического деятеля и организатора, хорошо понимавшего вред разобщенности участников борьбы за националь-

ную независимость и пагубность индивидуалистических настроений. Особое внимание привлекает то, что он признавал несомненный приоритет общественного блага, общественного интереса по сравнению с личными эгоистическими мотивами. Если западные мыслители, с его точки зрения, не могут удовлетворительно объяснить, почему человек должен жертвовать личным во имя общего, то индийцы способны легко отдавать предпочтение общему благу, ибо их самоотверженность, готовность к самопожертвованию и самоотречению во имя родины диктуется высшими религиозно-этическими принципами «Бхагавадгиты».

Оценка древнеиндийских и западных этических учений

Б. Г. Тилака весьма беспокоило то обстоятельство, что многие его современники, преимущественно сторонники социально-бытовых реформ¹³, идеализировали общественные условия и идеологию Запада. «...Некоторые наши образованные люди,— писал он,— начинают некритически воспринимать материалистические¹⁴ теории Запада. В результате мы оказываемся свидетелями ситуации, когда взгляды современного поколения превращаются в точную копию материалистических воззрений...» [204, с. 65]. Подобное преклонение перед Европой он расценивал как упадок национального самосознания, национальную беспомощность, ведущую к дезинтеграции, а стремление использовать поддержку враждебного государства как аморальное. Ослабление патриотизма, по его мнению, было вызвано тем, что даже хорошо образованные индийцы не знают собственной религиозной философии. Между тем, считал Тилак, она еще в глубокой древности превосходила по глубине учения, которые в современную эпоху вызывают наибольший интерес. «В чем бы ни заключалась истина, уже сам факт, что эти мысли были высказаны в нашей стране за сотни лет до того, как их высказали Грин, Шопенгауэр и Кант, и задолго до Аристотеля, говорит сам за себя» [60, т. 2, с. 682]. Только изучение и осознание метафизических принципов «Бхагавадгиты» раскрывает удивительный, на его взгляд, мир религиозно-нравственных ценностей, далеко превосходящих все созданное Западом. Однако значимость Гиты не только в том, что она

провозглашает высокие нравственные идеалы, но и в том, что указывает практический путь действия каждому индийцу, каждому патриоту, желающему видеть свою родину процветающей.

Критике подвергались те западные ученые, которые заявляли, что древние индийские мыслители были «слишком погружены в созерцание, заняты лишь поисками средств духовного освобождения и забыли о предмете этики. Это недоразумение рассеется,— писал Тилак,— если обратиться к тщательному анализу Махабхараты или Гиты» [60, т. 2, с. 666]. Сам Тилак в результате такого анализа приходит к основному выводу: вопреки утверждению западных исследователей этика составляет неотъемлемый и исключительно важный элемент всех без исключения философских систем, рожденных гением индийского народа. И задачи, которые он ставил, создавая «Гита рахасью», формулировались им так: «Я старался показать в своем труде, каким образом индийская религиозная философия помогает решить моральные проблемы, выдвигаемые жизнью ... Я пытался доказать, сравнивая философию Гиты с западными учениями, превосходство первой» (цит. по [177, с. 133—134]).

Все этические теории, западные и восточные, Б. Г. Тилак подразделяет на материалистические, интуитивистские и метафизические. Основой для подобного дробления послужил закон «трех стадий» Огюста Конта. Этот закон индийский мыслитель подверг специальному рассмотрению, считая, что у Конта он приобрел искаженный вид, в истинном же своем значении проповедовался древнеиндийскими мудрецами. В соответствии с этим «истинным» значением Б. Г. Тилак перетасовывает контовские стадии таким образом, что на низшей оказывается позитивистская, которую он отождествляет с «материалистической», а на высшей — метафизическая, которая, с его точки зрения, находит наиболее адекватное выражение в ведантистской этике.

Употребляя термин «материалистический», Тилак, как отмечалось, руководствовался распространенными в Индии представлениями, согласно которым дух предпринимательства, утилитаризм означал «материалистический подход к жизни». Вследствие этого цивилизация Запада зачастую определялась в качестве материалистической. Вместе с тем при изучении ряда школ этики (относимых к «материалистическим») он обнаруживал

в них и мировоззренческие элементы, что свидетельствует о восприятии им материализма как философского учения. Считая материалистический метод в целом неудовлетворительным, поскольку он якобы затрагивает лишь внешнюю сторону поведения, Б. Г. Тилак писал: «Я назвал метод определения моральности каждого действия, основывающийся на учете его внешних результатов, *ādhibhautika sakkavāda* (материалистической теорией счастья), потому что счастье, рассматриваемое как стимулятор этичности какого-либо поступка, по этой теории, действительно очевидный и внешний показатель, т. е. тот, который возникает вследствие контактов наших органов чувств с окружающим миром» [60, т. 1, с. 104].

В самой материалистической философии индийский мыслитель различает множество школ и направлений, устанавливая известную градацию их. В первую, низшую, группу попадают последователи «чисто эгоистического счастья», и среди них прежде всего и преимущественно чарваки. Б. Г. Тилак расценивает их основополагающие принципы как инородные, абсолютно чуждые индийскому духу и отказывается признавать в их системе взглядов вообще какие-либо этические идеи. «Эта теория,— заключает он,— не заслуживает того, чтобы называться этикой» [60, т. 1, с. 107]. В соответствии с национальной идеалистической традицией Тилак нападает на них в первую очередь за атеистический характер их учения, за неприятие положений индуистских религиозно-философских школ, особенно веданты.

Вторую, более высокую материалистическую концепцию этики Тилак связывает с именами английского философа Томаса Гоббса и французского просветителя Клода Адриана Гельвеция. Он объединил их, хотя не имел возможности пользоваться первоисточниками и ознакомился только с изложением¹⁵ учения французского материалиста. Его доктрину он рассматривал как адекватную доктрине Т. Гоббса и считал, что оба философа определяли природу человека как всецело эгоистическую и безбожную.

Б. Г. Тилак выражает категорическое несогласие с их взглядами, подчеркивая, что представители этой школы ни в какой мере не решали проблему соотношения личного и общественного, поскольку подходили к человеку, по образному выражению мыслителя, как «к куску глины, из которого эгоистические желания лепят что угодно» [60, т. 1, с. 109]. Он пытается показать, что тезис

Гоббса и Гельвеция, согласно которому людям присущи эгоистические стремления и в отношении к себе подобным они учитывают прежде всего собственный интерес, по сути, повторяет то, что было сформулировано задолго до них древнеиндийскими мудрецами. Но они, по мнению Тилака, превосходили западных философов, так как смогли дать единственно верное решение проблемы; его Тилак как ведантист стремится найти в текстах упанишад. Ссылаясь на отрывок из «Брихадараньяка-упанишад», он писал: «Жена любит мужа не ради его самого, а ради собственного Атмана; точно так же мы любим сына не ради его самого, а ради нас самих. Аналогичное правило приложимо к богатству, животным и т. д.» [60, т. 1, с. 110]. Иными словами, правильное решение — видеть единую божественную основу во всем сущем — заключено в речении «То есть ты», где «то», или сверхличное, определяет поведение человека независимо от его эгоистических устремлений.

Следующее направление «материалистической» философии Б. Г. Тилак обозначает как школу «просвещенного эгоизма». Поводом к вычленению этой третьей ступени в предложенной им градации, по-видимому, послужила книга английского философа-интуитивиста Генри Сиджуика «Методы этики», которая во времена Б. Г. Тилака изучалась в индийских колледжах. Хотя Б. Г. Тилак отмечал, что Генри Сиджуик не является основателем этой школы, известной также как «мораль здравого смысла», тем не менее в своем анализе данного направления он опирался именно на концепцию Сиджуика¹⁶, произвольно выхватывая из нее отдельные положения, которые, как ему казалось, наиболее точно характеризуют этическое учение упомянутой школы. Он полагал, например, что ей свойственно утверждение, согласно которому человеку от рождения наряду с эгоистическим импульсом присущ и импульс благожелательный (см. [60, т. 1, с. 111]). И отсюда делался вывод, что представители данного направления придают равное значение и личному интересу, и интересу других¹⁷.

Весьма примечательно, что Б. Г. Тилак, негативно оценивая названную школу, ибо она, с его точки зрения, рассматривает общество как арифметическую сумму индивидов, где каждый стремится к личной выгоде, но способствует тем самым в конечном счете пользе всего общества, отвергает и некоторые известные тезисы утилитаристов (в особенности И. Бентама), нашедшие ча-

стично воплощение в исследовании Г. Сиджуика. В дальнейшем Б. Г. Тилак определит утилитаризм как наилучшее из «материалистических» направлений, несмотря на то что оно тоже не решает проблемы соотношения личного и общественного, не указывает на истинный критерий моральности или аморальности поступков и прославляет доктрину «просвещенного»¹⁸, или мудрого, эгоизма».

Четвертое «материалистическое» направление, согласно шкале, установленной Б. Г. Тилаком, занимает высшую ступень. К нему он относит учения Иеремии Бентама, Дж. Стюарта Милля, а также Герберта Спенсера. Объединение в рамках одной этической школы этих мыслителей имело под собой некоторое основание, хотя Тилак скорее угадал, чем осознал связь, существующую между ними.

Как известно, Дж. Ст. Милль — один из основателей английского позитивизма — своими взглядами примыкал к утилитаризму, учению, изложенному Иеремией Бентамом, который, в свою очередь, как философ был близок позитивизму. Что касается английского позитивиста Г. Спенсера, то его эволюционная этика тоже не была свободна от утилитаристских черт. Он считал, например, что предметом науки о морали является определение полезности или вреда конкретного нравственного поступка. Отдавая дань утилитаризму, Дж. Ст. Милль и Г. Спенсер (особенно Милль) создали в целом эклектические концепции морали, которые лишь частично отражали их общефилософские позитивистские взгляды¹⁹.

Анализ этических воззрений И. Бентама и Дж. Ст. Милля Б. Г. Тилак сводит к исследованию центрального утилитаристского принципа «наибольшего блага для наибольшего числа людей». Причем этот принцип он искусственно вычленяет из общей системы философских и социально-политических воззрений этих философов и рассматривает в целом с формально-логических позиций.

Вопрос о соотношении личного и общественного интереса представители «четвертой» школы решают, по мнению Тилака, в пользу общего интереса. «Теория этой школы,— констатирует он,— сводится к следующему: должно считать только те действия этически справедливыми, которые способствуют достижению наибольшего блага наибольшим числом людей; действовать в этом направлении — истинный долг каждого...» [60, т. 1, с. 115].

Обращаясь к принципу «наибольшего блага», Б. Г. Тилак пытается показать, что этот принцип не является достоянием западноевропейской философской мысли, так как еще в глубокой древности его сформулировали индийские мудрецы, которые совершенно справедливо, по мнению философа, оградили сферу его влияния рамками лишь внешних сторон поведения (см. [60, т. 1, с. 116]). Тилак полагал, что именно под таким углом зрения он может быть приемлем даже для метафизической школы. Признание пригодности данного принципа при «исследовании внешних сторон явлений» весьма симптоматично. Как Свами Вивекананду и отчасти Ауробиндо Гхоша, Б. Г. Тилака, очевидно, привлекал в утилитаризме дух практичности (воспринимаемый вне крайностей грубого практицизма). Однако индийские философы, считает Тилак, ни в коей мере не ограничиваются им и не считают его кардинальным для моральной оценки поступка. «Взгляд на обеспечение благосостояния всех людей как на внешнюю черту поведения, как на критерий при определении того, что справедливо, а что несправедливо, абсолютно не отвечает истинным принципам этики...» [60, т. 1, с. 116].

В этом плане представляется целесообразным выявить, что понимает мыслитель под внешней и внутренней стороной поступка. Он исходит из того, что обе стороны поведения известным образом взаимосвязаны, составляют единое целое морального действия. Под первой, внутренней стороной понимается мотив, которым руководствуется лицо, совершающее поступок, тогда как под внешней подразумевается результат его, вызванный побудительным мотивом. При этом вполне очевидна зависимость между обеими сторонами: побудительный мотив выступает первичным и отправным по отношению к внешнему проявлению, т. е. к результату. По убеждению Б. Г. Тилака, такая зависимость указывает на то, что поступок обусловлен характером побудительного мотива: благородный, возвышенный мотив ведет к благородному, возвышенному поступку; низменный, эгоистический имеет неизбежным следствием эгоистическое, антиобщественное поведение. И подчеркивая, что принцип «наибольшего блага» приемлем для подхода к внешним сторонам поведения или его следствий, Тилак в то же время отмечал, что было бы заблуждением ограничиться им при установлении моральности или аморальности действия. Самый серьезный недостаток данного принци-

па видится ему в том, что он не заставляет принимать во внимание побудительный мотив.

Между тем вопросы морали не могут быть верно решены путем «ссылки на число», и при оценке каждого поступка «непременно нужно одновременно рассматривать причину действия, или стимул, и результат» [60, т. 1, с. 118]. Таким образом, в этических рассуждениях Б. Г. Тилака прослеживается тенденция воспринимать поступок как единство мотива и результата, с акцентированием ведущей роли мотива в этом соотношении. Приходя в итоге своей критики утилитаристского принципа «наибольшего блага» к утверждению обязательности анализа и стимула действия и его следствия, Б. Г. Тилак старается найти подкрепление своим мыслям в соответствующих положениях религиозно-этической концепции «Бхагавадгиты» и приводит слова из поэмы: «Разум (буддхи) обладает бóльшим значением, чем действие» [60, т. 1, с. 120]. Это положение Гиты он трактует, по всей вероятности, не для того, чтобы умалить роль действия, а для того, чтобы констатировать — в поступках прежде всего важен мотив. Именно в чистоте помыслов деятеля (закрывающейся в осознании тождественности бессмертной души человека единому все-ленскому духу), в бескорыстии его выражается истинный критерий нравственности.

Итак, утилитаристскому методу с его абсолютизацией результата поступка противопоставляются принципы «Бхагавадгиты», которых Б. Г. Тилак безусловно придерживается.

Отношение Б. Г. Тилака к материалистическим теориям в целом несет печать субъективизма. Несомненно, что из рассматриваемых им школ, лишь первые две обладали чертами материалистической этики в подлинном значении этого слова. Очевидно также, что индийский философ располагал весьма ограниченным числом источников по западноевропейским учениям и черпал информацию в основном из вторых рук, причем исследуемые им «материалистические» учения подвергал анализу с позиций адвайтиста.

Согласно его классификации, между материалистическим и высшим метафизическим направлениями находится так называемая интуитивистская школа²⁰. Содержание ее доктрины, по мнению мыслителя, состоит в том, что моральные поступки человека обусловлены интуитивными побудительными импульсами, не связанны-

ми ни с сознанием, ни с чувствами. В то же время эти импульсы имманентно присущи человеку. Б. Г. Тилак писал: «Духовные импульсы не являются чем-либо приобретенным, они заложены в нас самой природой, существуют в нас от рождения или, если можно так выразиться, представляют собой создающие сами себя божества» [60, т. 1, с. 168].

Если бы представители этой школы утверждали только, что моральность или аморальность поступка определяется «сознанием»²¹, то в таком заключении, заявляет Тилак, не было бы ошибки. Именно «сознание», или «умственное божество», служит для определения добра и зла, дает в каждом конкретном случае ответ на вопрос, как должно поступать (см. [60, т. 1, с. 174]). Однако западные интуитивисты рассматривают эту высшую способность как «независимый дар свыше», а между тем, по мнению философа, она присуща самому человеку.

По сути, возражения Б. Г. Тилака означают неприятие ведантистом христианского догмата о высшем и независимом от человека божестве: ничто и никто, в том числе христианский бог, не может быть выше Атмана, имманентного и трансцендентного, представляющего собой единое целое, которое воплощено и в индивиде, и во вселенной. Вместе с тем интуитивисты, по убеждению Б. Г. Тилака, превосходят материалистов, поскольку в отличие от последних опираются на положение о том, что человек, пытаясь решить вопрос о моральности или аморальности того или иного действия, «никогда не считает нужным задумываться, каков будет результат этого действия, не стремится определить, будет ли в итоге общая сумма счастья больше общей суммы несчастья...» [60, т. 1, с. 167].

Самым совершенным направлением в этике, согласно Тилаку, является метафизическое, получившее наиболее адекватное выражение в морально-религиозных принципах «Бхагавадгиты». К числу философов-метафизиков на Западе он относит Канта, Гегеля, Т. Х. Грина, А. Шопенгауэра, однако из них особенно выделяет Т. Х. Грина (1836—1882), главу школы английского абсолютного идеализма в ранний период ее существования²². С именем Т. Х. Грина связывается расцвет идеалистической метафизики, теории познания и прежде всего этики в 80-х годах прошлого века в Англии (см. [72, с. 4—5]). Сочинение философа «Пролегомены к эти-

ке», в котором излагалась его концепция морали, Б. Г. Тилак хорошо знал.

Индийский мыслитель усматривал известное сходство между адвайтистско-ведантистскими воззрениями и некоторыми идеями Грина. Так, положение Шанкары — «то, что есть в теле (pinda), есть также и в космосе (Brahmandam)» — он сравнивает с кардинальным положением этики Грина о «тождестве духовного принципа в природе» и «духовного принципа в человеке» [60, т. 1, с. 200]. Видя в «метафизическом совершенствовании», заключающемся, на его взгляд, в реализации божественной сущности, первейшую и наивысшую цель каждого человека, Б. Г. Тилак отмечает, что подобных взглядов среди западных философов придерживались И. Кант и Т. Х. Грин [60, т. 1, с. 93].

Но особый интерес вызывают не те параллели, которые приводились применительно к тем или иным метафизическим (т. е. умозрительным) принципам философии Т. Х. Грина, а те тезисы последнего, которые в определенной мере укрепляли индийского демократа в его стремлении связать религиозную этику с политической деятельностью. Дело в том, что Грин, хотя в целом и оставался идеалистом и «кабинетным философом», этическую идею «свободы поднимает до уровня социально-политического рассмотрения» [73, с. 55]. Полагая, что идея свободы должна воплощаться в процессе нравственного совершенствования, Т. Х. Грин вместе с тем отмечал, что оно может превратиться в бесполезную морализацию, если будет оторвано от современной действительности. По всей вероятности, такие мысли не могли не импонировать Б. Г. Тилаку — патриоту и решительному борцу за сварадж. Особенно привлекательным для него, естественно, был тезис о практической активности как средстве претворения в жизнь идеала свободы. Но если для Т. Х. Грина свобода в конечном счете была проявлением воли абсолюта, абстрактным понятием, правда осуществляемым в процессе деятельности человека, то для индийского демократа, тоже отдающего немалую дань метафизическому (умозрительному) восприятию этой категории, — реальной целью, достижением свараджа. И потому практическая активность, направленная на достижение независимости страны, приобретала у него не абстрактно-теоретическое выражение, а конкретную форму массовых антиимпериалистических выступлений.

Кроме того, Б. Г. Тилак сам отмечал, что не всегда согласен с Грином в конкретных философско-этических вопросах. Считая, например, что в основе всех явлений лежит «нечто», или единая, вечная и бесконечная духовная субстанция, он писал: «Мы называем „нечто“ Брахманом, тогда как Грин, придерживаясь терминологии Канта, называет это „вещью в себе“ (*nastutattva*) — единственное различие между нами и Грином» [60, т. 1, с. 310]. Разумеется, это было не единственное различие, однако факт признания его весьма примечателен: он свидетельствует о том, что Б. Г. Тилак не разделял ни кантовского агностицизма, ни идей гриновского абсолютизма; он оставался приверженцем адвайты-веданты Шанкары.

* * *

Этику Тилака в целом можно квалифицировать как учение, опирающееся на принципы переосмысленного ведантизма. Философа интересовала не сама по себе реализация божественной сущности как смысл нравственного совершенствования, не спекулятивно-умозрительные, а жизненные моральные проблемы: доказательство приоритета общего интереса над личным; искоренение эгоизма в самом индивиде и в отношениях между людьми, утверждение бескорыстного действия как непременного условия нравственного развития человека в калиюгу.

Характерное для него наполнение морально-религиозных положений «Бхагавадгиты» «мирским» содержанием проявилось прежде всего в абсолютизации карма-йоги как самостоятельного и наилучшего средства достижения мокши; необходимой ступенью на пути к ней он считал национальную независимость — *сварадж*. Предпочтение отдавалось этическому содержанию карма-йоги, особенно бескорыстному действию, которое у Тилака в отличие от Вивекананды приобретало вполне определенную социально-политическую форму (организация движения *свадеш*, религиозных фестивалей, имеющих целью пробуждение политической активности масс). Хотя «Гита рахасья» свидетельствует, что он придерживался абстрактно-теоретического принципа обусловленности действия стремлением к слиянию с Атманом, фактическим основанием морального требования в его этических воззрениях служила общественно-практическая значимость поступка.

На практическую направленность этих воззрений указывает и тот факт, что даже в интерпретацию высшей стадии — мокши-дхармы, на которой человек достигает осознания своего внутреннего божественного «я», преодолевая противоположность добра и зла, мыслитель вносил «мирские» черты, пытаясь с ее помощью подкрепить непререкаемость авторитета руководителей антиимпериалистического движения. Он выдвигал проблему взаимоотношения личности и общества, отражавшую комплекс сложных и подчас противоречивых социально-политических и экономических процессов, проходивших в Индии в конце XIX — начале XX в. И хотя Б. Г. Тилак отправлялся от идеи индийской «духовности», доказательство которой находил в морально-религиозных принципах «Бхагавадгиты», трактовка «духовности» у него имела националистическую, антиколониальную направленность. Пытаясь установить истинный, по его мнению, фундамент совпадения личных и общественных интересов, он стремился обосновать возможность и обязательность единства действий в борьбе за сварадж.

Существенным моментом в морально-религиозном учении Б. Г. Тилака явилось новое понимание морального долга — он выводился не столько из кастовых правил, сколько из задач освободительного движения. Перед индивидом возникали социально-нравственные проблемы, для решения которых требовалась личная инициатива, способность ориентироваться в конфликтных нравственных ситуациях, что, в свою очередь, предполагало более развернутую мотивацию поступка. Эти воззрения Б. Г. Тилака свидетельствовали о зрелом нравственно-психологическом понимании долга, более сложном и гибком, чем тот, что обуславливался сословно-кастовыми предписаниями. По сути, речь шла о выполнении долга, соответствовавшего общественным интересам. Анализ данной категории у Б. Г. Тилака обнаруживает определенную общность ее с идеей относительности кастового долга у Вивекананды.

Для Б. Г. Тилака не характерна метафизическая односторонность в подходе к проблеме цели и средств. Он радикальнее, чем Вивекананда, аргументирует возможность, а иногда и необходимость применения насилия; для него, лидера радикальных националистов, это имело непосредственное практическое значение. Вместе с тем, утверждая веру и право человека самостоятельно решать моральные проблемы, он отдал дань и пессими-

стическим оценкам нравственной дееспособности человека, вытекающим из тех ведантистских положений, на которые он опирался (в частности, положение об «истинной морали», возникающей после слияния индивида с божественной сущностью).

И все же религиозно-этические воззрения Б. Г. Тилака не отличались пессимизмом, не был он сам и сторонником аскетизма. Суровое подвижничество, связанное с отречением от жизненных забот и вопросов, им не отрицалось, но он считал это уделом очень немногих святых и потому аскетические установки индуизма выносил за пределы этического анализа.

Учение о морали индийского демократа отмечено, с одной стороны, этическим абсолютизмом, когда утверждается вечность и неизменность нравственных принципов — истины, ахимсы и т. д., с другой — признанием относительности этих принципов в определенной социально-политической обстановке. В его учении прослеживается тенденция к осознанию обусловленности норм морали конкретными задачами общественного развития.

ГЛАВА 3

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

В МИРОВОЗЗРЕНИИ АУРОБИНДО ГХОША. РАННИЙ ПЕРИОД ДЕЯТЕЛЬНОСТИ (1905—1921)

Религиозно-этические взгляды Ауробиндо Гхоша отличались существенным своеобразием, что во многом определялось сложностью его жизненного и творческого пути. С 1905 по 1909 г. он был одним из лидеров крайних (экстремистов), чей демократизм в первую очередь выражался в требовании «решительной борьбы за национальное освобождение, стремлении поднять народные массы и опереться на народ» [48, с. 115]. В тот период разработка Гхошем этических проблем в целом вытекала из его участия в антиколониальной борьбе.

Индийские исследователи творчества Гхоша — Харидас Мукерджи и Ума Мукерджи, — основываясь на его выступлениях в «Банде матарам», датируемых 1906—1908 гг., констатируют: «Его передовые статьи становились классическими образцами индийской политической мысли. Он не только пробуждал у соотечественников живой интерес к движению, но и придавал ему новый моральный смысл, в конечном счете подготавливая общественное мнение страны к грядущей борьбе. Индийский национализм обрел в эту эпоху в лице Бипин Чандра Пала и Ауробиндо своих пламенных проповедников» [175, с. XXXIII].

Второй этап творческой эволюции А. Гхоша приходился на 1910—1921 гг., Гхош отправляется сначала в Чандернагар, а затем в Пондишери. Здесь он оседает надолго и свои усилия сосредоточивает на разработке религиозно-философских проблем. «Хотя, — отмечает В. С. Костюченко, — в рассматриваемый период Гхош, практически не участвуя в политической борьбе, все еще связан с ней в теоретическом плане, в его учении

появляются уже мотивы, характерные для последнего периода его жизни... Все же они не являются еще преобладающими. В целом теоретическая деятельность Гхоша и в этот период носит прогрессивный для своего времени характер, выражая интересы индийской национальной буржуазии» [92, с. 58].

Соответственно на данном этапе значительно изменяется подход к пониманию нравственных принципов: внимание концентрируется главным образом на определении места морали в системе общечеловеческих ценностей, соотношении морали и духовности. Вместе с тем в суждениях Гхоша по религиозно-нравственным вопросам нередко прослеживается связь с насущными задачами политической борьбы индийцев.

На завершающем этапе своей жизни (1922—1950) Шри Ауробиндо погружается в умозрительные спекуляции: иррационализм, мистицизм, метафизика поглощают его полностью. Спиритуалистическое толкование идеи создания дхарма раджи (совершенное общество), религиозное мессианство, т. е. стремление представить веданту (ее мистические элементы) в качестве учения, способного дать ответ на все актуальные и глобальные вопросы, типично для творчества философа на этом этапе. Нас, естественно, более всего интересует первый период его деятельности, когда, как указывалось, постановка проблем этики непосредственно вытекала из активного участия Гхоша в политической борьбе, а отчасти также второй период.

Мораль и борьба за национальную независимость

Ранее говорилось, что для деятелей индийского освободительного движения стало известной традицией, обращение к религиозно-нравственным идеям «Бхагавад-гиты». Ауробиндо Гхош в данном случае не был исключением. Подобно Б. Г. Тилаку и Вивекананде, он видел в поэме источник, вдохновляющий соотечественников на борьбу за национальную независимость страны. Подчеркивая практическую, жизненную направленность религиозно-нравственных идей и принципов упанишад и Гиты, Ауробиндо Гхош в начале своей творческой эволюции писал: «Было бы заблуждением считать, что веданта не оказывает никакого влияния на жизнь, не содержит законов поведения и является лишь чисто метафи-

зическим и квиетистским учением. Напротив, наивысшая моральность, на которую способно человечество, находит свою основу и подтверждение в учении упанишад и Гиты» [48, с. 34]¹.

В чем же заключалась эта «наивысшая моральность»? Объективно выражая, отмечает А. И. Левковский, взгляды «класса складывающейся национальной буржуазии», заинтересованной «в создании условий для широкого и быстрого развития капитализма», А. Гхош (и другие радикальные националисты) выступал за решительную, бескомпромиссную борьбу с колониальным режимом, что совпадало «на этом этапе с национальными интересами всего народа» [96, с. 379]. Такая позиция обусловила выдвижение на первый план (как у Вивекананды и Тилака) морали кшатрия, нормами которой, по мнению Гхоша, должна руководствоваться вся нация, все классы общества, в том числе и низшие². С образом кшатрия он связывал энергичные шаги, вплоть до насильственных мер против колонизаторов, и с данной точки зрения резко критиковал политику конгресса за бездействие, бесплодное морализирование, бездумное всепрощение. Он был уверен, что участникам освободительного движения нужно ориентироваться на линию поведения кшатрия, а не святого. «Новая школа (речь идет об экстремистах. — И. Ч.) не ставит целью защиту принципов самосовершенствования ради самосовершенствования, достигаемого бескорыстным рвением... или бесплодным филантропическим патриотизмом... она оставляет это философам и святым... типа ревностных индийских либералов» [41, с. 25].

Осуждая умеренных как сторонников социальных реформ и морального «самосовершенствования ради самосовершенствования», Гхош подчеркивает, что последнее бесперспективно, если не подкрепляется требованием завоевания политического суверенитета, т. е. выполнения главной задачи. «Достижение политической независимости есть жизненная необходимость для каждой нации; было бы в высшей степени неразумно пытаться осуществлять социальные реформы, преобразования в области системы образования, добиваться роста промышленности, нравственного развития нации, не сосредоточив усилий в первую очередь на завоевании политической свободы» [41, с. 25]. Более того, Гхош указывает на прямую взаимосвязь политики и морали. Политика, не нацеленная на достижение независимости, аморальна.

Соответственно и идеологи, санкционирующие такую политику, оцениваются как эгоистичные, заботящиеся лишь о собственной выгоде люди. Моралистическое осуждение либеральных деятелей нередко выливалось у Гхоша в критику их буржуазно-классовой позиции³.

На его взгляд, политическая мораль, принципами которой надлежит руководствоваться индийцам в борьбе за освобождение страны от колониального ига, способствует дальнейшему совершенствованию нации. В своей статье «Наши правители и бойкот», помещенной в «Банде матарам» от 7 августа 1907 г., он отмечал: «Те, кто отрицает свободу (достижение независимости Индии. — И. Ч.), не имеют права взывать к высшим чувствам и нравственности, ибо ради собственных эгоистических целей стараются сохранить в корне аморальную ситуацию... Отрицание свободы, без сомнения, безнравственно, а восстановление свободы — необходимая предпосылка мира и доброй воли» (цит. по [175, с. 135—136]).

В тот период Ауробиндо акцентировал внимание на моральной силе, воплощавшейся для него в нравственном облике кшатрия. В «Открытом письме соотечественникам» в июле 1909 г. он убеждал: «Мощь нашей нации в моральности, а не в материальности. Вся полнота физической власти в стране сосредоточена в руках навязанного нам правительства, на смещение которого направлены наши усилия. Вполне естественно, что оно употребит все имеющиеся в его распоряжении средства, чтобы предотвратить... это смещение. Всей полнотой моральной власти располагаем мы, справедливость на нашей стороне... Закон бога... оправдывает наши действия, молодежь поддерживает нас, будущее за нами. С этой моральной силой мы должны связывать надежды на возрождение и успех. Нельзя поддаваться тем, кто старается столкнуть нас с позиций, где мы стоим прочно, на позиции, где мы слабы» [57, с. 139—140].

«Моральность», о которой говорил Гхош, не означала отрицания насилия. Напротив, обращение к кшатрийским нормам нравственности облегчало ему, как Вивекананде и Тилаку, задачу оправдать мысль о допустимости насилия. Вместе с тем в понятие «моральный облик кшатрия» каждый из них вкладывал разное содержание: у Вивекананды оно ассоциировалось с образом деятеля — активного члена общества, у Б. Г. Тилака и А. Гхоша конкретизировалось и связывалось с образом

борца за независимость Индии, причем Гхош наделял этот образ такими чертами, которые в то время привлекали индийских революционеров. В план выступлений против колониального режима он включал кроме пассивного сопротивления — начальной ступени — «агрессивное сопротивление», предполагавшее стихийные акции, забастовки, индивидуальный террор, а также — в качестве высшей ступени — вооруженное восстание. Этот план, свидетельствующий о том, что его автор придавал большое значение насильственным действиям против чужеземцев, в частности индивидуальному террору (признание последнего как метода борьбы было характерно для индийских революционеров), в известной мере объясняет его подход к проблеме взаимосвязи политики и морали.

Не одобряя попытку представить антибританские выступления в форме бойкотов и насильственных действий против администрации как аморальные, Ауробиндо писал: «Мораль кшатриев оправдывает применение силы в период военных действий, а бойкот есть не что иное, как война. Никто не может обвинить американцев в том, что они выбросили английский чай в Бостонский залив, как никто... не может осудить аналогичные действия в Индии. Они недопустимы с точки зрения закона, социального мира и правопорядка, но приемлемы с позиции политической морали». И далее продолжает: «Этих методов мы должны всячески избегать, поскольку они не отличаются мудростью и способствуют перенесению борьбы из той области, где мы сильны, в ту, где мы сравнительно слабы. При других обстоятельствах нам, возможно, и нужно было бы последовать американскому примеру, и, если мы поступили бы так, историки и моралисты одобрили бы эти действия, а не осудили бы нас» [41, с. 87].

В данном высказывании Ауробиндо Гхоша особого внимания заслуживает введенная им категория «политическая мораль», которой не было ни у Вивекананды, ни у Тилака. Противоречие, якобы имеющееся между теми или иными политическими обстоятельствами и абстрактными нравственными нормами, он считает искусственным; по его мнению, существует политическая мораль, которая должна соответствовать конкретной политической ситуации. Гхош, отождествляя ее с моралью кшатрия, связывал с активными политическими действиями, охватывавшими самые многообразные

формы и методы борьбы за сварадж. «Справедливость и праведность есть атмосфера политической морали, но справедливость и праведность воина отличается от справедливости и праведности святого. Агрессия несправедлива, если она ничем не вызвана, насилие неоправданно, когда оно бессмысленно или используется для достижения неправедных целей. Бесплодна та философия, которая некритически подходит с одними и теми же мерками к любым действиям» [41, с. 87].

Вместе с тем в соответствии с индийской религиозно-идеалистической традицией Ауробиндо отдавал дань и морали саньясинов. «Меч воина,— писал он,— так же необходим для восстановления справедливости, как и святость отшельника. Творчество Рамдаса⁴ неотделимо от подвигов Шиваджи». Однако, полагая, что политическая мораль должна стать достоянием широких масс, он отделял ее от морали саньясинов как морали ограниченного круга «профессиональных святых». Последнюю мыслитель считал непригодной в качестве нравственного руководства массами, поднявшимися на борьбу за национальное освобождение. «Устанавливать справедливость, удерживать сильных от грабежа, а слабых охранять от притеснения — функции, для выполнения которых была создана каста кшатриев» [41, с. 88].

Все это весьма показательно, ибо здесь намечается, по сути, выход за пределы специфически ведантистского и конфессионального мышления. Гхош более решительно, чем Вивекананда и Тилак, делает шаг в сторону политической мысли, хотя и не без оговорок, вполне, впрочем, естественных для человека его времени и мировоззрения. «Призывать народ поступать так, как поступают святые, подняться до высот божественной любви и действовать согласно ее принципам по отношению к врагам и угнетателям,— констатировал Гхош,— значит игнорировать человеческую природу. Гита — лучший ответ тем, кто отрекается от битвы, считая ее грехом, и от агрессивности, считая ее низшей ступенью морали» [41, с. 81].

В политической морали А. Гхош стремился выделить такую особенность, которая придавала бы ей привлекательность в глазах масс. Он определял национализм как религию, что в условиях Индии воспринималось в качестве высшего обоснования этой идеологии, и предлагал политическим деятелям ставить акцент на внутренней божественной сущности, имманентно свойствен-

ной каждому индивиду. «Характер человека,— утверждал философ,— в действительности менее земной, чем кое-кто это себе представляет. В человеке есть элемент божественности, который игнорируется политиками. Практический политик оценивает ситуацию, сложившуюся в данный момент, и воображает, что он подвергает анализу абсолютно все аспекты интересующего его явления или процесса. Это заблуждение; на самом деле он изучает лишь поверхностную сторону, внешнюю оболочку и внешние взаимосвязи, упуская из виду то, что лежит вне сферы материального видения» [41, с. 88]. Между тем именно божественное начало, по мнению Гхоша, определяет моральные поступки, вселяя в участников освободительного движения уверенность в победе, освобождая массы от извечного страха и приниженности. «...Связывая дело борьбы за национальную свободу с религиозными представлениями, индийские патриоты верили,— отмечает Э. Н. Комаров,— что они тем самым поднимают его значение, утверждают его святость и непобедимость» [86, с. 233]. Именно в таком плане следует рассматривать стремление Гхоша в первый период деятельности опереться (подобно Свами Вивекананде и Б. Г. Тилаку) на традиционные идеи веданты при истолковании моральных свойств.

Теория нравственных качеств участников национально-освободительного движения

Эта теория была воспринята индийскими революционерами как своеобразный эталон⁵. Первое качество, которым, по мнению А. Гхоша, должен обладать борец за независимость,— вера в собственные силы, в торжество и справедливость антиколониальной борьбы, в победу своего дела. В статье «Политика и духовность» (1907) он писал: «Вера в потенциальные возможности наших людей — фундамент национального движения. И единственный путь, по которому оно может развиваться... заключается в осознании этой силы и использовании ее... в борьбе» (цит. по [175, с. 220]). Вера, о которой говорил мыслитель, в конечном счете обуславливалась для него волей бога. Обращаясь к молодежи Индии, он задает риторический вопрос: «Какая же сила помогала борцам старшего поколения, когда они шли в тюрьмы? Что вдохновляло их на борьбу с трудностями и препят-

ствиями?» И отвечает: «Ими двигала (сознавали они это или нет) преобладающая идея, ничем не поколебимое убеждение, что есть некая сила, которая, действуя, помогает Индии, и что мы делаем лишь то, чего она от нас требует» [57, с. 19]. Иными словами, Гхош пытается вселить в соотечественников веру в освобождение родины через веру в могущество бога, в могущество духовной основы человека. Сама божественная воля, исполнителями коей выступают люди, «требует национального возрождения родины».

Вторым качеством борца за независимость Ауробиндо Гхош считал бескорыстие и тесно связанное с ним самопожертвование⁶. «Другая вещь, по сути представляющая собой то же, что вера, но лишь иначе названная, есть бескорыстие ...Движение в Бенгалии⁷ — это национальное движение, не преследующее никаких личных целей. Хотя некоторые участники его и были заинтересованы в результатах, основой его было бескорыстие, отсутствие какой-либо личной политической заинтересованности» [57, с. 20—21].

С точки зрения Ауробиндо, действия человека, вызванные желаниями и стремлениями его самого, его семьи, его класса, общества, к которому он принадлежит, по существу, эгоистичны. Каждый индивид неизбежно проходит через стадии преодоления эгоистичности, являющейся, по убеждению Ауробиндо, неизбежным «условием нашего существования» [48, с. 35]. Избавление от эгоизма начинается с понимания своего внутреннего духовного единства сначала с семьей. Осознав наличие Атмана в близких, человек тем самым подготавливает себя к отождествлению с божественной сущностью членов одного класса, а затем с божественной основой нации. Однако и эта стадия не является последней. Даже в борьбе за независимость Гхош допускал существование эгоизма. «Национальное „я“ не более, чем коллективный эгоизм. Я должен быть готов жертвовать деньгами и свободой ради страны, чтобы обеспечить свое благополучие, славу и общественное положение, которое зависит от ее (страны) безопасности и величия» [48, с. 38].

По всей вероятности, под национальным эгоизмом понималась забота индивида о лучшем будущем собственной нации. Подчеркивая, что такой эгоизм ведет к постижению божественной сущности, Ауробиндо Гхош тем самым квалифицирует его как возвышенное чувство — трактовка, несомненно, не полностью соответствующая

шая традиционному ведантизму. (Примечательно, что Б. Г. Тилак и Вивекананда тоже характеризовали национальный эгоизм как возвышенное чувство.)

Начав с осуждения реальных эгоистических проявлений в поведении людей, Гхош приходит в конечном счете к традиционному ведантистскому идеалу, в соответствии с которым само преодоление эгоизма принимало духовную форму,— окончательное избавление достигается лишь тогда, когда человек, минуя стадию самоотождествления с национальным «я», а затем со всем человечеством, достигает окончательного, полного и совершенного слияния с божественной сущностью; это должно уничтожить его ограниченность как представителя человеческого рода.

Идея духовной формы преодоления эгоистических устремлений присутствовала в работах Гхоша еще в период его непосредственного участия в национально-освободительном движении. Полностью она сложилась лишь на последнем этапе его творческой эволюции; тогда мыслитель делал упор на абсолютном избавлении от эгоизма. В ранний же период главное усматривалось в бескорыстном, беззаветном служении родине. Именно оно, с точки зрения Гхоша, было насущной задачей, выполнения которой требовала современная ему действительность. «Развитие нации имеет в настоящий момент наибольшее значение в общечеловеческом смысле, поскольку эгоизм индивида, семейный эгоизм, классовый эгоизм... должны раствориться в некоем более общем национальном эгоизме, что само по себе будет способствовать усилению божественности в людях. Потому-то национализм выступает дхармой века, и бог является нам в облике нашей общей Матери» [48, с. 36].

В современную эпоху, полагал мыслитель, на самопожертвование во имя всего человечества способны лишь очень немногие, избранные натуры: «Жертвовать интересами нации ради блага всего человечества есть поступок, на который способен далеко не каждый» [48, с. 37]. Служение же родине — долг народа. Нация должна действовать как единое целое, жертвуя всем во имя достижения независимости. «Гений самопожертвования,— писал Гхош,— не является обычным свойством всех наций или всех индивидов, он редок и дорог, это вершина нравственного совершенства, свидетельство движения от себялюбивого животного до бескорыстного божества. Личность, способная на самопожертвование...

несет в себе частицу будущей и высшей человечности. Народ, способный на самопожертвование в национальных масштабах, обеспечивает свое будущее» [48, с. 34].

Позднее, в «Очерках о Гите», Гхош не отказывается от оценки патриотического самопожертвования как одного из высших проявлений бескорыстия. «Самка птицы, приносящая себя в жертву, чтобы спасти своих птенцов, патриот, умирающий за свободу родины, религиозный мученик или мученик за идею — это на любых стадиях жизни высшие примеры самопожертвования» [42, т. 1, с. 55—56]. Однако, уже живя в Пондишери, он существенно пересматривает свою прежнюю позицию и склоняется к религиозно-идеалистической интерпретации понятия «национальный эгоизм», намечая тем самым отход от реалистического и патриотического его истолкования.

Третьим качеством, которым должны обладать участники борьбы за независимость, Гхош называл смелость. «Если вы верите в Бога, если вы верите в то, что вас направляет Бог, верите в то, что все делает Бог, а не вы, то чего же в таком случае бояться?... Бояться совершенно нечего. Сама религия предполагает в вас отвагу» [57, с. 21—22]. Это рассуждение по смыслу и форме близко к призыву Вивекананды и Тилака быть смелым и мужественным. Человек должен мобилизовать всю свою волю, чтобы «встретить бурю лицом к лицу, с отвагой и мужеством» [57, с. 89]. Лишь тогда нация будет спасена.

С этим свойством характера тесно связаны у Гхоша сила и терпение, причем последнее отнюдь не означало пассивную покорность, а, напротив, предполагало стойкость, выносливость в сложных жизненных ситуациях. Под силой Гхош прежде всего понимал духовную силу. Вместе с тем, считая возможным и необходимым применение насильственных действий в борьбе с колонизаторами, он отводил важное место физической силе. В целом, подобно Вивекананде, Ауробиндо представлял силу в виде своеобразного единства духовного и физического. «Нам остается только быть сильными и терпеливыми... Мы никогда не утратим силу духа, отвагу, выносливость. Некоторые думают, что, если мы склоним головы, страна сможет избежать репрессий. Я так не думаю» [57, с. 88].

Все названные качества участников национально-освободительного движения отличаются, в представлении

Гхоша, известной генетической общностью, приобретая однопорядковый характер ввиду единой божественной основы. Поэтому он нередко говорит, что смелость есть определенное выражение веры и бескорыстия.

Категории «любовь» и «ненависть»

Ни у Тилака, ни у Вивекананды мы не обнаруживаем свойственного Гхошу соединения моральных качеств в рамках всеобъемлющей универсальной категории любви. Она вмещала в себя веру в торжество правого дела, смелость и решительность в достижении целей, самопожертвование во имя родины и терпение перед лицом трудностей. Любовь Ауробиндо Гхош сравнивал с могучим деревом: «Гордость за прошлое, боль за настоящее, энтузиазм применительно к будущему — его ствол и ветви; самопожертвование и всепрощение, высшее служение на благо стране — его плоды. Жизненные соки, которые питают это дерево... — лицезрение Матери-родины, познание Матери, вечное служение и поклонение Матери. Всякая иная любовь не соответствует мотивам политического действия» [41, с. 83—84]. Именно такая любовь, с точки зрения Гхоша, составляет сердцевину политической морали, способствуя объединению масс в движении за политический суверенитет Индии. «Национальным импульсом должны быть не индивидуальный эгоизм и вечно продолжающаяся борьба, а любовь и слияние индивидов в одно нераздельное целое» [48, с. 34]. И далее: «Любовь присутствует и в политике, но здесь она выступает в форме привязанности гражданина к отчизне, в стремлении добиться счастья и славы для своего народа, в божественном наслаждении (ананда), самопожертвовании ради других... в радости от сознания, что проливается кровь за страну и свободу» [41, с. 83].

Нередко мыслитель отходит от обычного ведантистского понимания этой категории, но не отрывается от него целиком. Он четко различает любовь в политике и любовь саньясина к богу. Признавая ценность данного чувства у святого как некоего идеального чувства, к которому надлежит стремиться, Гхош вместе с тем подчеркивает, что любовь саньясина к богу, всецело искоряющая ненависть, доступна лишь очень немногим избранным натурам. Что же касается масс, чьей ближай-

шей целью является завоевание независимости, то их любовь должна быть неразрывно связана с ненавистью к врагу. «Любовь, благодаря которой искореняется ненависть, есть божественное чувство, и на него способен только один из тысячи. Святой, проникшийся любовью ко всему человечеству, обладает этим чувством, филантроп, стремящийся облегчить страдания людей, обладает им, но большинство не в состоянии подняться до таких высот. Политика имеет дело с массами, а не с отдельными индивидами» [41, с. 81]. Те же, кто игнорирует различие, существующее между политической моралью и нравственными идеалами святого, впадают, с точки зрения Гхоша, в беспочвенное морализаторство, не приносящее ничего, кроме вреда.

Ауробиндо правомерно указывает на абсолютизацию моральных норм некоторыми религиями⁸, на догматизм их в подходе к каждому человеку в той или иной конкретной ситуации: «Без сомнения, человек, защищающий себя, не может проникнуться чувством доброжелательства к своему противнику — ожидать этого было бы наивно. Некоторые религии настаивают на данном требовании, но оно никогда не выполняется верующими» [41, с. 83].

Итак, индивид, не поднявшийся до высот божественной любви саньясина, в своей практической деятельности должен исходить из конкретной социально-политической обстановки. Сопрягая категорию любви с проблемами национально-освободительного движения, Гхош неразрывно связывает ее с категорией ненависти. На его взгляд любовь к родине предполагает вражду к ее врагам. В некоторых, строго ограниченных обстоятельствах она не только допустима, но и необходима. «Когда невежество, инертность и разброд парализуют нацию, нужно очень сильное чувство, чтобы вывести ее из этого состояния, и нет чувства сильнее, чем ненависть... Элемент ее присутствует в концепции любви к Матери» [41, с. 85]. Ненависть предстает сложным чувством, выступающим как противоречивое единство взаимоисключающих компонентов. Это чувство по отношению к колонизаторам оправданно с точки зрения морали и в данной исторической ситуации должно расцениваться как благородное. «Нужно освободить наш разум от ненависти, — призывал Гхош, — но не нужно осуждать великое и необходимое движение (национально-освободительное. — И. Ч.) из-за того, что оно с неизбежностью, оп-

ределяющейся человеческой природой, порождает вражду и ненависть. Коль скоро возникает ненависть, важно, чтобы она становилась стимулом, средством к пробуждению...» [41, с. 85]. Он предупреждал: «До тех пор пока не будет свободы, раб не избавится от ненависти к своему хозяину, а попытка сбросить гнет вызовет еще более сильное чувство вражды у хозяина к восставшим рабам... Англичане на протяжении длительного времени подвергали нас бойкоту в нашей собственной стране... Естественно, что деградирующая и деморализованная Индия не испытывает любви к своему эксплуататору» (цит. по [175, с. 135—136]).

В то же время Ауробиндо Гхош настойчиво подчеркивает, что ненависть к колонизаторам отнюдь не означает ненависти к английской нации. Философ убежден, что с ликвидацией чужеземного ига в Индии неприязнь к англичанам исчезнет сама собой. «В данном случае,— поясняет он,— речь идет о борьбе одного интереса с другим и ненависть направлена не непосредственно против расы, но против враждебного интереса. Если британская эксплуатация завтра прекратится, то вражда к британской расе моментально исчезнет... Истинным основанием бойкота должна стать не ненависть к иностранцам, а неприятие иностранного господства» [41, с. 84—85].

Следовательно, когда Гхош говорит о любви в политике, он не только не исключает ненависть, но, напротив считает, что любовь предполагает ее, соединяясь с ней в противоречивом единстве.

Однако отношения между классами должны, по мнению Гхоша, основываться исключительно на принципах любви. Исходя из того, что ликвидация классов абсолютно нереальна, он приходит к выводу о «неправомерности выдвижения на первое место за счет других любого класса, включая шудр, и необходимости установления между классами гармонических отношений» (цит. по [92, с. 118]). Путь к ним, полагает Ауробиндо, лежит в усовершенствовании человеческой природы и искоренении эгоизма из общественной практики, что может быть достигнуто в результате осознания единой божественной субстанции. «Вы все одно,— писал он,— вы все — братья. Осознайте бога в величайшем объединении людей. Это идеал, к которому надлежит стремиться человечеству, идеал, представляющий собой дхарму калиюги, это идеал любви и служения... по отношению к

братьям... по отношению к Матери...» [57, с. 115]. Такой точки зрения Гхош придерживался постоянно. Но на первом этапе своего жизненного пути он смотрел на вещи с позиции здравомыслящего политика, а не морализирующего пророка.

Категория «действие»

Будучи одним из ведущих деятелей национально-освободительного движения, Ауробиндо к числу центральных вопросов относил вопрос о роли активного поведения. Подобно Вивекананде и Тилаку, он в своих теоретических исследованиях большое внимание уделил его разработке. Трактовка этой категории на разных стадиях его творчества не осталась неизменной: в рамках традиционного ведантизма она претерпела эволюцию. Причем нужно отметить тот факт, что анализ ее Гхош проводил в неразрывной связи с анализом религиозно-этических проблем; это в известной мере определило интерпретацию последних. Он утверждал нравственную значимость выступлений против колониального режима с применением самых разнообразных форм и методов борьбы (среди них особое место занимали и насильственные) и, как говорилось ранее, противопоставлял их нерешительной тактике умеренного руководства Индийского национального конгресса.

В ранний период своей творческой жизни А. Гхош считал главной деятельностью, направленную на общественное благо; под ним понимались «замена автократической бюрократии, которая в настоящее время управляет нами, свободной конституционной системой и полное устранение иностранного контроля, чтобы обеспечить путь к полной свободе» (цит. по [118, с. 41]). В тот период Ауробиндо ставил духовное совершенствование людей в прямую зависимость от их социально-политической активности и именно в этом смысле трактовал позицию Кришны в «Бхагавадгите». А. Гхош писал: «В основе Гиты лежит призыв Шри Кришны, обращенный к Арджуне, пожертвовать своими мелкими интересами ради общего блага. Никакое духовное совершенствование невозможно без свободной и направленной на общественное благо деятельности» (цит. по [175, с. 129]).

Признание важности материальной стороны деятельности побуждает Ауробиндо вслед за Вивеканандой ак-

центрировать значение физической силы: «Душа,— отмечал он,— может быть, и выше тела, но они так тесно спаяны, что превосходство одного не может быть установлено путем отказа от второго. Те, кто ищет проникновения в духовные тайны, прежде всего должны заботиться о своем физическом состоянии. Только порочная философия рассматривает душу отдельно от тела» (цит. по [175, с. 130]).

Примечательно, что, развивая эти идеи, Ауробиндо заботу о физическом состоянии человека непосредственно связывает с заботой об освобождении от колониальной зависимости, от того угнетенного состояния духа, которое испытывают люди в условиях чужеземного ига. «Нет большего заблуждения, чем полагать, что мы можем совершенствоваться духовно, отдав себя в собственность иностранцев. Лишения, на которые они обрекают наши тела, экономический беспорядок, который они создают в стране, не позволяют нам свободно развиваться духовно. При господстве иноземцев это подтверждается каждодневно, и наши религиозные проповедники поступят правильно, если включают в круг своих забот политику» (цит. по [175, с. 130]). Последняя в глазах Гхоша выступала предпосылкой и результатом духовности — «истинной цели национального движения». По убеждению мыслителя, восстановление «духовного величия нации» создаст «необходимое и предварительное условие будущего политического возрождения» (цит. по [175, с. 219]). Ближайшей задачей для достижения «истинной цели» он называл завоевание страной независимости и указывал, что люди, раболепно преклоняющиеся перед всем иностранным, «мало думают о проявлении моральности и духовности» (цит. по [175, с. 219]).

Уделяя большое внимание материальному аспекту социального бытия, Ауробиндо Гхош обосновывает неотложность активных политических действий и, как уже отмечалось, допускает даже применение насилия, полагая, что в соответствующей обстановке оно может получить моральное оправдание. «На протяжении длительного времени многие наши образованные и мудрые соотечественники обычно испытывали своего рода философскую ненависть к проявлению всякой враждебности и сопротивлению силой; подобные акции рассматривались как вульгарные, иррелигиозные и аморальные. Существовало мнение, что отказ от таких непереносимых форм человеческой деятельности свидетельствует об

одухотворенности и возвышенности; более того, и это особенно курьезно, не одобрялось использование насильственных средств в политических конфликтах, где споры возникают в связи с материальными интересами и могут быть решены лишь в конкретной борьбе» (цит. по [175, с. 219]). Весьма показательно, что в данном случае, прибегнув к трезвой политической аргументации, Гхош не посчитал нужным использовать религиозные тексты. Этот его тезис перекликается с положением, выдвинутым им в работе «Доктрина пассивного сопротивления»: «Школа политики, за которую мы выступаем, базируется не на абстрактных формулах и догмах, а на практических потребностях и политическом опыте, здравом смысле и мировой истории» (цит. по [118, с. 40]). Комментируя это положение, А. В. Райков верно заметил: «Здесь совершенно отчетливо звучит буржуазный практицизм, высказанный в привычных для буржуазных идеологов выражениях» [118, с. 40].

Опираясь категориями духовного и телесного, Ауробиндо Гхош на первом этапе своей творческой эволюции подчеркивает непосредственную зависимость высшей сферы от низшей. «Духовная энергия в этом мире не является реальностью, существующей сама по себе. Она проистекает из физической энергии» (цит. по [175, с. 220]). Саму «физическую энергию» мыслитель трактовал как широкое понятие, охватывающее различные формы социально-политической и моральной активности, которую стимулирует общий для всей нации долг — борьба за освобождение страны. Такая акцентировка, повторяем, во многом напоминала проповедь Вивекананды, его призыв тренировать тело, укреплять его физически в целях развития духовной силы. В то же время понятие «физическая энергия», о которой говорил Ауробиндо, имело определенное практическое содержание — было связано с обоснованием возможности и необходимости применения насильственных методов в политике, в том числе индивидуального террора.

Несомненно, ни Вивекананда, ни Гхош ни в коей мере не отделяли физическую силу (или физическую энергию) от духовного начала в человеке. Однако и духовной сущности индийские демократы придавали иной по сравнению с традиционной ведантой смысл: с помощью высшего морально-религиозного принципа пытались возвысить практическое действие, представить его как выражение религиозно-нравственного долга и оп-

равдать любые активные выступления против колонизаторов. Отсюда уклонение от осуществления этой задачи воспринималось Гхошем как своеобразная измена принципу духовной сущности. Он писал в 1907 г.: «Те, кто сегодня, в условиях кризиса, когда верховная бюрократия собирает силы, чтобы сокрушить национализм в нашей стране, забывают о своем долге, обнаруживают не только отсутствие мужества, но и отсутствие истинной духовности» (цит. по [175, с. 220]).

В свете идей о соотношении духовного и физического становится понятным и пристрастие философа к раджасу. Интерпретируя положение «Бхагавадгиты» о том, что «саттва призывает к счастью, раджас — к действию... Тамас привязывает к беспечности, окутав знание» [102, с. 139], Ауробиндо утверждает, что человеку, дабы обладать саттвическими качествами, надлежит пройти через раджас. «Зависимость,— отмечал Гхош,— служит причиной преобладания в людях тамаса, повергает их в состояние физического, интеллектуального и морального паралича и доводит до самого низкого уровня. Они подобны насекомым, копошащимся в грязи, и, прежде чем смогут подняться до стадии саттвы, должны пройти через раджас» (цит. по [175, с. 219]). В этом рассуждении обращает на себя внимание слово «зависимость». В тексте оно не разъясняется, но, исходя из общих идейно-политических позиций Гхоша в тот период, допустимо заключить, что речь идет именно о политической зависимости Индии. Философ в данном случае выходит за рамки абстрактно-идеалистической схемы, подчеркивая, что именно преобладание раджаса в индивиду более всего необходимо в период борьбы за национальное освобождение.

Тенденция к возвышению практического действия, направленная на то, чтобы подчеркнуть важность активных выступлений, постепенно утрачивалась Гхошем на последующих этапах, что сказалось в его «Очерках о Гите». Здесь не делается такого упора на развитие физических сил и всячески выпячивается роль духовности, хотя это не говорит о том, что значение физических сил вообще отрицается. Гхош отмечает, что содержащаяся в Гите проповедь действия ориентирована на утверждение примата божественного действия над «простым», человеческим. Первое, в отличие от второго, совершается на благо всего мира и характеризуется жертвенным служением богу, «стоящему над человеком и природой»

[42, т. 1, с. 38—39]. «Другими словами,— заключал автор,— Гита — книга не практической этики, а духовной жизни» [42, т. 1, с. 39]. Этот вывод, по-видимому, призван объяснить, что человеческая деятельность должна утратить личностный характер, побороть обыденные чувства, интеллектуальные побуждения, нравственные нормы и стать проявлением божественного в человеке.

В «Очерках о Гите» духовная сущность выступает как бы критерием при оценке поступков человека. Соответственно и пафос Гиты А. Гхош усматривает в «стремлении от природного бытия и обычного разума, интеллектуальных и этических трудностей... подняться до такого сознания, когда личные эмоции и желания не играют главенствующей роли... когда само действие уже не зависит от человека и, следовательно, смысл личной добродетели и греха утрачивается, когда универсальный, всеобщий и божественный дух вселяется в нас... А если мы вообще действуем, то реализуем только божественные предначертания, те, по отношению к которым мы лишь пассивные инструменты» [42, т. 1, с. 311].

Понимание духовности как высшей силы выразилось в трактовке соотношения трех йог. Ранее говорилось, что в начальный период своей деятельности Ауробиндо Гхош ратовал за практическую активность, видя в ней решающий фактор успеха в борьбе за независимость и объективно отдавая тем самым предпочтение карма-йоге. В дальнейшем же он во все большей степени акцентирует связь карма-йоги с джняна- и бхакти-йогой⁹. «Первый шаг — это карма-йога, т. е. бескорыстная жертвенная деятельность, и здесь Гита выделяет действие. Второй шаг — джняна-йога, или самореализация и познание истинной природы души и мира, и здесь упор делается на знании, хотя жертвенная деятельность не теряет своего значения... Последний шаг — бхакти-йога — поклонение и поиски внешнего «я» как Божественного Бытия, и здесь на первый план выходит преданность, но знание не играет подчиненной роли, оно возвышается, становится более жизненным, а также продолжается жертвенная деятельность; двойственный путь превращается в триединый путь знания, действия и преданности» [42, т. 1, с. 47—48].

Гита, заключает мыслитель, «утверждает бхакти в качестве „вершины йоги“, и, суммируя общий смысл учения Гиты, можно сказать, что тот, кто любит Бога во всем и чья душа опирается на божественное единство...

живет и действует в Боге» [42, т. 1, с. 306]. Нужно отметить, однако, что то особое внимание, которое Гхош уделял бхакти-йоге, вовсе не означало, что он понимал ее сущность чисто абстрактно-идеалистически. В ее содержании предполагался определенный элемент действия, поэтому преданность предстает как его форма, правда лишенная в конечном счете той конкретной социальной активности, которая ранее приписывалась карма-йоге. Причем, трактуя преданность в качестве деятельности, Гхош подчеркивает ее жертвенный характер¹⁰.

Наивысшей степени самопожертвования человек достигает в тот момент, когда преодолевает все три гуны: тамас (тьма, инерция), раджас (движение, страсть, энергия) и саттву (гармония, чистота)¹¹. «Ученик должен подняться,— писал Ауробиндо,— над этой силой (силой практики. — И. Ч.) и ее тремя качествами, или гунами... Он должен подчинить свое поведение не этой силе, над которой он более не властен... а бытию Высшего. Полагаясь разумом и пониманием, сердцем и волей на Него, он должен совершать действия в виде жертвоприношения ради Властелина всех форм проявления внутренней энергии» [42, т. 1, с. 306].

Итак, если первоначально Гхош выделял раджас как важнейшее свойство человеческого характера, определяющее активную деятельность, то впоследствии он все больше склоняется к утверждению принципов абстрактной этики, когда преодолеваются все три гуны. С этим ассоциируется достижение нравственного совершенства человека, поскольку перечисленные гуны связаны с нормативной этикой, а индивид, достигнувший нравственного и духовного совершенства, свободен от любых установлений и норм. Он, по мнению Гхоша, поднимется на такой уровень, что «этическое исчезает и трансформируется в духовное». В дальнейшем преодолевается и этот уровень: «Человек должен раствориться в божественной энергии высшей природы... где нет никаких ограничений, устанавливаемых современными дхармами, ибо там превалирует свободное действие, стоящее много выше страстной (rajasic) или темной (tamasic) природы, а также выше неукоснительно соблюдаемого саттвического закона и его узких рамок» [42, т. 2, с. 285—286].

Иными словами, когда человек поднимается над качествами пракрити, его поведение утрачивает личностный характер, его душа становится единой с трансце-

дентной и универсальной духовной сущностью, т. е. он действует как высшая Божественная Реальность, стоящая над добром и злом. При всем том Гхош старается отмежеваться от ницшеанской концепции сверхчеловека, находящегося «по ту сторону добра и зла» [42, т. 1, с. 170]. Если последняя служит теоретическим оправданием буржуазного аморализма, то его концепция, напротив, утверждает идеалы нравственного и духовного величия, связанные с практическим действием во имя благородных целей, важнейшей из которых была независимость родины. Человека, достигшего высшего нравственного совершенства, Гхош называет «освобожденным деятелем»: «Внешне работа в миру освобожденного деятеля может приводить и к такому ужасному событию, как битва и кровопролитие на Курукшетре, но, хотя освобожденный человек принимает участие в сражении... он действует как Созидатель, который своей волей убивает вражеские армии» [42, т. 2, с. 296].

Некоторые исследователи творчества Ауробиндо Гхоша, в частности индийский ученый А. Рой, подчеркивают, что религиозно-этические идеи мыслителя не только не имеют ничего общего с ницшеанской философией, но и прямо противоположны ей. Идеи Ницше А. Рой определяет как всецело пессимистические и аморальные. «Философы типа Ницше... смотрели на человеческую жизнь на земле мрачно и с сожалением» [199, с. 232]. С такой оценкой нельзя не согласиться. Однако автор статьи игнорирует практические элементы в этике Гхоша, а между тем именно они прямо противоположны мизантропической этике Ницше.

А. Рой является сторонником религиозно-идеалистического учения Гхоша, и потому неудивительно, что в его «гуманистической религии» он видит спасение от всех бед и зол современного мира, причем важнейшее достоинство интегральной веданты Ауробиндо он усматривает в ее духовной основе (она анализируется в отрыве от ее роли на различных этапах деятельности Гхоша). «До тех пор, пока религия гуманизма,— пишет А. Рой,— не поднимется над интеллектуальным уровнем и не получит духовной санкции, она не сможет полностью взять верх над собственным принципиальным врагом». И далее в пояснение своей мысли он приводит слова Ауробиндо Гхоша: «Этот враг, враг всех истинных религий,— человеческий эгоизм, эгоизм индивида, эгоизм класса и нации» [199, с. 232].

Подводя некоторые итоги, можно заключить, что эволюция мировоззрения Ауробиндо Гхоша заметно сказалась и на его трактовке категории действия. Утверждение необходимости всеобщего участия в общественно-политической жизни, равно как и выдвижение на первый план понятия «политическая мораль», во многом близки позиции Б. Г. Тилака, призывавшего всех патриотов, особенно лидеров, следовать, подобно древнему Раме, путем практического действия, и проповеди Свами Вивекананды о безусловной необходимости активного поведения индийцев в современную ему эпоху. Впрочем, при сравнении «Очерков о Гите» Ауробиндо Гхоша и «Гита рахаси» Б. Г. Тилака обнаруживается определенное различие в их подходе к этой категории. Если Тилак, стремясь придать социально-политической активности высшее в глазах религиозных масс значение, трактовал ее как содержащую в себе элемент божественного, то Ауробиндо, на что уже указывалось, тоже задавшись целью повысить роль практики, в конечном счете растворил ее в духовности. Однако, несмотря на все различия, и А. Гхош, и Свами Вивекананда, и Б. Г. Тилак своей деятельностью в огромной мере способствовали пробуждению национального сознания масс и вовлечению их в антиколониальное движение.

«Дхарма» — важнейшая категория индийской этики

В концепции дхармы¹² А. Гхош видел одну из существеннейших особенностей индийской культуры, возвышающей ее над европейской культурой: «Дхарма есть основа демократии, которую должна признать Азия, ибо именно в этом заключается различие между душою Азии и душою Европы. Благодаря дхарме происходит развитие Азии» (цит. по [175, с. 292]). Так же как Тилак и отчасти Свами Вивекананда, Ауробиндо в своем толковании нравственности в целом исходит именно из данной ведантистской категории. «Нет ни одного этического положения, которое бы не подчинялось ей... не проводилось бы в жизнь в форме поучений, наставлений, советов и предписаний. Правдивость, честь, лояльность, верность, отвага, чистота, любовь, долготерпение, лежащие в основе праведной жизни, определяются ею» [45, с. 104]. Разумеется, Гхош не ограничивал этого понятия исключительно областью морали. Оно трактовалось им

чрезвычайно широко — как религиозный, этический, социальный, юридический и общественный Закон, «естественным образом управляющий жизнью людей» [45, с. 372]. Дхарма, по мнению мыслителя, не является, «как полагают некоторые на Западе, только кредо, культом или идеальным этическим и социальным законом: она есть также правильный порядок нашей жизни во всех ее проявлениях» [45, с. 118]. И в другом месте: «Концепция дхармы после концепции бесконечности главная. Дхарма после духа — основа жизни» [43, с. 103—104]¹³.

Но своеобразный универсализм данной категории не свидетельствовал о равнозначности всех ее аспектов. В. С. Костюченко считает, что «в период активного личного участия в политической жизни Индии Гхош настаивал прежде всего на социальном аспекте...» [92, с. 161]. Это положение не вызывает сомнений, однако нужно заметить, что у Гхоша социальный аспект дхармы был неразрывно связан с этическим и оба они составляли некое взаимообусловленное единство. Другой вопрос, как он воспринимал это единство в разные периоды своей деятельности.

На первом этапе социально-этический аспект дхармы подчинялся практической задаче — завоеванию политического суверенитета, и тогда социальное действительно выдвигалось на первый план, служа базой так называемой политической морали. Во второй период единство социального и этического момента дхармы было ориентировано преимущественно на обоснование пути религиозно-нравственного совершенствования человека. Подобно многим индийским революционерам, искавшим «идеалы в тех идеях, с которыми в свое время буржуазия Европы выступала против феодального абсолютизма» [118, с. 40], Гхош полагал, что осуществление этих идеалов будет означать построение гармоничного общества в Индии. Позднее в работах «Божественная жизнь» (1914—1916) и «Психология социального развития» (1916—1918)¹⁴ оно ставится в зависимость от положения о совершенствовании человеческой природы.

В своей работе «Основа индийской культуры» Гхош в соответствии с национальными традициями видит идеал гармонически развитой личности в «благочестивом и святом человеке» — садху. «Согласно индийской концепции идеального (*śreṣṭha*) и благородного (*ārya*) человека, он должен обладать многими качествами: в ду-

ше — быть благожелательным, милосердным, любящим, альтруистичным, кротким, терпимым, добрым, смиренным; по характеру — отважным, энергичным, преданным, сдержанным, правдивым, честным, справедливым, послушным там, где это требуется, но умеющим управлять и повелевать, скромным и в то же время независимым и гордым; он должен быть мудрым и образованным, жаждать знаний, быть склонным к поэзии, искусству и всему прекрасному ...внутренне — истово религиозным, любить Бога, стремиться к высшему, духовному совершенству; в сфере общественных отношений — уважать дхармы всех социальных групп — отца, сына, брата, мужа, друга, родственника, правителя и подчиненного, хозяина и слуги, священника и воина, короля и святого, члена той или иной касты или клана» [45, с. 120].

Философ подчеркивает, что образ человека, обладающего всеми перечисленными качествами, образ, прославляемый в Индии «на протяжении двух тысячелетий, является сердцевиной индийской этики» [45, с. 120]. Вместе с тем это не означает, что речь идет просто о возрождении традиционного идеала святого. Высказывания А. Гхоша направлены в основном против односторонне развитой личности — западного буржуа-предпринимателя, вместе с тем представления мыслителя о гармонически развитой личности в известной степени родственны представлениям нарождающейся буржуазии о разносторонне развитом человеке. Идеал, по убеждению Гхоша, должен воплощать в себе все аспекты дхармы в их высшем синтезе; имеется в виду «не чисто этическая концепция, несмотря на то что элемент морали может превалировать, но также интеллектуальное, религиозное, социальное, эстетическое улучшение человеческой природы в целом» [45, с. 120].

Рационалистический подход к решению общественных проблем, предлагаемый и капитализмом, и социализмом, с точки зрения Гхоша, несостоятелен; единственно истинный путь лежит в переходе к супрарациональному сознанию. Индивид, чей облик соответствовал бы состоянию будущего идеального общества — дхарма раджи, в конечном счете должен возвыситься над конкретными аспектами дхармы, поскольку последние устанавливают определенные границы нравственного, религиозного, социального развития. Эти границы разрушаются на стадии высшего единства, на духовном уровне совершенствования человека. «Главная цель дхар-

мы,— писал Гхош,— ...заключается в том, чтобы возвысить благородную жизнь совершенного человека (идеал „благочестивого и святого“ — И. Ч.) над нею самой и перевести ее в сферу самораскрепощения и свободы; дхарма является средством достижения ...духовного освобождения и ... мокши» [45, с. 121].

Следовательно, достичь религиозно-нравственного совершенства можно лишь на духовном уровне. Однако нравственное не исчезает,— напротив, считает мыслитель, только здесь оно получает свое адекватное выражение, в полной мере выявляет свою истинную духовную сущность.

Аргументы в защиту индийской этики

Утверждая духовность в качестве своеобразного фундамента индийской культуры, Ауробиндо резко нападает на тех, кто заявляет об отсутствии в ней этических ценностей. «Обвинение в отсутствии этического содержания чудовищно по своей лживости,— писал Гхош. — Оно прямо противоречит истине... Индуистскую мысль и литературу можно было бы обвинить в слишком частом оперировании этическими категориями, в постоянном, ежеминутном возвращении к ним» [43, с. 103—104].

Кто же способствовал возникновению этого заблуждения? Отчасти, по мнению А. Гхоша, в нем повинны индийские национально-либеральные деятели, чья нерешительная позиция, чьи «мечтания „миром и ладом“, без массовой и до конца доведенной освободительной борьбы, т. е. без ликвидации английской власти, утвердить национальные политические права индийцев (самоуправление) и добиться сколько-нибудь серьезных улучшений в стране» [85, с. 76—77] обуславливались своеобразным преклонением перед западным общественным строем. Их пристрастие к европейской общественно-политической мысли и западным философским учениям (особенно импонировали им взгляды основоположников утилитаризма И. Бентама и Дж. Ст. Милля) и пренебрежение к национальным традициям воспринималось индийским демократом как антипатриотическая тенденция. Желая пробудить в соотечественниках чувство собственного достоинства, Ауробиндо Гхош не только подвергал нападкам лиц, пытавшихся принизить индийскую культуру, но и противопоставлял национальные морально-религиозные ценности ¹⁵ «извращенным» представлениям

Запада о морали. Причем неприятие их и возвеличивание индийской этики непосредственно связывалось у него с требованием свараджа, т. е. подчинялось политическим целям.

Возражая Дж. Ст. Миллю и Генри Сиджуику, квалифицировавшим английское завоевание как по преимуществу духовную экспансию, Гхош писал: «Если это могло служить оправданием господства Англии над другими государствами, то на каком основании подвергаются осуждению наши религиозные проповедники, выступающие за политическую эмансипацию страны в качестве единственной предпосылки духовного возрождения? Коль скоро каждый индеец обладает законным правом гордиться тем, что его предки достигли наивысшего духовного развития... почему должно считаться незаконным желание устранить то, что сдерживает наше дальнейшее развитие и причиняет огромный ущерб?» (цит. по [175, с. 129]). Таким образом, А. Гхош отстаивал законное право индийцев гордиться своей культурой и призывал их к устранению того, что мешало движению Индии по пути прогресса.

Еще бóльшую вину Ауробиндо возлагал на священников-миссионеров, которые старались распространить свою веру и тем самым принижали значение индийского духовного наследия. В это понятие философ включал наряду с индуизмом буддийское и джайнское учения. «Буддизм со своей высокой этикой, джайнизм со своей идеей самосовершенствования, индуизм, дающий примеры проявления всех аспектов дхармы,— это вовсе не низшие формы теории и практики в области морали: они занимают ведущее положение и могут быть рассмотрены в качестве сильнейшего орудия совершенствования» [45, с. 104]¹⁶.

Индийская этика не только существует и отличается специфическим богатым содержанием, но и превосходит, по мнению Гхоша, западную. Во-первых, она не ограничивается лишь внешними моделями поведения, что присуще европейской этике. «Мораль в понимании западных мыслителей не более чем образец поведения, для индийца же поведение — один из способов выражения состояния души. В индуизме... главный упор делается на духовную и нравственную чистоту разума» [45, с. 104—105]. И если в индуизме действует правило «Не убий!», то еще более строгое правило гласит: «Не ненавидь!», «Не гневайся!», ведь именно во внутренних

мотивах души должно искать истоки моральных и аморальных поступков.

Во-вторых, индийскую этику характеризует относительность нравственных норм, в частности «непричинения зла». Это, говорил Гхош, «есть высший из его (индуизма. — И. Ч.) законов, однако он не трактуется в буквальном смысле для воина, а понимается в данном случае как предписание быть милосердным, проявлять снисхождение к пленным и раненым, безоружным и слабым» [45, с. 104].

В-третьих, фундаментом этики выступает духовная основа. Цель индийской философии — раскрытие божественной истины. Ауробиндо писал: «Они (западные философы. — И. Ч.) также не могли понять того, что постижение истины... не простое рациональное познание, а формирование нового типа сознания и жизни, согласно истине Духа» [45, с. 104].

Отношение к утилитаризму, гедонизму и «социологической теории морали»

Последний аргумент Ауробиндо Гхош привлекает в качестве центрального, когда критикует утилитаризм, гедонизм и так называемую социологическую теорию морали. Все эти концепции, утверждает он, и их этические построения опираются на доводы разума, игнорируя свойственную ему ограниченность. Разум имеет дело лишь с внешними явлениями и процессами и не способен проникнуть в духовную сущность, единую для всех людей. Он, замечает Гхош, «может управлять, но только как исполнитель, т. е. несовершенно, или как некий арбитр и советчик, чьи советы не принадлежат к предписаниям высшего порядка, или может служить своего рода рупором независимого авторитета, поскольку сила (божественная сила. — И. Ч.) действует в настоящий момент не непосредственно, а через многих агентов и посредников» [47, с. 136].

Подлинную природу этики, по мнению мыслителя, нельзя определить с помощью принципов разума. Все те, кто пытался сконструировать этическую теорию, опираясь на его законы, терпели неудачу «при первом же соприкосновении с действительностью». «Такой была система утилитаристской этики, выработанной в XIX столетии — величайшем веке науки, разума и утилитариз-

ма... К счастью, сегодня мы лишь улыбаемся, говоря о нелепых претензиях и заблуждениях этой системы, о попытках заменить внешними и условными критериями внутренние субъективные и абсолютные нравственные мотивы, низвести нравственное поведение до... уровня моральной математики...» [47, с. 183].

В данном высказывании обращает на себя внимание определение утилитаристской этики как «моральной математики». Справедливо критикуя утилитаризм за примитивное подведение баланса при оценке того или иного поступка, Гхош противопоставляет этому идеалистический критерий «практичности», под которой понимает раскрытие божественного начала в человеке. «Наша жизнь не что иное, как щедрая и многогранная возможность, предоставленная нам для открытия, познания и выражения Божества. Именно в нашем нравственном бытии эта истина истин обыденной жизни, ее настоящая и высшая практичность становится наиболее очевидной» [47, с. 183].

Согласно Ауробиндо, «столь же ложны и непрактичны были и другие попытки разума... Речь идет о так называемой гедонистической теории, в соответствии с которой всякая добродетель сводится к наслаждению и удовлетворению потребностей... и социологической теории, которая рассматривает этику только как систему формул, систему поведения, возникшую на социальной почве...» [47, с. 183].

Критика Гхошем гедонистических принципов в целом традиционна. Философ опровергал и социологическую теорию морали (Э. Дюркгейм и др.). По его мнению, требования нравственности лишь на первый взгляд кажутся обусловленными «задачами социального бытия», как заявляют сторонники названной выше теории. Ошибочность подобного представления становится очевидной, если не закрывать глаза на тот факт, что «этическое требование зачастую не совпадает с социальным и не соответствует ему» [47, с. 185]. Разумеется, взаимоотношения человека «с окружающими, его отношение к самому себе подразумевают возможность нравственного развития, однако определяют его (человека. — И. Ч.) этическое бытие взаимоотношения с Богом, требование Бога к нему...» [47, с. 186]. Гхош, несмотря на критику социологической теории, признает зависимость моральных норм от «задач социального бытия» в качестве «возможности (и только. — И. Ч.) нравственного развития».

Но он противопоставляет этой «возможности» так называемое действительное нравственное развитие личности, которая руководствуется высшими религиозно-этическими идеалами. Человек обязан повиноваться «внутреннему идеалу, а не внешнему стандарту; он в ответе перед божественным законом в себе самом, а не перед социальной необходимостью. Этический императив возникает не извне, а из него самого и из сфер над ним» [47, с. 186].

По существу, мыслитель прав лишь в том, что моральное требование не может быть сведено к политическому, социальному интересу, как бы широко он ни трактовался. «Возможность нравственного развития», которую Гхош допускал в рамках социологической теории морали, укладывается в общую схему его рассуждений, сводящихся к утверждению, что любая этическая концепция, утилитаристская, гедонистическая или социологическая, содержит в себе зерно истины, скрытое «за ложными конструкциями, поскольку огрехи разума есть лишь ложные образы, неправильные построения, искажения истины или части ее» [47, с. 183].

За этим утверждением стоит идея эволюции от «предрациональной стадии», на которой «моральные импульсы и деятельность берут свое начало», отличаются неосознанностью, выступая в виде «морального инстинкта», ко второй стадии, на которой в силу вступают законы разума. Гхош писал: «То, чему следовали импульсивно, познается впоследствии с помощью разума... Он исправляет грубые и зачастую ошибочные положения морального инстинкта, отделяет и очищает его от неверных ассоциаций... пытается выступать в роли арбитра и примирителя в конфликтах...» [47, с. 187]. Ауробиндо характеризует эту стадию как необходимую и неизбежную на пути к сверхэтичности. «Истинная» мораль, соответствующая высшей стадии, формируется тогда, когда человек преобразовал свою природу настолько, что «не действия его определяют его природу, а, напротив, его природа (т. е. божественная сущность, Атман. — И. Ч.) придает ценность его действиям» [47, с. 189].

Выделяя духовность в качестве подлинной основы морали, Гхош указывает: «Этика не ограничивается подсчетом добрых и злых поступков... Она пытается проникнуть, врасти в божественную природу. Ее чистота — стремление к непогрешимой чистоте Божественного су-

ществования, ее истина и правда суть поиски сознательного единства с законом Божественного знания и воли...» [47, с. 189]. Мораль, соответствующая высшему духовному уровню, квалифицируется как вечная и неизменная. К такому подходу применимы слова В. И. Ленина, сказанные в адрес социологов-метафизиков, подменявших анализ объективных закономерностей общественного развития абстрактными рассуждениями об обществе вообще, человеческой природе, вечной морали. Все эти философско-исторические теории являлись «в лучшем случае симптомом общественных идей и отношений своего времени...» [30, с. 142].

В первый и отчасти второй период своей деятельности Гхош выступил выразителем прогрессивных для того времени взглядов индийской национальной буржуазии, и именно в этом плане надлежит рассматривать его положения о морали. Оформившаяся же на третьем этапе его жизни идея духовности — истинной основы морали и концепция движения от предрационального к сверхрациональному уровню вели к утверждению иррационализма и мистицизма.

* * *

Этическое учение Ауробиндо Гхоша демонстрирует дальнейшее развитие этической мысли в направлении, намеченном Свами Вивеканандой и Б. Г. Тилаком. А. Гхош продвинулся вперед в анализе категории политической морали. Сам факт обращения к ней был своего рода логическим завершением процесса морализации политики, который отразился уже во взглядах Вивекананды, а затем приобрел более конкретную форму у Б. Г. Тилака. А. Гхош выделяет политическую мораль в особую область, принципы которой обусловлены конкретной социально-политической ситуацией. Понятие «сила», например, звучавшее у Вивекананды несколько абстрактно, у А. Гхоша получает открыто политическую направленность. Четко обозначается то новое понимание долга, которое прослеживается в воззрениях Вивекананды и Б. Г. Тилака. И хотя Ауробиндо нередко фактически отождествляет долг человека, признающего принципы политической морали, с долгом кшатрия, на деле он преодолевает границу кастового объяснения этой категории и приближается к обоснованию иного, буржуазного по социальной природе долга.

Учение А. Гхоша отличается определенным диалектическим подходом к этическим понятиям, что особенно сказывается в его анализе категорий «любовь» и «ненависть» применительно к сфере политической морали.

Все же выступления и высказывания А. Гхоша свидетельствуют о том, что на первом этапе своей творческой эволюции он критерием моральности или аморальности поступка считал главным образом его общественную значимость, духовная же сущность служила своеобразным божественным обоснованием нравственного поведения. В тот период на первый план он выдвигал карма-йогу — активное практическое действие. Причем в него А. Гхош, стоявший на радикально-демократических позициях, включал и насильственные акции. Не впадая в метафизическую односторонность при рассмотрении проблемы насилия и ненасилия, он аргументировал возможность первого не столько апелляциями к древним текстам, сколько социально-политическими условиями. Однако он ни в коей мере не распространяет свой тезис о допустимости насилия на общественную сферу — при решении социальных конфликтов. Во второй период деятельности А. Гхоша наметилось существенное изменение его взглядов на карма-йогу; пытаясь возвысить значение практического действия, он, по сути, сводит его к божественной духовной активности. Если на раннем этапе трактовка данной категории близка трактовке Б. Г. Тилака, то в дальнейшем его интерпретация значительно разнится от толкования карма-йоги, которое дает последний.

Важным элементом этики А. Гхоша явилось положение о воспитании гармонически развитой личности как главной цели эволюции общества. Идеалом с этой точки зрения ему представлялся садху. Но обращение к образу «святого» не было у Ауробиндо простым возвратом к традиционной фигуре древней и отчасти современной Индии: его идеи обнаруживают сходство с идеями европейского раннебуржуазного гуманизма.

А. Гхош испытал на себе влияние буржуазно-националистической теории периода нарастания массового антиколониального движения в стране. Ведантистская основа его морально-религиозных взглядов хотя и способствовала доведению до сознания широких масс принципов и норм борьбы за сварадж, в то же время несла и серьезную опасность — уход в сферу конфессионального морализирования и мистицизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ религиозно-этических воззрений Свами Вивекананды, Бал Гангадхара Тилака и Ауробиндо Гхоша показывает, что проблемы морали, которые они ставили и так или иначе решали, отвечали определенным общественным и политическим устремлениям, связанным прежде всего с протестом и борьбой против колониального режима, а также против ряда средневековых пережитков и предписаний.

Взгляды этих мыслителей отражали процесс трансформации феодального нравственного сознания, проходивший в обстановке подъема национально-освободительного движения, с одной стороны, и консервации влияния духовных традиций — с другой. Теоретическое обоснование Вивеканандой идей социального равенства и освобождения от британского господства, как и непосредственное участие Б. Г. Тилака и А. Гхоша в национальном движении, объясняет практическую направленность их этических учений. Вместе с тем приверженность религиозно-философским традициям во многом обусловила появление в этих учениях умозрительных, далеких от духа политики и реального общественного бытия принципов. Тесное, но зачастую противоречивое переплетение ведантистских положений и представлений, свидетельствующих о реалистическом осмыслении политической ситуации, составляло особенность этики Вивекананды, Тилака и Гхоша.

Для них было характерно ведантистское толкование природы человека как духовной сущности (Атман). Однако этот традиционный ведантистский принцип получил известную переориентацию: мыслителей интересовал прежде всего человек в его отношении к жизненным проблемам; в центре их внимания стоял вопрос о подготовленности индивида к жизни, к решению конкретных задач, а не к абстрактному духовному самосовершенствованию (хотя нельзя недооценивать и последнее). Акцентируя духовную сущность в качестве центрального

пункта своих этических рассуждений, они доказывали важность таких категорий, как «смелость», «сила», «мужество», «любовь» и «ненависть», подвергнув их реинтерпретации, не укладывавшейся в традиционные ведантистские рамки. Апелляция к духовной сущности человека в конкретных социально-политических условиях воспринималась религиозно-настроенными массами как высшее и наиболее понятное обоснование патриотического и гражданского долга.

Свою активную гражданскую и нравственную позицию Вивекананда, Б. Г. Тилак и А. Гхош подкрепляли ведантистской категорией «карма-йога». В трактовке ее они заметно расходились с традиционным учением, и прежде всего с этикой адвайта-веданты Шанкары: не только выдвигали карма-йогу как наилучший и наиболее приемлемый путь к совершенствованию, но и выступали против положения о допустимости действий лишь религиозного характера для карма-йогинов. Они, по сути, игнорировали подвижничество саньясинов, освященное ортодоксальным индуизмом, и делали акцент на активной бескорыстной деятельности, причем каждый понимал это по-своему.

Свами Вивекананда считал, что она должна быть направлена главным образом на обеспечение общественного блага страны и трудящихся масс. Тилак связывал «бескорыстное действие» с организацией движения свадеши и подготовкой к восстанию народа¹. Для А. Гхоша это понятие охватывало самые разнообразные формы и методы борьбы за независимость, среди которых существенная роль принадлежала индивидуальному террору.

Все они старались представить принцип активного действия как универсальный. Соответственно из четырех стадий (ашрамов), на которые традиционно делилась жизнь индивида, выделялась стадия домохозяина, а на практике — общественно-полезная деятельность. Они тем самым противопоставляли ее пассивности и созерцательности. Пессимизм, пронизывающий мораль саньясинов, вынужден был отступить перед требованиями воспитывать дух оптимизма, вселять уверенность при решении актуальных вопросов.

Основным принципом реализации духовной сущности как процесса морального совершенствования для индийских демократов было самопожертвование, означавшее прежде всего служение во имя общенационального бла-

га, которое ассоциировалось с завоеванием политического суверенитета. Проповедь самоотречения предполагала (особенно у Вивекананды и А. Гхоша) и служение ради создания идеального общественного устройства. Характерной особенностью этики этих мыслителей было признание абсолюта единственно истинной индивидуальностью. Вместе с тем обращает на себя внимание их стремление преодолеть с помощью религиозно-идеалистических положений веданты индивидуализм в поведении человека. Они критиковали индивидуализм в том его обличье, какое он принимал в западном буржуазном обществе, где выступал нравственным оправданием капиталистической эксплуатации и препятствием на пути любого движения, имеющего целью освобождение масс, хотя объективно сами защищали идеи раннебуржуазного индивидуализма.

Важный элемент в системе этических воззрений индийских демократов, в которой многие понятия и идеалы веданты оказались реинтерпретированными таким образом, что в них в преломленном виде отразились самые насущные национальные проблемы, составлял тезис о взаимосвязи морали и политики. Они сформулировали задачу объединения народа в целях борьбы за освобождение от колониального господства. Политическая независимость рассматривалась как необходимая предпосылка обеспечения общественного блага и нравственного совершенствования. В этом плане весьма примечательно высказывание Б. Г. Тилака: «Наша жизнь и наша дхарма не имеют смысла без свараджа» (цит. по [204, с. 100]).

По-новому индийские мыслители подходили к пониманию долга как более сложного и гибкого механизма в сравнении со строго регламентированным механизмом кастового долга, это позволило им обосновать его значение для подавляющего большинства населения страны.

Б. Г. Тилак и А. Гхош допускали применение насилия в национально-освободительной борьбе, но для решения внутрисполитических вопросов считали его неприемлемым. Так, А. Гхош полагал, что в будущем идеальном обществе установятся отношения гармонии между классами и всякое насилие исчезнет само собой.

Таким образом, исходя из практических соображений, стремясь определить место и предназначение человека в конкретной социально-экономической и политической обстановке, Вивекананда, Тилак и Гхош пропаган-

дировали те этические принципы, которые вызывались к жизни новыми складывающимися нравственными нормами. Эти деятели во многом способствовали развитию морали индийского общества. Вместе с тем они отразили и противоречивость процесса подспудной перестройки массового нравственного сознания в Индии конца XIX — начала XX в.

Этические взгляды индийских демократов в основном сложились на национальной почве. Они восприняли элементы традиционной этической мысли (главным образом ведантистской), в значительной степени переосмыслив их. Некоторое влияние на них прямо или косвенно оказали и западные учения — английский абсолютный идеализм (Т. Х. Грин, Ф. Г. Брэдли, Б. Бозанкет, Дж. Э. Мак-Таггарт), утилитаристская этика И. Бентама и Дж. Ст. Милля и эволюционная этика Г. Спенсера. Наибольшим было воздействие концепции главы раннего абсолютного идеализма Т. Х. Грина и его последователя Ф. Г. Брэдли. Общефилософские и этические теории Вивекананды, Тилака и Гхоша обнаруживают точки соприкосновения с концепциями этих английских мыслителей. Не случайно Б. Г. Тилак писал: «До определенной степени нить моих рассуждений близка взглядам, изложенным Грином в его книге по этике» (цит. по [177, с. 193—194]). Вивекананда и Гхош не высказывались столь решительно, однако они тоже неплохо знали работы Грина и Брэдли, о чем свидетельствуют их сочинения, проанализированные советскими исследователями. В. С. Костюченко пришел к выводу о том, что «философия Гхоша имеет известное сходство с воззрениями английских неогегельянцев конца XIX в. (Грин, Кэрд, Брэдли)» [92, с. 177].

Хотя Вивекананда, Тилак и Гхош к популярным не только на Западе, но и на Востоке этике утилитаризма и эволюционной этике Г. Спенсера в целом относились критически, это не мешало им одобрять отдельные положения данных концепций. В утилитаристских принципах их привлекал прежде всего дух активности и творческой энергии. Об этом хорошо сказал Р. Тагор: «Динамизм Европы взял приступом наши пассивные умы. Он подействовал на нас, как ливень из тучи, пришедшей издалека, действует на пересохшую землю, пробуждая в ней жизненные силы» [138, с. 293]. Этот динамизм вне крайностей буржуазного индивидуализма и узкого практицизма был созвучен новым отношениям, склады-

вающимся в Индии. Идеал социально активной личности и свободный от традиционной созерцательности взгляд на жизненные проблемы были восприняты индийскими мыслителями.

Влиянием утилитаризма можно объяснить и выдвижение ими тезиса о допустимости в строго ограниченных пределах принципа «наибольшего блага для наибольшего числа людей», т. е. признание его в качестве нормы поведения человека на низших ступенях нравственного развития. Б. Г. Тилак отводил утилитаристской этике высшую ступень в иерархии так называемых материалистических школ, утверждая, что «нельзя себе представить более блестящего метода рассмотрения внешних сторон явлений» [60, т. 1, с. 116]. В то же время он замечает, что этот метод не нов и якобы провозглашен еще древнеиндийскими мудрецами, которые тем не менее не считали его абсолютно истинным.

Ни в коей мере не будучи сторонниками эволюционной этики Г. Спенсера, индийские философы, однако, принимали, правда в трансформированном виде, идеи физического воспитания человека². Их этические взгляды были, несомненно, далеки от той «физической нравственности», в плане которой английский философ рассуждал о силе и слабости. Сила — одна из основных добродетелей человека — квалифицировалась Вивеканандой как сплав духовного и физического начал и имела вполне определенную функциональную направленность — служила опорой в борьбе за освобождение от чужеземного ига и построение идеального общества.

Свами Вивекананда, Б. Г. Тилак и А. Гхош были знакомы также с позитивистской этикой О. Конта и его законом трех стадий. Им, бесспорно, импонировало контовское положение, по которому личность должна исходить из альтруизма и стремиться к искоренению эгоизма: вообще же этика Конта не оказала на них существенного воздействия. И то обстоятельство, что Б. Г. Тилак использовал закон трех стадий для своей классификации этических школ, было определенной данью моде: позитивистская терминология получила тогда большое распространение. При всем том этические учения Вивекананды, Тилака и Гхоша отнюдь не являются эклектическим смешением идей, почерпнутых из разнородных источников, и представляют собой относительно целостный в теоретическом отношении комплекс нравственных принципов.

Выработанная индийскими демократами этика несет гуманистические черты, прославляет человека-труженика и борца, а не пассивного созерцателя, погруженного в квинтизм. Однако этот гуманизм в основе своей был абстрактным. Индийские мыслители считали, что реализация божественной сущности способна привести к изменению морального облика индивида, через него — к преобразованию общества, а в конечном счете и всего мира.

Они пытались, говоря словами К. Маркса, потопить классовые противоречия во всеобщей идее «человечности»³.

И все же, когда этические идеи индийских демократов связывались с проблемами национально-освободительного движения, они оказывались оригинальными и прогрессивными, разрушая границы традиционного ведантизма.

Реализацию божественной сущности они ассоциировали прежде всего с бескорыстной общественно полезной деятельностью. Именно в процессе борьбы во имя блага соотечественников, во имя независимости Индии должны формироваться высокие человеческие качества, лучшими из которых Свами Вивекананда, Б. Г. Тилак и А. Гхош считали смелость и упорство в достижении цели, любовь к родине, веру в торжество правого дела. Практическая ориентация их этики указывала на благородное стремление вдохнуть в человека реальные силы, нацелить его на решение насущных жизненных проблем.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Свами Вивекананда и Б. Г. Тилак стремились защитить индийскую этику от западной критики, которая фактически сводила на нет ее как науку. А. Гхош посвятил этому вопросу несколько статей, которые впоследствии вышли отдельным изданием, он полемизировал с английским журналистом Арчером. Последний основывался на положениях, выдвинутых его соотечественником философом А. Гау, который, как и Д. Маккензи, немецкий теолог Хайлер и др., стоял на европоцентристских позициях. Даже мыслитель и гуманист доктор А. Швейцер, чье имя хорошо известно и уважаемо в Индии, допускал суждения, свидетельствующие о том, что он представлял себе индийскую этику в целом пессимистичной, проповедующей пассивность и созерцательность. Здесь речь идет не только о «научном» предвзятости, но и о «честном заблуждении», вызванном сложностью предмета суждений и оценок.

² Он воздвигнут в древней столице маратхов г. Пуне (Махараштра), являющемся в настоящее время одним из важных культурных и научных центров Индии. Жизнь и деятельность Б. Г. Тилака во многом были связаны с этим городом. Мемориал, на кладку которого около десяти лет назад приезжала премьер-министр Индира Ганди, представляет собой современное здание из стекла и бетона с широкими лестницами, просторными холлами, кабинетами для занятий, обширной библиотекой. Посетителям предлагается видеофильм о жизни и деятельности Локаманы.

Глава 1

¹ Основные этапы жизни и творчества Вивекананды — ученика Рамакришны Парамахансы (1835—1886), а также влияние реформаторских идей последнего на мировоззрение индийского демократа подробно освещаются в монографии В. С. Костюченко [91, с. 42—74].

² А. И. Титаренко предпринял попытку рассмотреть проблему типологии структур нравственного сознания, свойственных различным общественно-экономическим формациям. Он делает вывод принципиального характера: «Нравственное сознание индивида, функционирующее по способу „ориентации изнутри“, типично для личности эпохи свободной конкуренции» [140, с. 113]. Здесь же автор анализирует генезис этой «ориентации изнутри», указывая, что предпосылки ее «имеют долгую историю», проявляясь и на уровне феодально-нравственного сознания. Однако последнему весьма далеко до сознания, отражающего внешние связи индивида, приспособлен-

ного к ситуациям, касающимся «автономного морального выбора... Интровертность нравственного сознания, формируясь, способствовала изменению самой религиозности человека... несомненно, что религии приходится приспосабливаться к новой особенности функционирования морального сознания. И не только приспосабливаться, но и использовать ее в своих интересах» [140, с. 111—112].

³ В. С. Костюченко в своей монографии раскрывает то новое, что внес мыслитель в традиционное понятие мокши, и, в частности, отмечает: «...разделяя адвайтистское учение о возможности „спасения“ при жизни (дживанмукти), а не после смерти, он считает, что „освобождение“ будет осуществлено в обществе (а не вне его), — отсюда и характеристика мокши как коллективной, а не только всеобщей» [91, с. 137].

⁴ Из четырех традиционных стадий жизни — ученичества (брахмачария), хозяина (грихастхи), лесного отшельничества (ванапрастха) и бродячего подвижничества (саньяси) — Вивекананда ограничивается двумя, отмечая, что в современной Индии они сведены к двум [59, т. 1, с. 40].

⁵ О становлении буржуазной морали советские исследователи пишут: «Ушел в прошлое... неподвижный мир простых социальных структур... мир, в котором отношения между людьми замыкались рамками ограниченных групп, всецело поглощающих людей, крайне замедляющих процесс их развития. По сравнению с этим миром буржуазный индивидуализм в тех условиях был прогрессивен, поскольку открывал личности возможности для более свободного развития» [99, с. 73].

⁶ Следует отметить, что отношение Вивекананды к проблеме долга не было однозначным. Ему принадлежат высказывания, согласно которым это понятие можно отнести только к людям, достигшим стадии грихастхи, саньясин же свободен от долга. «Истина, — писал Вивекананда, — это мой Бог. Вселенная — моя страна. Я не верю в долг. Долг — это путь главы семьи, а не саньясина, долг — это обман. Я свободен, все узы разорваны, зачем же заботиться о том, куда идет или куда не идет мое тело?» [59, т. 5, с. 70].

⁷ Бхишма — сын царя Шантану и Ганги, славившийся необычайным благородством, мужеством и правдивостью.

⁸ Дрона — сын Бхарадваджи, знаток воинского искусства, учитель Кауравов и Пандавов.

⁹ Дурйодхана — старший сын Дхритараштры, «злой волей стянувшего на поле битвы весь род Куру и Пандавов» [100, с. 40].

¹⁰ Критика утилитаризма и гедонизма получила свое продолжение у Б. Г. Тилака, Ауробиндо Гхоша, а позднее у М. К. Ганди и других общественных и политических деятелей.

¹¹ Речь идет не только о той или иной философской концепции, содержащей утилитаристские принципы, но и о конкретной буржуазной практике, осмыслявшейся с использованием категориального аппарата этих концепций.

¹² «Поворот внимания к человеку, его идеалам и внутреннему миру, — отмечает А. И. Титаренко, — был плодом кризиса феодализма, порождался новой обстановкой, обусловленной оживленным движением капитала. Проблема личности, рвущей косные пути феодально-сословных и патриархально-родовых связей, ее инициативы, самостоятельности, творчества и судьбы становятся в центр духовной жизни, по-своему выражаясь в морали, философии, искусстве, религии» [140, с. 94—95].

¹³ Данный принцип в его ранней форме определяется как «вера в человека и защита его права на свободу мысли и свободу мораль-

ного выбора — этот раннебуржуазный индивидуализм был еще лишен классового своекорыстия и сплывал в борьбе с темнотой, косностью, невежеством средневековья самые разнородные социальные силы» [140, с. 96].

¹⁴ Э. Н. Комаров, сравнивая социальные воззрения Вивекананды и других радикальных индийских националистов конца XIX в. со взглядами русских народников, подчеркивает, что если краеугольным камнем учения последних была идеализация сельской общины, с помощью которой они рассчитывали «предупредить» капитализм как экономическую систему, то в концепции Вивекананды, озабоченного главным образом тем, чтобы избежать противоречий капитализма, — индийская самобытность, усматривавшаяся в преобладании «средневекового религиозного сознания», «духовности» [85, с. 75].

Глава 2

¹ Ганеша — слогоголовый сын бога Шивы — считался олицетворением свободы, поскольку, по преданию, победил демона Гаджасуры. Шиваджи возглавил в XVII в. борьбу маратхского народа против Моголов и создал самостоятельное государство маратхов.

² Выступления Тилака в начале 90-х годов показывают, что он не сразу понял политику британских властей, стремившихся разжечь религиозную рознь между индусами и мусульманами и тем самым ослабить антиколониальную борьбу. Впоследствии он высказался за единство действий индусов и мусульман в национально-освободительном движении.

³ Традиции, заложенные Б. Г. Тилаком, играют определенную роль и сегодня. Так, фестиваль в честь бога Ганеши, будучи наиболее массовым и популярным празднеством в Махараштре, одновременно служит и своеобразным барометром социально-политической атмосферы в штате. В период обострения политической ситуации в программу фестиваля включаются и мероприятия общественно-политического характера.

⁴ В связи с выходом в 1979 г. книги Ш. А. Данге «Возникновение профсоюзного движения в Индии» Э. Н. Комаров, в частности, отмечал: «Является своего рода открытием тот установленный в работе Ш. А. Данге факт, что Тилак не только хотел вовлечь промышленных рабочих в национальное движение, но и определенно поставил в 1907 году задачу создания профсоюзов, а впоследствии добивался создания общендийского профсоюзного центра — ВИКП» [78, с. 100].

⁵ Тилак указывает на то, что мысль о карма-йоге как предпочтительном пути пробудилась в нем не без влияния маратхских мыслителей и поэтов — Джнянешвара (1275—1296), Тукарама (1609—1650) и Рамдаса (1608—1681). Вместе с тем очевидные маратхские симпатии Б. Г. Тилака не оказались определяющими в его мировоззрении: он стремился к обоснованию морали действия для всех индийцев, черпая при этом вдохновение из источников, наиболее близких ему с детства.

⁶ М. Н. Егорова верно замечает, что «в 1906—1910 гг. Б. Г. Тилак и другие идеологи доктрины пассивного сопротивления, выступавшие преимущественно за легальные формы борьбы, хотя и не акцентировали внимания на организации вооруженного восстания, но не отвергали такой возможности в будущем...» [82, с. 132].

⁷ Надо отметить, что в «Бхагавадгите» ни одному из путей не отдается безусловного предпочтения.

⁸ По словам Г. М. Бонгард-Левина, «деятельность, за которую ратуют авторы поэмы («Бхагавадгиты». — И. Ч.), совершенно нетождественна активности в обычном ее понимании. В их учении принцип участия в мирских делах соединяется с „идеалом освобождения“ от мира» [70, с. 144].

⁹ Как отмечают П. А. Ландесман и Ю. В. Согомонов, в процессе разложения феодальных и становления буржуазных отношений «освобождение от застытости, „естественных связей“ содействовало развитию личности нового социально-исторического типа... Побуждаемая подвижными и многогранными потребностями личность смогла выработать способность к самостоятельному управлению своей деятельностью, обрела более широкое пространство для реализации „замыслов бытия“, большую независимость поведения от давления косных обычаев». И в данных условиях представления мировоззренческого яруса морального сознания «снабжают личность общими ценностными ориентациями, опираясь на возросшее значение целевой и оправдательной мотивации в ее поведении, на роль независимого поиска императивности („самовозложение долга“)» [95, с. 117].

¹⁰ Согласно учению Гиты, нравственные дефиниции есть свидетельство отношения «я» к деятельности, они появляются в результате стремления получить ее плоды. Желания, в свою очередь, «связывают Атмана с деятельностью гун, т. е. создают кармические узы, препятствующие „освобождению от сансары“» [102, с. 47]. И только тот, кто действует бескорыстно, возвышается над добром и злом. В Гите говорится: «Без надежд, мысли свои укротив, всякую собственность бросив, Выполняя действия только телом, он в грех не впадает» [IV. 21].

¹¹ Представляется, что в подходе Тилака и Вивекананды к человеку, поднимавшемуся над добром и злом, прослеживаются мотивы харизмы, которая играла и играет большую роль в жизни индийского общества. Для них такой человек символизирует ту новую социально значимую личность, которая, преодолев индивидуализм и пассивно-созерцательное отношение к жизни, потенциально способна решить задачи, стоящие перед страной.

¹² Этот принцип есть основание и парафраза «золотого правила» нравственности. Анализ последнего дан в книге А. А. Гусейнова (см. [76]).

¹³ Позиция Тилака по вопросу о проведении социальных реформ (главным образом бытовых) была двойственной: не будучи принципиальным их противником, он вместе с тем опасался, что они уведут от решения первоочередной задачи — достижения свараджа.

¹⁴ Считая абсолютным благом буржуазные отношения, индийские либералы восприняли и господствовавшие в капиталистическом обществе Европы нормы морали. Для Тилака и других индийских демократов, решительно и бескомпромиссно выступавших против колониального режима, была характерна, что уже отмечалось, моралистическая критика западного буржуазного общества, неприятие утилитаризма и гедонизма. Противопоставляя индийскую духовность «материалистичности» Запада, они и этические учения (которые так или иначе выражали принцип буржуазного индивидуализма), в частности утилитаристскую этику И. Бентама и Дж. Ст. Милля, квалифицировали как «материалистическую», что, впрочем, не исключало влияния последней и ряда других этических концепций западных буржуазных философов на воззрения Свами Вивекананды, Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша.

¹⁵ По словам Тилака, Дж. Морли в своей книге «On Diderot» дал краткое изложение учения К. А. Гельвеция. По-видимому, эта

книга и послужила источником для ознакомления со взглядами последнего.

¹⁶ Этическое учение Г. Сиджуика демонстрировало попытку доказать, что противоречие между утилитаризмом и интуитивизмом лишь мнимое, возникающее главным образом вследствие неверной трактовки данных понятий. На деле же, утверждает Генри Сиджуик, в обычных повседневных рассуждениях людей они тесно переплетаются. Сам он так характеризует свои позиции: «Утилитаризм Милля и Бентама казался мне в определенной степени лишенным основы: она могла быть представлена в форме фундаментальной интуиции. В то же время самое тщательное исследование „морали здравого смысла“ не позволило обнаружить в ней каких-либо ясных и четких принципов, кроме тех, которые полностью совпадают с утилитаристскими» [206, с. XX—XXI]. Другими словами, философ пытался найти отсутствующий, по его мнению, в «морали здравого смысла» философский фундамент, стремился придать некоторым положениям этой концепции абсолютный и аксиоматичный характер, что в дальнейшем могло бы позволить вывести из этих положений различного рода моральные правила и предписания. Сложные и во многом противоречивые взгляды Сиджуика представляли собой эклектическую смесь западных философско-этических концепций, которые в его трактовке порой получали иной смысл. При этом особую симпатию Сиджуик испытывал к философам, тяготеющим к субъективно-идеалистическому толкованию этики, — С. Батлеру и представителям английской школы нравственного чувства XVIII в. (Ф. Хатчесон, А. Э. К. Шефтсбери, А. Смит и др.), к интуитивистам (Д. Э. Муру, К. Кларку), позитивисту Дж. Ст. Миллю, а также к И. Канту.

¹⁷ Г. Сиджуик действительно высказывает подобные взгляды, солидаризируясь в данном случае с С. Батлером и представителями английской школы нравственного чувства.

¹⁸ Б. Г. Тилак, по всей вероятности, не знал, что термин «просвещенный эгоизм» исходит от утилитариста Дж. Ст. Милля. Встречая его в произведении Г. Сиджуика, индийский философ применил этот термин к характеристике третьей по его градации «материалистической» школы.

¹⁹ Как отмечают советские исследователи О. Г. Дробницкий и Т. А. Кузьмина, «в первый период своего развития позитивизм не выдвинул сколько-нибудь оригинальной этической теории и не создал единой школы в этике... Лишь в конце XIX века возникло довольно широкое и разнородное течение в буржуазной этике, непосредственно связанной с методологией позитивизма» [81, с. 147].

²⁰ Б. Г. Тилак не понял существа этических воззрений Г. Сиджуика, с именем которого, по сути, связывалось развитие интуитивизма в XIX в., и безосновательно отнес его к третьей «материалистической» школе. Представителями интуитивистского направления он считал христианских проповедников, что свидетельствует о его весьма приблизительном знакомстве с этим направлением в этике.

²¹ Исследуя интуитивистское учение, Б. Г. Тилак произвольно оперирует категориями «разум» и «сознание». Под «разумом» он понимает эмоциональную сферу, а «сознание» отождествляет с интуицией как некоей богоданной, врожденной способностью дифференцировать добро и зло.

²² В философском плане учение Т. Х. Грина представляло собой одну из форм неогегельянства со значительной примесью кантианства. Основой воззрений философа было понимание абсолюта в качестве вечного и бесконечного самопознания, «самореализация» которого, т. е. достижение истины, блага и гармонии, выражающаяся в

трех его ипостасях: мудрости, свободе и красоте, осуществима только в процессе жизнедеятельности человека (см. [72; 73]). В своей книге «Прологомены к этике» Т. Х. Грин писал: «Суть нашей (этической.—И. Ч.) теории заключается в том, что развитие морали основывается на проявлении в человеке истинного и абсолютного добра, т. е. на полной реализации способностей человеческой души» [173, с. 339]. Это высказывание свидетельствует о стремлении Грина утвердить мораль самореализации, духовного самосовершенствования, которая опирается на идею существования божества в индивиде.

Глава 3

¹ Позднее А. Гхош, подобно Б. Г. Тилаку, посвятил анализу «Бхагавадгиты» специальное исследование — «Очерки о Гите». Нужно иметь в виду, что эта работа писалась в 1918—1920 гг., когда автор во многом уже отошел от практики свараджа.

² По словам В. С. Костюченко, под низшим классом Гхош подразумевает «не столько порожденный капитализмом класс наемных рабочих, сколько угнетенную и страждущую массу вообще» [92, с. 43].

³ А. Гхош, отмечает советский исследователь, «в 90-х годах критиковал не только робкую тактику Конгресса, но и его буржуазно-классовые позиции» [118, с. 21].

⁴ Рамдас — поэт-проповедник (1608—1681), идейный вдохновитель освободительной борьбы маратхов против могольских и биджапурских правителей. Примечательно, что именно этого незаурядного человека, чей облик отнюдь не укладывался в традиционные рамки представлений о «святости отшельника», Гхош считает образцом праведного саньясина.

⁵ «Лидеры революционного движения,— пишет А. В. Райков,— вынашивали идею создания организации, которая была бы построена по образцу духовного ордена. Эта идея была развита в книге „Бхавани мандир“ („Храм богини Бхавани“), автором которой был Ауробиндо Гхош... Автор книги предлагал план создания организации, члены которой отказываются от своего личного счастья и посвящают себя матери-родине... Влияние этой книги явственно прослеживается в уставах подпольных организаций» [118, с. 35].

⁶ Самопожертвование в трактовке Ауробиндо (как и Тилака и Вивекананды) не соответствовало традиционным ведантическим идеям, предполагая позитивную деятельность, направленную на общее благо, на национальное освобождение.

⁷ По всей видимости, А. Гхош имел в виду выступление против раздела Бенгалии 1905 г. и последовавший за этим призыв к бойкоту английских товаров и поощрению отечественного (свадешы) производства.

⁸ Само собой разумеется, в их число мыслитель не включает индуизм, считая, что последний преодолел догматизм, свойственный христианству, исламу и т. д.

⁹ В интегральную йогу Гхош включает и четвертую часть — йогу совершенства. Однако она, как отмечает В. С. Костюченко, представляя собой «описание обретения человеком супраментального сознания... описывается Гхошем как процесс, целиком зависящий от бога... Поэтому Гхош, в сущности, не прибавил какого-то нового метода йоги к трем традиционным, которые он использует. Он ограничился лишь своеобразной интерпретацией последних» [92, с. 151].

¹⁰ Д. Браун тоже считает, что Гхош понимал преданность «как совершение поступков в духе самопожертвования» [164, с. 203].

¹¹ В. С. Костюченко указывает, что преобладание тамаса означает у Гхоша приоритет психологических свойств, обусловленных «материей», преобладание раджаса — первенство свойств, связанных с «жизнью», преобладание саттвы — первенство свойств, обусловленных «разумом» (см. [92, с. 93]).

¹² В данной работе дхарма рассматривается главным образом в ее религиозно-этическом аспекте.

¹³ На концепцию дхармы, как и на другие ведантистские морально-религиозные принципы, Ауробиндо Гхош опирался, стараясь обосновать самобытность индийской культуры, ее «духовность».

¹⁴ «Психология социального развития» была переиздана в 1949 г. под названием «Цикл человеческой истории». Анализ воззрений Ауробиндо по вопросу будущего общественного устройства дан В. С. Костюченко (см. [92, с. 130—132]).

¹⁵ Стремление показать превосходство индийских морально-религиозных ценностей над западными нормами морали явилось логическим следствием критики западного буржуазного общества, носившей у Гхоша (так же как у Вивекананды и Тилака) моралистический характер. Он в целом разделял представления индийских радикальных демократов, которые, подобно русским народникам 90-х годов прошлого века, ограничивались осуждением капитализма с нравственной точки зрения.

¹⁶ Ауробиндо Гхош решительно выступал против европоцентризма и потому неумеренно восхвалял духовную культуру Индии, но при этом нередко впадал в другую крайность — азиатизм. Полемизируя в своей книге «Основа индийской культуры» с английским журналистом Арчером, утверждавшим, что индийская философия, религия и этика тяготеют к суевериям, пессимизму и квиетизму, Гхош проводит мысль, что европейская культура якобы зашла в тупик, выход из которого указывает «древняя мудрость Азии». «В такой позиции,— пишет В. С. Костюченко,— уже в его времена было немало реакционных сторон. Она вела не только к идеализации отживших, несовместимых с наукой религиозных идей и представлений, но и к принижению роли науки» [92, с. 149].

Заключение

¹ Возглавить движение за независимость, по мнению Б. Г. Тилака, должна была небольшая группа образованных людей, призванная стать ядром политической партии, т. е. не конфессиональной организации.

² Показательно, что в своей работе «Воспитание умственное, нравственное и физическое», с которой Вивекананда, по всей видимости, был знаком, Г. Спенсер говорит об основании школы, «носящей знаменательное прозвище „Muscular Christianity“, где молодые люди, готовые занять места священников, обучаются гимнастике, езде верхом и плаванию...» [136, с. 226].

³ О подобных взглядах К. Маркс писал: «Но если г-н Гейнцен думает, что *целые классы*, существование которых покоится на *экономических*, от их воли не зависящих условиях и которые в силу этих условий находятся в острейшем антагонизме друг к другу... могут, с помощью присущего всем людям свойства „человечности“, выскочить из действительных условий своего существования, то как легко должно быть *какому-нибудь* монарху подняться при помощи своей „человечности“ выше своей „монархической власти“, выше своего „монархического ремесла!“» [5, с. 311].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Маркс К.* Британское владычество в Индии.— Сочинения. 2-е изд. Т. 9.
2. *Маркс К.* Будущие результаты британского владычества в Индии.— Сочинения. 2-е изд. Т. 9.
3. *Маркс К.* Восстание в Индии.— Сочинения. 2-е изд. Т. 9.
4. *Маркс К.* Индийский вопрос.— Сочинения. 2-е изд. Т. 12.
5. *Маркс К.* Морализирующая критика и критицизирующая мораль.— Сочинения. 2-е изд. Т. 4.
6. *Маркс К.* Нынешнее состояние индийского восстания.— Сочинения. 2-е изд. Т. 12.
7. *Маркс К.* Ост-Индская компания, ее история и результаты ее деятельности.— Сочинения. 2-е изд. Т. 9.
8. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе.— Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
9. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— Сочинения. 2-е изд. Т. 20.
10. *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— Сочинения. 2-е изд. Т. 20.
11. *Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке.— Сочинения. 2-е изд. Т. 19.
12. *Энгельс Ф.* Роль насилия в истории.— Сочинения. 2-е изд. Т. 21.
13. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Немецкая идеология.— Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
14. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики.— Сочинения. 2-е изд. Т. 2.
15. *Ленин В. И.* Горючий материал в мировой политике.— Полное собрание сочинений.— Т. 17.
16. *Ленин В. И.* Классы и партии в их отношении к религии и церкви.— Полное собрание сочинений. Т. 17.
17. *Ленин В. И.* Л. Н. Толстой и его эпоха.— Полное собрание сочинений. Т. 20.
18. *Ленин В. И.* Лев Толстой, как зеркало русской революции.— Полное собрание сочинений. Т. 17.
19. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— Полное собрание сочинений.— Т. 18.
20. *Ленин В. И.* О значении воинствующего материализма.— Полное собрание сочинений. Т. 45.
21. *Ленин В. И.* О национальной программе РСДРП.— Полное собрание сочинений. Т. 24.
22. *Ленин В. И.* Об отношении рабочей партии к религии.— Полное собрание сочинений. Т. 17.
23. *Ленин В. И.* От какого наследства мы отказываемся? — Полное собрание сочинений. Т. 2.
24. *Ленин В. И.* От народничества к марксизму.— Полное собрание сочинений. Т. 9.
25. *Ленин В. И.* Отсталая Европа и передовая Азия.— Полное собрание сочинений. Т. 23.

26. Ленин В. И. Последнее слово «искровской» тактики или потешные выборы, как новые побудительные мотивы для восстания.— Полное собрание сочинений. Т. 11.
27. Ленин В. И. Пробуждение Азии.— Полное собрание сочинений. Т. 23.
28. Ленин В. И. Роль сословий и классов в освободительном движении.— Полное собрание сочинений. Т. 23.
29. Ленин В. И. Социализм и религия.— Полное собрание сочинений. Т. 12.
30. Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полное собрание сочинений. Т. 1.
31. Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе).— Полное собрание сочинений. Т. 1.
32. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии. М., 1975.
33. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. Об атеизме, религии и церкви. М., 1971.
34. Документы международного Совещания коммунистических и рабочих партий в Москве 5—17 июня 1969 г. М., 1969.

ИСТОЧНИКИ

35. *Свами Вивекананда*. Бхакти-йога. СПб., 1914.
36. *Свами Вивекананда*. Карма-йога. СПб., 1916.
37. *Свами Вивекананда*. Практическая веданта. М., 1912.
38. *Свами Вивекананда*. Философия йога. Сосница, 1911.
39. Ghoch A. Bankim — Tilak — Dayananda. Calcutta, 1947.
40. Ghoch A. The Brain of India. Calcutta. 1948.
41. Ghoch A. The Doctrine of Passive Resistance. Pondicherry, 1952.
42. Ghoch A. Essays on the Gita. Calcutta, 1949.
43. Ghoch A. Evolution. Pondicherry, 1950.
44. Ghoch A. Fate and Free Will.— Advent. Pondicherry. 1963, vol. 20, 4.
45. Ghoch A. The Foundation of Indian Culture. N. Y., 1953.
46. Ghoch A. The Future Evolution of Man. The Divine Life upon Earth. Pondicherry, 1974.
47. Ghoch A. The Human Cycle. Pondicherry, 1949.
48. Ghoch A. The Ideal of Karmayogin. Pondicherry, 1950.
49. Ghoch A. Ideals and Progress. Pondicherry, 1951.
50. Ghoch A. The Ideal of Human Unity. Pondicherry, 1950.
51. Ghoch A. Letter to Baptista.— Advent. 1972, vol. 29, 3.
52. Ghoch A. The Life Divine. Vol. 1—2. Calcutta, 1943—1944.
53. Ghoch A. Lights on Yoga. Pondicherry, 1953.
54. Ghoch A. Man, Slave or Free? — Advent. 1963, vol. 20, № 2.
55. Ghoch A. The Message and Mission of India. Bombay, 1964.
56. Ghoch A. On Yoga. Vol. 1. Pondicherry, 1955.
57. Ghoch A. Speeches. Pondicherry, 1952.
58. Ghoch A. Uttarpada Speech, 1909.— Advent. 1972, vol. 29, № 3.
59. *Swami Vivekananda*. The Complete Works. Vol. 1—8. Mayavati, 1946—1951.
60. Tilak B. G. Gita-Rahasya. Vol. 1—2. Poona, 1935—1936.
61. Tilak B. G. The Orion. Bombay, 1893.
62. [Tilak B. G.] Speeches of B. G. Tilak. Madras, 1918.
63. Thus Spake Vivekananda. Madras, 1955.

ЛИТЕРАТУРА

64. *Аникиев Н. П.* К вопросу о роли религиозно-мистической традиции индийской культуры в мировой культуре.— Вестник истории мировой культуры. 1960, № 1.
65. *Анисимов С. Ф.* Нравственный прогресс и религия. М., 1965.
66. *Бакштановский В. И.* Критика метафизичности в разрешении проблемы цели и средств в этике. (Автореф. канд. дис.), 1970.
67. Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
68. *Боголюбова Е. В., Тажуризина З. А.* Буржуазный гуманизм: иллюзии и действительность. М., 1975.
69. *Богомолов А. С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1983.
70. *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.
71. *Бродов В. В.* Индийская философия.— Вопросы философии. 1955, № 5.
72. *Вацанаев С. Г.* Метафизика познания Т. Х. Грина.— Историко-философский сборник. М., 1969.
73. *Вацанаев С. Г.* Социальная философия Т. Х. Грина.— Вестник Московского университета. Философия. 1971, № 2.
74. *Гольдберг Н. М.* Бал Гангадхар Тилак — вождь демократического крыла национального движения в Махаращтре.— Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958.
75. *Гусева Н. Р.* Индуизм. История формирования, культовая практика. М., 1977.
76. *Гусейнов А. А.* Золотое правило нравственности. М., 1982.
77. *Гхош А. К.* Октябрьская революция и национально-освободительное движение в Индии. М., 1957.
78. *Данге Ш. А.* Возникновение профсоюзного движения в Индии. М., 1979.
79. *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. М., 1974.
80. *Дробницкий О. Г.* Проблемы нравственности. М., 1977.
81. *Дробницкий О. Г., Кузьмина Т. А.* Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967.
82. Зарождение коммунистического движения в Индии. М., 1978.
83. *Иванов В. Г.* История этики древнего мира. М., 1980.
84. Из истории зарубежной философии XIX—XX вв. М., 1967.
85. *Комаров Э. Н.* Зарождение критики буржуазного общества в Индии конца XIX века (Социальные воззрения Бонкимчонро Чаттопадхья и Свами Вивекананды).— Идеологические течения современной Индии. М., 1965.
86. *Комаров Э. Н.* Из истории национально-освободительного движения и общественной мысли в Бенгалии в конце XIX — начале XX вв.— Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958.
87. *Комаров Э. Н.* Эгалитаристские концепции в Индии начала XX века (Ананда Кумарасвами, Рабиндранат Тагор, Мохандас Карамчанд Ганди).— Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970.
88. *Комаров Э. Н., Литман А. Д.* Мировоззрение М. К. Ганди. М., 1969.
89. *Конова Н.* Критика современных буржуазных концепций соотношения политики и морали. (Автореф. канд. дис.) М., 1972.
90. *Косамби Д.* Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
91. *Костюченко В. С.* Вивекананда. М., 1977.
92. *Костюченко В. С.* Интегральная веданта. М., 1970.

93. Костюченко В. С. К критике нигилистических взглядов на природу индийской философии.— Краткие сообщения Института народов Азии. М., 1961, т. 57.
94. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
95. Ландесман Г. А., Согомонов Ю. В. Мировоззренческие основания морального сознания.— Вопросы философии. 1979, № 11.
96. Левковский А. И. Начало массового общендийского национально-освободительного движения (движения Свадеша).— Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958.
97. Литман А. Д. Философская мысль независимой Индии. М., 1966.
98. Марксистская этика. М., 1980.
99. Мартышин О. В. Политические взгляды М. К. Ганди. М., 1970.
100. Махабхарата. Т. 2. Бхагаватгита. Ашхабад, 1956.
101. Махабхарата. Т. 5. Мокшадхарма. Ашхабад, 1961.
102. Махабхарата, Рамаяна. М., 1974.
103. Мезенцева О. В. Роль индуизма в идеологической борьбе современной Индии. М., 1985.
104. Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой.— Избранные труды русских индологов-философов. М., 1962.
105. Мораль и этическая теория. Некоторые актуальные проблемы. М., 1974.
106. Неру Дж. Автобиография. М., 1955.
107. Неру Дж. Взгляд на всемирную историю. Т. 1—3. М., 1975.
108. Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955.
109. Нравственность и религия. М., 1969.
110. Общественно-политическая и философская мысль Индии. М., 1962.
111. Одуев С. Ф. Тропами Заратустры. М., 1971.
112. Очерк истории этики. М., 1969.
113. Петрицкий В. Этическое учение Альберта Швейцера. (Автореф. канд. дис.) Л., 1971.
114. Петров З. Ф. Эгоизм. М., 1969.
115. Полонская Л. Р., Литман А. Д. Влияние религии на общественную мысль народов Востока.— Народы Азии и Африки. 1966, № 4.
116. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1—2. М., 1957.
117. Райков А. В. К вопросу о революционной деятельности Тилака (1905—1909).— Народы Азии и Африки. 1965, № 2.
118. Райков А. В. Национально-революционные организации в Индии в борьбе за свободу 1905—1930 гг. М., 1979.
119. Райков А. В. Новые данные о Тилаке.— Вопросы истории. 1956, № 11.
120. Религия и общественная жизнь в Индии. М., 1983.
121. Рейснер И. М. Идеология Востока. М.—Л., 1927.
122. Рейснер И. М. Общественно-политическая деятельность Тилака в годы революционного подъема в Индии (1905—1908).— Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958.
123. Религия и атеизм в Индии. М., 1973.
124. Религия и общественная мысль стран Востока. М., 1974.
125. Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент., вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.
126. Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
127. Рыбаков Р. Б. Интерпретация понятия кармы в религиозно-фи-

- лософских трудах Свами Вивекананды.— Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. М., 1970.
128. Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма.— Религии и атеизм в Индии. М., 1973.
 129. Сардесаи Ш. Г. Индия и революция в России. М., 1967.
 130. Словарь по этике. М., 1983.
 131. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
 132. Современные идеологические проблемы в странах Азии и Африки. М., 1970.
 133. Современный национализм и общественное развитие зарубежного Востока. М., 1978.
 134. Согомонов Ю. В. Добро и зло. М., 1965.
 135. Социальная сущность и функции нравственности. М., 1975.
 136. Спенсер Г. Воспитание умственное, нравственное и физическое. СПб., 1881.
 137. Структура морали и личность. М., 1977.
 138. Тагор. Смена эпох.— Собр. соч. Т. 11. М., 1965.
 139. Титаренко А. И. Мораль и политика. Критические очерки современных представлений о соотношении морали и политики в буржуазной социологии. М., 1969.
 140. Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания. М., 1974.
 141. Толстых В. И. Искусство и мораль. М., 1973.
 142. Философия и религия на зарубежном Востоке XX век. М., 1985.
 143. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
 144. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию. М., 1955.
 145. Чаттопадхьяя Д. Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.
 146. Чичеров А. И. Процесс Б. Г. Тилака в июле 1908 года и бомбейская забастовка.— Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака. М., 1958.
 147. Чхандогья Упанишада. Памятники письменности Востока. М., 1965.
 148. Шварцман К. А. Критика современных буржуазных философских этических систем. М., 1961.
 149. Шварцман Е. А. Этика... без морали. Критика современных буржуазных этических теорий. М., 1964.
 150. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М., 1971.
 151. Шишкин А. Ф. Из истории этических учений. М., 1959.
 152. Шишкин А. Ф. На сессии индийского философского конгресса (Аннамайянагар, декабрь 1956 г.).— Вестник АН СССР. М., 1957.
 153. Щербатской Ф. И. К истории материализма в Индии.— Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.
 154. Щербатской Ф. И. Учение о категорическом императиве у брахманов.— Сб. Музея антропологии и этнографии при Рос. АН. Пг., 1918. Т. 5, вып. 1.
 155. Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пб., 1919.
 156. Этика и идеология. Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1983.
 157. Abhedananda. Vivekananda and His Work. Calcutta, 1950.
 158. Angel N. Vivekananda: The Leader of Peace.— Vivekananda: The Cosmic Conscience. Calcutta, 1963.
 159. Arora V. K. The Social and Political Philosophy of Swami Vivekananda. Calcutta, 1968.

160. *Banerjee S. K.* India and the World: Her Meaning for the Future.—Advent. 1973, vol. 30, № 2.
161. *Bhat V. G.* Lokamanya Tilak (His Life, Mind, Politics and Philosophy). Poona, 1956.
162. *Bhattacharya.* Studies in Ethical Theory.—The Vishva Bharaty Quarterly. 1959, vol. 24, № 4.
163. *Bose N. G.* Sri Aurobindo's Contributions to the Freedom Movement.—Indian Philosophy and Culture. 1974, vol. 19, № 3.
164. *Brown D. M.* The Philosophy of B. G. Tilak: Karma is Jnana in the Gita-Rahasya.—Journal of Asian Studies. 1958, vol. 17, № 2.
165. *Clarce A. C.* Science and Spirituality.—Vivekananda: The Cosmic Conscience. Calcutta, 1963.
166. *Crawford S. C.* Ethical Aspects of the Six Systems of Hindu Philosophy.—Indian Philosophy and Culture. 1974, vol. 19, № 3—4.
167. *Crawford S. G.* The Evolution of Hindu Ethical Ideas. Calcutta, 1974.
168. *Dasgupta S.* Development of Moral Philosophy in India. Bombay, 1961.
169. *Dev G. C.* Swami Vivekananda's Ethics of Renunciation and Service.—Swami Vivekananda Century Memorial Volume. Calcutta, 1963.
170. Ganapati Goes Political.—Evening News of India. 23.09.1983.
171. *Gopal R.* Lokamanya Tilak (A Biography). Bombay — Calcutta — Madras — Delhi, 1956.
172. *Gosavi D. K.* Tilak, Gandhi and Gita. Bombay, 1983.
173. *Green T. H.* Prolegomena to Ethics. Oxf., 1929.
174. *Gupta N. K.* A Century's Salutation to Sri Aurobindo. The Greatness of the Great.—Advent. 1972, vol. 29, № 3.
175. *Mukherjee H., Mukherjee U.* Sri Aurobindo and the New Thought in Indian Politics. Calcutta, 1964.
176. *Hopking E. W.* Ethics of India. New Haven, 1959.
177. *Jog N. G.* Lokamanya Bal Gangadhar Tilak. Delhi, 1959.
178. *Karmarcar D. P.* Bal Gangadhar Tilak. A Study. Bombay, 1956.
179. *Keer Dh.* Lokamanya Tilak: Father of our Freedom Struggle. Bombay, 1959.
180. *Lacombe O.* Swami Vivekananda on Practical Vedanta.—Swami Vivekananda Century Memorial Volume. Calcutta, 1963.
181. *Lal R. B.* Streamlining our Religion. Bombay, 1980.
182. *Mahadevan T. M. P.* My Philosophy of Life.—Vedanta for East and West. 1953, vol. 3, № 1.
183. *Burce M. L.* Swami Vivekananda in America. Calcutta, 1966.
184. *Mork D. J.* The Message of Religion in the Atomic Age.—Vivekananda: The Cosmic Conscience. Calcutta, 1963.
185. *Mukherjee R.* The Dynamics of Morals. A Socio-Psychological Theory of Ethics. L., 1950.
186. *Nehru J.* Sri Ramakrishna and Swami Vivekananda. Calcutta, 1953.
187. The Next Great Religion? —New Week. 1972, vol. 20, № 21.
188. Political Thought and Leadership of Lokamanya Tilak. Poona, 1984.
189. *Ranade R. D.* The Bhagavadgita as a Philosophy of God-Realisation. Bombay, 1982.
190. *Pathak B.* Harbinger of a Mass Upsurge.—Free press Journal. 15.06.1984.
191. *Radhakrishnan S.* East and West Religion. L., 1954.
192. *Radhakrishnan S.* Eastern Religion and Western Thought. L., 1951.

193. *Ranganathananda S.* Eternal Values for a Changing Society. Bombay, 1971.
194. *Ranganathananda S.* Ethics of a Modern Corporation. Hyderabad, 1976.
195. *Ranganathananda S.* Swami Vivekananda and the Future of India. Calcutta, 1966.
196. Reminiscences of Swami Vivekananda by His Eastern and Western Admirers. Calcutta, 1961.
197. *Rishabhachand.* Philosophical Foundations of Integral Yoga.—The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. L., 1960.
198. *Roarde J.* Sri Aurobindo and Bhagavadgita.—Advent. 1972, vol. 29.
199. *Roy A.* Gita — World Religion.—The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. L., 1960.
200. *Roy B. K.* Socio-Political Views of Vivekananda. [Б. м.], 1970.
201. *Sahukar M. N.* The Ideals of Karma-Yogin.—Bulletin of the Ramakrishna Mission. 1964, vol. 15, № 3.
202. *Sathaye Sh.* A Philosophy of Living. An Introduction to Ethics. Bombay, 1963.
203. *Sen M.* Revolution in India. Paths and Problems. Delhi, 1977.
204. *Shay Theodore L.* The Legacy of the Lokamanya. Oxf., 1956.
205. A Short Life of Swami Vivekananda. Calcutta, 1958.
206. [Sidgwick H.]. The Methods of Ethics by Henry Sidgwick. L., 1907.
207. *Sorocin P. A.* The Integral Yoga of Sri Aurobindo. L., 1960.
208. *Sorocin P. A.* The Techniques of Other Yogas and the Integral Yoga of Sri Aurobindo.—Vivekananda: The Cosmic Conscience. Calcutta, 1963.
209. *Swami Sambudhananda.* Swami Vivekananda's Ideal of Renunciation and Service.—Swami Vivekananda Century Memorial Volume. Calcutta, 1963.
210. *Tahmankar D. V.* Lokamanya Tilak. Father of Indian Unrest and Maker of Modern India. Murray, 1956.
211. Thus Spake The Holy Mother. Madras, 1953.
212. Thus Spake Sri Ramakrishna. Madras, 1955.
213. *Varma V. P.* Philosophical Foundations of Bengal Nationalism 1905—1913. An Analyses of Sri Aurobindo's Political Thought During the Swadeshi Days.—Modern Review. Calcutta, 1957, vol. 102, № 1.
214. *Varma V. P.* The Political Philosophy of Sri Aurobindo. Bombay, 1960.
215. *Varma V. P.* The Relation of Tilak and Vivekananda. Madras. 1958, November, vol. 45, № 7.
216. *Venkateswaran R. J.* Bhagavadgita for Peace of Mind. Bombay, 1982.

CONTENTS

Introduction	3
<i>Chapter 1. Swami Vivekananda's Neo-Vedantist Ethics</i>	14
Morality and Religion. Selflessness and Egoism	14
The Problem of Self	19
Category of Self-Denial	20
Moksha and Dharma	23
Good and Evil	26
Concepts of Strength and Weakness	29
On Ends and Means, Violence and Non-Violence	32
Criticism of Utilitarianism	36
<i>Chapter 2. B. G. Tilak's Gita Rahasya</i>	42
Politician and Public Figure on the Problems of Ethics	42
Apology of Social Activity	47
Category of Dharma	53
Principle of Self-Identification	58
Ahimsa	61
Egoism	64
Evaluation of Early Indian and Western Ethical Teachings	65
<i>Chapter 3. Problems of Ethics in Aurobindo Ghosha's World</i>	
Outlook. Early Period (1905—1921)	77
Morality and Struggle for National Independence	78
The Theory of Moral Qualities of National Liberation	
Movement Members	83
Category of Love and Hatred	87
Category of Action	90
Dharma — Chief Category of Indian Ethics	97
Arguments in Defence of Indian Ethics	100
Attitude towards Utilitarianism, Hedonism and "Sociological Theory of Morality"	102
Conclusion	107
Notes	113
Bibliography	120

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
<i>Глава 1. Неоведантистская этика Свами Вивекананды</i>	<i>14</i>
Мораль и религия. Бескорыстие и эгоизм	14
Проблема индивидуальности	19
Категория «самоотречение»	20
Мокша и дхарма	23
Добро и зло	26
Понятия «сила» и «слабость»	29
О целях и средствах, насилии и ненасилии	32
Критика утилитаризма	36
<i>Глава 2. «Гита рахасья» Б. Г. Тилака</i>	<i>42</i>
Политик и общественный деятель о проблемах этики	42
Апология социальной активности	47
Категория «дхарма»	53
Принцип самоотождествления	58
Ахимса	61
Эгоизм	64
Оценка древнеиндийских и западных этических учений	65
<i>Глава 3. Проблемы этики в мировоззрении Ауробиндо Гхоша.</i>	
Ранний период деятельности (1905—1921)	77
Мораль и борьба за национальную независимость	78
Теория нравственных качеств участников национально-освободительного движения	83
Категория «любовь» и «ненависть»	87
Категория «действие»	90
«Дхарма» — важнейшая категория индийской этики	97
Аргументы в защиту индийской этики	100
Отношение к утилитаризму, гедонизму и «социологической теории морали»	102
Заключение	107
Примечания	113
Библиография	120

Ирина Павловна Чельшева

ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ВИВЕКАНАНДЫ,
Б. Г. ТИЛАКА И АУРОБИНДО ГХОША

Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР

Редактор Л. С. Фридман. Младший редактор С. П. Качичикашвили. Художник М. Р. Ибрагимов. Художественный редактор Б. Л. Резников. Технический редактор З. С. Теплякова. Корректор А. В. Шандер.

ИБ № 15107

Сдано в набор 10.11.85. Подписано к печати 11.03.85. А-03677. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 6,72. Усл. кр.-отт. 6,93. Уч. изд. л. 7,46. Тираж 5000. Изд. № 6046. Зак. 924. Цена 75 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы. 103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука». 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

1

75 к.