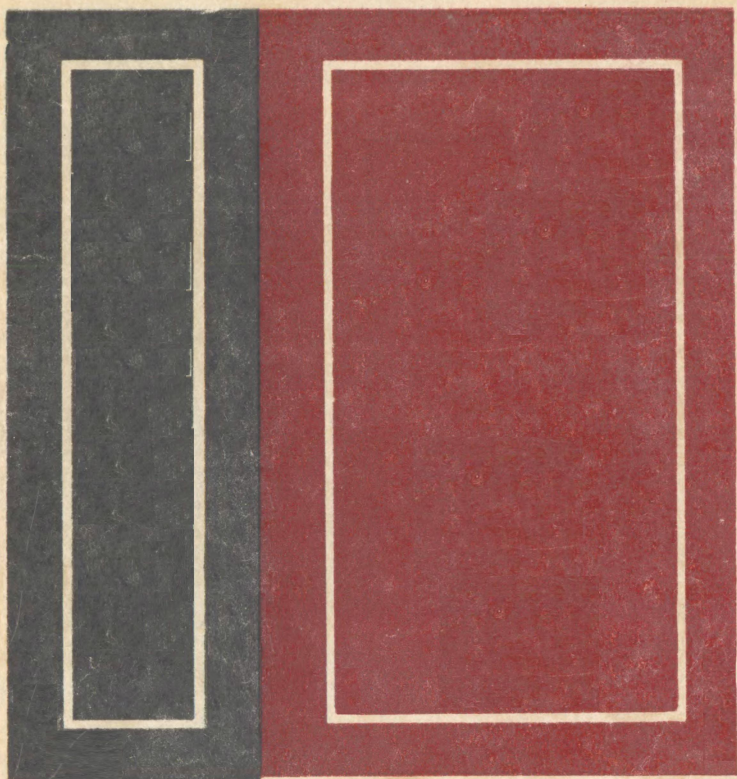


В. С. КОСТЮЧЕНКО

ИНТЕГРАЛЬНАЯ ВЕДАНТА



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. С. КОСТЮЧЕНКО

ИНТЕГРАЛЬНАЯ ВЕДАНТА

(КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФИИ
АУРОБИНДО ГХОША)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1970

Ответственный редактор
Н. П. АНИКЕЕВ

В книге дается критический анализ философской системы Ауробиндо Гхоша (1872—1950) — видного индийского политического деятеля, поэта и философа. Отмечая ряд позитивных моментов в философии Гхоша, связанных с его антиколониальными и антифеодальными выступлениями, автор показывает в то же время, что идеалистические установки этого мыслителя в конце концов приводят его к отходу от участия в политической жизни и созданию социальной утопии.

Ауробиндо Гхош, несомненно, представляет собой звезду первой величины в плеяде индийских философов нового времени. Не случайно Джавахарлал Неру назвал его «властителем дум» современных индийцев наряду с Ганди и Тилаком [26, стр. 111]*. Сформулированные около полувека назад, философские идеи Гхоша до сих пор пользуются значительной популярностью в Индии. Последователи Гхоша выступают с трибун всеиндийских философских конгрессов, популяризируют взгляды учителя на страницах журналов «Advent», «Sri Aurobindo Mandir», «Bulletin of Sri Aurobindo International Centre of Education».

Различные аспекты философского учения Гхоша объясняются и анализируются в многочисленных работах В. П. Вармы, Дж. В. Виджаятунги, С. К. Митры, Анилбарана Роя, К. Д. Сетхны, Харидаса Чаудхури, Капали Шастри, Р. Н. Шармы и др.

Идеи Гхоша распространились и далеко за пределами Индии. Его ученики выступали на международных философских конгрессах в Брюсселе (1953 г.) и Сан-Паулу (1964 г.). В крупнейших университетах США (Колумбийский, Стэнфордский, Корнуэльский, Сиракузский), Англии (Оксфорд), Франции (Сорбонна), ФРГ (Геттинген), а также Италии, Голландии и Швейцарии были прочитаны курсы лекций, проведены семинары и коллоквиумы, посвященные проблемам гхошевской «интегральной веданты». Кружки сторонников учения Гхоша возникли в Африке (Замбия) и Латинской Америке (Мексика). Распространению идей Гхоша, несомненно, способствовало издание его сочинений на основных европейских языках (английском, французском, немецком,

* Здесь и далее первая цифра в квадратных скобках обозначает номер, под которым в списке использованной литературы помещена та или иная работа. Если в скобках указывается несколько работ, одна ссылка отделяется от другой точкой с запятой.

итальянском), а также появление на этих языках обстоятельных работ [100; 121] и многочисленных статей*.

Почти все, кто пишет о Гхоше, отмечают в качестве одной из причин популярности его идей многосторонний характер его дарований. Одни из индийских мыслителей нового времени были поэтами (Тагор), другие — политическими лидерами (Ганди), третьи — религиозными деятелями (Рамакришна), четвертые — «академическими» философами (К. Бхаттачарья). Ауробиндо Гхош сочетал в себе *все* эти качества. Как один из вождей крайне левого (экстремистского) крыла Индийского национального конгресса он в начале нашего века успешно выступил на политической арене. По словам Неру, он «сверкнул подобно блистательному метеору и оказал могущественное влияние на молодежь Индии» [цит. по: 113, стр. 7]. В то же время он публикует ряд стихотворений и поэм, свидетельствующих о незаурядном поэтическом таланте. Впоследствии, отойдя от непосредственного участия в политической жизни, Гхош приобретает широчайшую известность как «последний риши» Индии (о его «духовных поисках» с восторгом отзываются Ромен Роллан и Р. Тагор), а также как автор глубоких и фундаментальных философских работ.

Многосторонность интеллектуальных интересов и дарований Гхоша действительно способствовала распространению его учения. Но, конечно, дело не только (да и не столько) в этом. В своих работах Гхош ставит ряд чрезвычайно важных и актуальных социальных проблем: о сущности современной эпохи и будущем человечества, об идеале личности и общества, о роли борьбы угнетенных наций для прогресса, о месте Индии в современном мире, о судьбах индийской культуры. При этом Гхош обращается к идеям как древней, так и современной, как индийской, так и европейской философии (недаром пишущие о нем постоянно подчеркивают «интегральный» характер его взглядов). Попытка Гхоша привлечь духовное наследие древней Индии к решению современных проблем, дать новую интерпретацию этого наследия является, пожалуй, одной из наиболее впечатляющих среди всех

* Весьма интересен сборник [94], в котором помещены статьи Питирима Сорокина, Р. Пипера, Ч. Мура, Ф. Шпигельберга и ряда других философов США и Англии.

предпринимавшихся в Индии в новое время. Осуществляя ее, Гхош постоянно опирается на идеи своих предшественников — индийских философов XIX в., во многих отношениях обобщая и синтезируя эти идеи. В то же время он одним из первых переосмысливает их в соответствии с проблематикой XX в. Все это делает его философскую систему показательной, воплощающей в себе характернейшие особенности и тенденции индийской философии нового времени

Следует отметить, что подлинный философский и социальный смысл учения Гхоша в значительной мере подвергся фальсификации в работах современных буржуазных (в особенности американских и западноевропейских) авторов. По их мнению, заслуга Гхоша состоит в том, что он вновь обратил внимание людей на существование вечных истин религиозного характера, указав на их первостепенную важность по сравнению с «мимолетными» социальными и политическими идеями [94, стр. 149—151]. Утверждают, что, поскольку Гхош противопоставил «засилью» науки и разума мистическую интуицию, основные положения его философии следует рассматривать как «прозрения», не подлежащие рациональной критике. Истинность их может быть установлена лишь путем сравнения с прозрениями других мистиков [94, стр. 239—253]. Результатом таких «прозрений» якобы явилась выработка некой «общечеловеческой» религиозно-философской платформы, которая примиряет Запад и Восток [94, стр. 107]. В социальном плане Гхош предстает прежде всего как создатель оригинального метода «альтруизации» и «умиротворения» людей, преодоления их эгоистических и агрессивных устремлений [94, стр. 205—212]. По мнению С. Картуса, подобную же «умиротворяющую» роль «всечеловеческая» религия Гхоша должна была сыграть и во взаимоотношениях наций, духовно способствуя созданию «истинно демократического» мирового содружества народов, прообразом которого во времена Гхоша была якобы Лига наций [94, стр. 313—320].

Нетрудно убедиться, сколь односторонняя и тем самым фальшива в действительности подобная интерпретация философии Гхоша. У этого «примирителя» Востока и Запада мы находим обличение европейцев как «просвещенных тюремщиков» наций Азии. У этого «умиротворителя» мы находим рассуждения о допустимости насилия во имя

справедливости, что в условиях того времени воспринималось как прямой намек на оправданность применения насильственных средств в антиимпериалистической борьбе [44, серия 1, гл. V]. У этого «духовного сообщника» Лиги наций мы находим страницы, посвященные разоблачению Версальского договора, империалистических устремлений вдохновителей Лиги наций во время ее создания и т. д. [76, стр. 49—92].

Правда, Ч. Мур, например, осторожно оговаривает в своей статье наличие ряда «предубеждений» против Запада у Ауробиндо [94, стр. 95]. Но, объявляя их плодом «недоразумения», он пытается обойти подлинный исторический смысл философии Гхоша как идеолога национальной буржуазии колониальной страны. Нехитрый прием, применяемый Муром и ему подобными, заключается в абсолютизировании религиозной оболочки, в которую были заключены социальные идеи Гхоша, и в искажении или игнорировании самих этих идей. Таков излюбленный метод фальсификации теоретиками империалистического Запада идеологических течений нового времени в странах Востока — фальсификации, служащей как интересам неоколониализма, так и устремлениям антинародных кругов упомянутых стран.

В самой Индии вышел ряд работ, посвященных анализу тех социальных идей Гхоша, которые прямо или косвенно связаны либо с его участием в национально-освободительной борьбе, либо с его отношением к проблемам и перспективам этой борьбы [97; 98; 99; 101; 113; 118]. Основанные на обобщении большого фактического материала, они представляют немалый интерес. В то же время для них характерен ряд методологических недостатков. Позиция Гхоша изображается как внеклассовая, «общеиндийская». Ранний период его теоретической деятельности, как правило, отрывается от позднейшего; переход к «уединению» в Пондишери и связанное с ним «смещение» в теоретической проблематике, интересующей Гхоша, объявляется чем-то необъяснимым или «объясняется» посредством некоего таинственного «внутреннего голоса»; социальные взгляды Гхоша в поздний период предстают как «отблеск» его йогических интуиций. Анализ, как правило, ограничивается систематизацией и сопоставлением мыслей Гхоша, рассеянных в его многочисленных сочинениях; дополнением этих мыслей неизбежными вывода-

ми из них в тех случаях, когда у самого Гхоша такие выводы не сделаны (т. е. своего рода реконструкцией различных звеньев его системы); сравнением взглядов Гхоша и иных мыслителей. Такой же подход характеризует обычно и работы индийских философов, посвященные анализу онтологии и гносеологии Гхоша (и в этом они, в сущности, сходны с соответствующими трудами европейских историков философии).

Среди работ индийских исследователей, посвященных философии Ауробиндо Гхоша, необходимо выделить серию статей Бховани Сена, объединенных общим названием «Философия Ауробиндо» («New Age», Bombay, 1955, №№ 6—8). Бховани Сен, анализируя философию Гхоша с марксистских позиций, подвергает критике идеалистические установки Гхоша, выступает против религиозно-мистических сторон его учения.

В советской литературе правильную оценку социального смысла философии Гхоша дал В. В. Бродов в статье «Интегральная веданта Ауробиндо Гхоша» [17]. В статье показывается антиколониальная направленность идей Гхоша, буржуазный характер его социального идеала. В то же время статья несвободна от некоторых упрощений. Так, справедливо расценивая концепцию Гхоша в целом как метафизическую, В. В. Бродов в то же время не упоминает о диалектических элементах гхошевской философии, отвлекается от гхошевской критики метафизических сторон адвайта-веданты, от выступлений Гхоша против эволюционной теории Спенсера, а порою даже сближает концепцию Гхоша со спенсеровской. На деле концепция Гхоша во многих отношениях ближе к теориям «творческой эволюции» буржуазных философов XX в., нежели к спенсеровскому эволюционизму. На наш взгляд, упрощенно трактуется в статье и гхошевская концепция человека, которая в мистифицированном виде отражает реальную проблему отчуждения человека в буржуазном обществе, противостояния общественных и личных интересов, деградации человеческой личности при подчинении ее деятельности корыстным мотивам. Правда, Гхош не решает эту проблему и в конечном счете остается на позициях индивидуализма. Но следует отличать его индивидуализм от того, который нашел отражение, например, в утилитаризме Милля (чья концепция «интереса» как важнейшего мотива человеческой деятельности

постоянно является мишенью критики со стороны Гхоша). Эту разницу нельзя считать несущественной: ведь критика миллевского утилитаризма была непосредственно связана с той (хотя и абстрактной и не затрагивающей подлинных основ) критикой капиталистического общества, которая столь характерна для Гхоша и ряда других представителей индийской философии нового времени.

Целью настоящей работы является критический анализ философской системы Гхоша во всей ее сложности и противоречивости. Влиятельность философии Гхоша в настоящем, ее незаурядное историческое значение в прошлом, типичность рассматриваемых в ней проблем, необходимость дать отпор фальсификаторам истории индийской философии нового времени — все это, на наш взгляд, делает такую задачу актуальной.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ АУРОБИНДО ГХОША

Индия конца XIX — начала XX в.

Общественная и политическая деятельность Ауробиндо Гхоша начинается на рубеже двух столетий — прошлого и нынешнего. Это был период перерастания домонополистического капитализма в империализм, период окончательного складывания колониальной системы империализма и перехода к новым, еще более изощренным методам угнетения колоний, период первых антиимпериалистических революций. Индия с невиданной силой ощущала всю тяжесть колониального ига. К концу XIX в. Англия выкачивала из Индии ежегодно около 100 млн. ф. ст. посредством неравноправной торговли, налогов и прибыли с капиталовложений.

Чрезвычайно усилилось использование Индии в качестве источника дешевого сырья и рынка сбыта промышленных товаров, существовавшее и в более ранний период английского колониального господства. Одновременно Англия во все более возрастающих размерах использовала такой типичный для эпохи империализма способ эксплуатации колоний, как вывоз капитала. Сферой приложения английских капиталов становятся железные дороги, речное пароходство, ирригационные сооружения, кофейные и чайные плантации, золотые россыпи, предприятия джутовой промышленности. Разумеется, целью этих капиталовложений было отнюдь не развитие промышленности в Индии. Напротив, они были предназначены для усиления ее эксплуатации в качестве аграрно-сырьевого придатка. И все же эти капиталовложения не могли не привести к преобразованию экономики

Индии (и тем самым к созданию предпосылок для будущего краха британского владычества). По словам Маркса, «английские промышленные магнаты в своем стремлении покрыть Индию железными дорогами руководствуются исключительно желанием удешевить доставку хлопка и другого сырья, необходимого для их фабрик. Но раз вы ввели машину в качестве средства передвижения в страну, обладающую железом и углем, вы не сможете помешать этой стране самой производить такие машины. Вы не можете сохранять сеть железных дорог в огромной стране, не организовав в ней тех производственных процессов, которые необходимы для удовлетворения непосредственных и текущих потребностей железнодорожного транспорта, а это повлечет за собой применение машин и в тех отраслях промышленности, которые непосредственно не связаны с железными дорогами. Железные дороги станут поэтому в Индии действительным предвестником современной промышленности» [1, стр. 227—228]. История не замедлила оправдать это предсказание.

Важные изменения происходят в социально-экономической структуре страны. В городах формируется промышленная буржуазия и рабочий класс. В деревне расширяется сфера действия товарного обмена, прямым следствием чего является разложение общины, классовая дифференциация крестьянства, рост сельскохозяйственного пролетариата. Словом, в Индии происходит становление капитализма.

Однако этот процесс весьма уродливо модифицируется в связи с колониальным положением страны. С одной стороны, промышленное развитие в Индии носит весьма односторонний и ограниченный характер. С другой стороны, несравненно более быстрыми темпами, чем это бывает при возникновении капитализма в условиях независимого развития, идет разорение ремесленников и крестьян. Первые не могут вынести конкуренции с промышленностью развитой капиталистической страны, для вторых дополнительное бремя создают колониальные налоги.

В результате возникает значительная диспропорция между процессами разорения мелких товаропроизводителей и их вовлечения в капиталистическое производство в качестве пролетариев. В свою очередь такая диспро-

порция ведет к падению цены рабочей силы, к крайне жестокой эксплуатации промышленных рабочих в городе и к аграрному перенаселению в деревне.

Усиливая бремя колониального угнетения, вызывая к жизни и поддерживая разнообразные формы ростовщического и полуфеодального гнета, задерживая капиталистическое развитие страны, английский империализм выступает в качестве главного врага трудящихся масс Индии, а противоречие между индийским народом и английским империализмом — в качестве главного противоречия в общественной жизни Индии. Стачки индийских рабочих и бунты индийских крестьян даже тогда, когда они были направлены против «своих», местных помещиков и капиталистов, фактически вливались в общий поток национально-освободительной борьбы, неизбежно ведя к осознанию все более широкими массами трудящихся связи между их нынешним тяжелым положением и колониальной политикой английских властей, поддерживающих и защищающих реакционные порядки в стране. В этом прежде всего и состояло историческое значение многочисленных крестьянских выступлений и рабочих забастовок в Индии в конце прошлого века.

Именно рабочие и крестьяне выступают в качестве главных движущих сил антиколониальной борьбы в Индии. Однако ни крестьянство, ни пролетариат Индии, которому не хватало организации и сознательности, не смогли возглавить эту борьбу. Ее возглавила национальная буржуазия.

Отношение индийской буржуазии к английскому империализму было весьма сложным и противоречивым. С одной стороны, с самого начала ее объединяли с ним общие интересы. Своеобразный «дележ» колониальной дани между английским империализмом и крупным капиталом Индии происходит как по линии компрадорской торговли, так и по линии полуфеодальной эксплуатации крестьянства, поскольку весьма влиятельную прослойку крупной буржуазии составляли землевладельцы. Известное сотрудничество между английской и индийской буржуазией установилось также и в промышленности — путем участия последней в системе так называемых управляющих агентств, созданных британским империализмом в качестве орудия подчинения себе важнейших отраслей промышленности Индии.

С другой стороны, между интересами английского и индийского капитала существовали и коренные противоречия. Как фабрикант индийский буржуа с негодованием сталкивался с фактом изымания финансовым капиталом метрополии немалой части его прибыли посредством осуществляемых колониальным государственным аппаратом акцизных сборов и налогов, посредством монопольных цен на поставляемое из Англии фабричное оборудование, полуфабрикаты, сырье, высоких затрат на пользование услугами английского технического персонала и т. д. Как землевладелец он был недоволен утратой значительной части ренты, уплачиваемой в виде земельного налога. Как компрадор он нередко подрывал свое собственное положение в качестве фабриканта [28, стр. 289], что служило ему наглядным уроком в понимании разницы между интересами собственного капитала и капитала метрополии.

Все это приводит к тому, что к концу XIX в. индийская буржуазия начинает, хотя и весьма робко и неуверенно, выступать с требованием создания условий, более благоприятных для развития капитализма в стране. В 1885 г. она создает первую общендийскую политическую организацию для защиты своих интересов — Национальный конгресс. Характерно, что создание этой организации происходит при благосклонном содействии английских властей, надеявшихся обрести в ней некий спасительный громоотвод. Однако их отношение к Конгрессу быстро меняется. Так, уже в 1889 г. колониальная администрация препятствует проведению сессии Конгресса в Аллахабаде, в 1890 г. запрещает своим чиновникам посещение его заседаний и, наконец, устами лорда Керзона заявляет о желательности его «мирной смерти» [27, стр. 469, 537].

Впрочем, Конгресс в это время ни разу не выходит за рамки «лояльной оппозиции»*, а его ведущие деятели нередко раздражаются филиппиками по адресу «анархизма», понимая под последним революционные методы борьбы с колониализмом. Они выступают за сохранение господства Англии в Индии, поют дифирамбы англий-

* По словам Тилака, традиционная политика Конгресса сводилась к «трем п» — просить, протестовать, подлаживаться [27, стр. 537].

скому политическому строю и преклоняются перед английской социальной философией: «Имена Берка и Маколея, Гладстона и Морли, Карлейля и Эмерсона звучат музыкой для их ушей» [27, стр. 176]*.

Но эти же деятели выступают все чаще с критикой колониального режима, упрекая буржуазию метрополии в отходе от ее собственных лозунгов «свободы, равенства и братства» по отношению к колониям и призывая ее «вернуться» к ним.

Крупнейший теоретик Национального конгресса того времени Дадабхай Наороджи является автором весьма интересного труда под названием «Бедность Индии, или неанглийское правление», в котором доказывает, что основной причиной бедности индийского народа и непрекращающегося голода является выкачивание колониальной дани [см. 32].

Хотя сам Наороджи, осуждая «нечестные» и «неанглийские» методы управления Индией, призывает к якобы возможным «честным» и «английским» методам, его критика колониальной экономической политики Великобритании была прогрессивной для своего времени и объективно имела антианглийскую направленность.

Национальный конгресс выступает с рядом требований экономического и политического характера. В области земельных отношений эти требования сводились к установлению постоянного налогового обложения и к вытеснению государственной собственности на землю частной, т. е. к защите прав землевладельцев-помещиков. Правда, в документах Конгресса порою указывается на необходимость облегчить положение миллионов голодающих крестьян. В действительности, однако, Конгресс заинтересован не столько в облегчении положения крестьянства, сколько в том, чтобы, с одной стороны, представить буржуазно-помещичьи интересы в виде общенациональных, а с другой — запугать англичан перспективой всеобщего недовольства. В самом деле, ни в одной из его резолюций тех лет не говорится о каких-либо ограничительных мерах по отношению к помещику или ростовщику, единственный предмет нападок — колониальный

* Добавим: Бентама и Милля. Основоположники утилитаризма оказали большое влияние на идеологию теоретиков либеральной буржуазии в Индийском национальном конгрессе.

налог, лишаящий индийских землевладельцев изрядной доли ренты.

Конгресс высказывается также за создание более благоприятных условий для индустриального развития в Индии. Ведущие деятели Конгресса — Дадабхай Наороджи, К. Т. Теланг и другие — решительно выступают за оказание протекционистской поддержки молодой индийской промышленности, указывая в ответ на лицемерные доводы английских фритредеров в пользу «свободной торговли», что «честная конкуренция» мыслима только между равными по силе партнерами [82, т. I, стр. 221—223]. Как видим, экономические интересы заставляют их выступить против столь чтимых ими Бентама и Милля...

В политической области Конгресс выступает за коренное изменение государственного бюджета страны путем удешевления административного аппарата, аннулирования расходов на грабительские войны англичан (в Афганистане, Бирме, Тибете), а также за ряд реформ, направленных на более широкое привлечение верхушки индийской буржуазии и помещиков к участию в политической жизни страны. Эти реформы должны были привести к расширению состава и функций так называемых законодательных советов при вице-короле и губернаторах провинций, изменению системы набора чиновников на государственную службу и т. д. Выступая против грубого нарушения англичанами некоторых элементарных буржуазно-демократических свобод, выразившегося в преследовании индийских общественных деятелей, запрещении индийцам иметь оружие, неравенстве прав индийцев и англичан в судах и т. п., Конгресс, однако, не ставит своей целью осуществление этих свобод в полном объеме. Он не добивается не только политической независимости, но даже и политической автономии страны. Все же, несмотря на крайнюю узость и ограниченность программы Конгресса, его деятельность с самого начала была прогрессивной, способствуя политическому объединению буржуазии различных провинций Индии.

Но уже в конце XIX в. на арене индийской политической жизни появляются новые, более радикальные силы. Все громче звучат голоса идеологов мелкой буржуазии, представителей интеллигенции. Мелкая буржуазия Индии, не связанная с британским империализмом общностью финансовых интересов и в отличие от капита-

листических воротил вынужденная отстаивать от посягательств последнего не столько свою прибыль, сколько само свое существование, естественно, и в теоретическом плане выступала гораздо смелее. Ее поддерживала и демократическая интеллигенция, с горечью наблюдавшая процесс разорения индийского народа, с болью ощущавшая утрату Индией ее былого национального величия, с негодованием воспринимавшая презрительное третиrowание чужеземными поработителями ее древней культуры. Не находя практического применения своим устремлениям, страдая от политического бесправия, она все более приходила к осознанию необходимости решительной борьбы с британским империализмом.

В Бенгалии в конце XIX в. мелкобуржуазные демократы группируются вокруг возникшего в 1867 г. кружка «Хинду мела» («Джатиа мела») *, а рупором их идей становится основанная в 1868 г. братьями Шишир Кумар и Хемандра Кумар Гхош газета «Амрита базар патрика». Среди них — видные писатели и поэты Хем Чандра Рангалал, Набин Чандра Сен, Банким Чандра Чаттерджи, Дина Бандху Митра и, наконец, молодой Рабиндранат Тагор.

Бенгальским демократам не удается еще создать в это время ни единой организации, ни четкой и согласованной программы. Но в идеологическом плане они выступают как прямые предшественники экстремизма.

Несколько позднее, чем в Бенгалии, в другом экономически развитом районе страны — Махараштре также появляется демократическое течение, во главе которого становятся Тилак, Агаркар, Чиплункар, Намджоши и Келкар. В 1891—1895 гг. Тилак и его сторонники завоевывают большинство в самой влиятельной организации националистов Махараштры — «Пуна сарваджаник сабха». Они проникают и в Национальный конгресс, причем Тилак неоднократно избирается секретарем Конгресса. Но лишь к началу XX в. мелкобуржуазно-демократическая оппозиция либеральной верхушке Конгресса становится достаточно сильной, чтобы дать ей решающий бой. Именно в это время происходит разделение буржуазно-националистического движения на так называемых экстреми-

* Небезынтересно отметить, что среди организаторов «Джатиа мела» был дед Гхоша со стороны матери Радж Нараян Боз.

стов (или крайних) и умеренных. Умеренных возглавляют старые конгрессистские вожди — Дадабхай Наороджи, Гопал Кришна Гокхале, Махадев Говинд Ранаде, экстремистов — прогремевшая на всю страну «тройка» Лал, Бал, Пал: Лал Ладжпат Рай, Бал Гангадхар Тилак, Бепин Чандра Пал (с 1905 г. одним из вождей экстремистов становится и Ауробиндо Гхош).

Экстремисты выступают с резкой критикой деятельности Конгресса, видят причины его неудач в отрыве от широких народных масс, в узости выдвинутой им программы. Они отказываются верить в «добрые чувства» английской буржуазии и призывают индийский народ к «самопомощи», к развертыванию массовой политической борьбы. Они отказываются видеть свой идеал в экономическом и политическом строе стран Европы, критикуют капиталистическую цивилизацию, обращаются к «золотому веку» Индии (сатьяюга) и идеальному общественному устройству (дхармарадж). При этом они считают, что осуществление подлинно справедливого переустройства общественных порядков в Индии немыслимо без достижения страной политической независимости (сварадж).

Воззрения экстремистов проникнуты мелкобуржуазным утопизмом. Они не понимают непримиримости классовых противоречий, не видят подлинных тенденций социального развития, пытаются найти ключ к будущему в прошлом, идеализируя индуистскую религию и оживляя идеалистическую философию древности.

При все том, однако, они выступают как подлинные демократы, как сторонники непримиримой политической борьбы с колониализмом, включающей в себя применение насилия. Именно это является наиболее важным как для правильной оценки исторической роли экстремистов, так и для правильного понимания их идеологии. Так, идея примирения классовых интересов, сходная с соответствующими идеями западноевропейских мелкобуржуазных утопистов XIX в., в отличие от последних возникает у них как абсолютизация того факта, что главным противоречием в общественной жизни Индии в данный период являлось противоречие между английским империализмом и индийским народом. Обращение к религии и идеалистической философии древности кажется им необходимым для мобилизации народных масс против колони-

лизма, для пробуждения в них национальной гордости и т. д.

В борьбе с английским империализмом экстремисты отстаивают фактически создание наиболее благоприятных условий для капиталистического развития Индии. Объективно именно они последовательно защищают наиболее глубокие и далеко идущие интересы индийской буржуазии как класса.

К началу XX в. противоречия между английской и индийской буржуазией обостряются. Покорные велениям британского империалистического капитала, колониальные власти принимают ряд мер, приведших к замедлению экономического развития Индии. Назначенный в 1899 г. генерал-губернатором Индии лорд Керзон предпринимает настоящее наступление на и без того куцые политические права индийского населения. Венцом административного произвола явился осуществленный Керзоном в 1905 г. раздел Бенгалии, имевший целью ослабить национально-освободительное движение в этой провинции, посеяв рознь между индусским и мусульманским населением. Эта мера явилась последней каплей, переполнившей чашу терпения индийского народа. Недовольство широких масс Индии, измученных голодом, болезнями и нищетой, прорвалось наружу, вылилось в ряд мощных антиколониальных выступлений, в которых приняла участие и недовольная своим положением «младшего партнера» британского капитала индийская буржуазия.

Экстремисты сыграли важную роль в революционных событиях 1905—1908 гг. Они возглавили выступления масс, проходившие под лозунгами сварадж (самоуправление), свадеши (отечественное производство, бойкот иностранных товаров) и национальное образование. Под их давлением эти лозунги (хотя и с рядом существенных оговорок со стороны умеренных) были приняты на вооружение Национальным конгрессом на его сессии 1906 г. в Калькутте.

На всем протяжении 1905—1908 гг. экстремисты настаивают на необходимости политического истолкования данных лозунгов, выступая против ограничения движения рамками «честного», «экономического» свадеши, пропагандируемого идеологами крупной буржуазии. Под их влиянием стихийные выступления и стачки рабочего класса Индии перерастают в сознательную борьбу с коло-

ниальным режимом, о чем особенно ярко свидетельствуют революционные выступления в Бомбее в июле 1908 г., охарактеризованные В. И. Лениным следующим образом: «Но за *своих* писателей и политических вождей начинает заступаться в Индии улица. Подлый приговор английских шакалов, вынесенный индийскому демократу Тилаку (Tilak), — он осужден на долговременную ссылку, причем запрос, сделанный на днях английской палате общин, выяснил, что присяжные-индийцы высказались за оправдание, обвинение же вынесено *голосами присяжных-англичан!* — 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, — а раз это стало так, песенка английско-русских порядков в Индии спета!» [7, стр. 178—179].

Вместе с тем в ходе революционных событий этих лет сказались и отрицательные стороны идеологии экстремистов. Так, их обращение к религии в своей агитации подчас помимо их воли приводило к обострению религиозных распрей, их стремление «примирить» классы индийского общества мешало осознанию пролетариатом и крестьянством их классовых задач.

Еще более наглядно эти недостатки выявились в наступившем с 1909 г. периоде реакции, когда под влиянием разочарования в исходе революционных событий предшествующих лет некоторые лидеры экстремистов (Б. Ч. Пал) отказываются от использования насилия в национально-освободительном движении, а другие (Ауробиндо Гхош) даже отходят от практической деятельности (уповая, правда, на новый подъем движения в будущем).

В 1914 г. вспыхивает первая мировая война. Англия, одна из ведущих стран Антанты, мобилизует в военных целях ресурсы своей огромной колониальной империи. Это приводит к колоссальному росту нужды и бедствий народных масс Индии, их недовольства существующим режимом. Огромное революционизирующее влияние оказывает на них Великая Октябрьская революция. В 1919—1922 гг. возмущение масс прорывается наружу в необычайно широких по своему охвату антиколониальных выступлениях. В стране создается революционная ситуация. По словам В. И. Ленина, «трудящиеся массы колониальных и полуколониальных стран, составляя огромное боль-

шинство населения земли, пробуждены к политической жизни уже с начала XX века, особенно революциями в России, Турции, Персии и Китае... Британская Индия стоит во главе этих стран, и в ней революция тем быстрее нарастает, чем значительнее становится в ней, с одной стороны, индустриальный и железнодорожный пролетариат, а с другой стороны, чем более зверским становится террор англичан...» [10, стр. 4—5]. Однако и в этот период пролетариат Индии оказался не в состоянии возглавить национально-освободительную борьбу. Ее по-прежнему возглавляет национальная буржуазия.

Во время войны британский империализм был вынужден сделать индийской буржуазии ряд уступок, облегчавших развитие промышленности в Индии (например, обложение 5-процентной пошлиной всех импортных товаров). Индийские капиталисты получали от английских властей военные заказы, что также вело к росту ряда отраслей промышленного производства. Увеличение роли национальной буржуазии в экономической жизни страны было связано с дальнейшим укреплением ее политической организации и консолидацией ее политических сил.

В этот период происходит сближение бывших экстремистов и умеренных. Умеренные все более осознают необходимость опереться на массовое движение для достижения политических целей национальной буржуазии, экстремисты все дальше отходят от своих прежних позиций по вопросам о насилии. Вместо лозунга полной независимости (пурна сварадж) они выдвигают лозунг независимости в пределах империи (статус доминиона). На этой основе бывшие сторонники обоих направлений объединяются в конце концов на сессии Национального конгресса в Лакхнау (1916 г.).

Во время войны английские власти щедро сулят индийской буржуазии и ее представителям в Национальном конгрессе коренные преобразования в управлении страной. Но по окончании военных действий они осуществляют лишь куцые административные реформы Монтегю — Челмсфорда (1919 г.), отнюдь не затрагивающие основ английского колониального господства. Британский империализм встает на путь лишения Индии элементарных буржуазно-демократических свобод, продлевая на неопределенный срок военное положение в стране (законопроект Роуллетта).

Национальный конгресс осуждает реформы Монтегю — Челмсфорда, требует действительного самоуправления для Индии. Поскольку большинство его членов уже не верят в спасительную силу петиций, Конгресс вынужден апеллировать к народным массам страны. Но индийская буржуазия стремится поставить выступления масс в определенные рамки, ограничить их борьбой с «чужими» эксплуататорами, отвести народный гнев от «своих» помещиков и капиталистов.

В этих условиях М. К. Ганди становится лидером Национального конгресса, а в качестве идеологии последнего выступает гандизм. Ганди импонирует народным массам своим простонародным образом жизни, своими религиозными убеждениями, обращением к идиллически приукрашенному прошлому. Именно он кажется миллионам индийцев человеком, способным найти выход из многочисленных национальных бедствий. Такой выход Ганди видит в развертывании массового ненасильственного несотрудничества (сатьяграхи). По его мнению, воспитание высоких моральных качеств у участников сатьяграхи является одним из основных условий для достижения ими успеха; применение же ими насилия лишает их основного оружия — «морального перевеса» над властями. Ганди стремится найти в сатьяграхе также ключ к решению социальных конфликтов капиталистического общества. Так, он направляет по пути ненасильственного сопротивления забастовку текстильщиков Ахмадабада в 1918 г. Выражая как антиколониальные устремления индийской национальной буржуазии, так и ее заинтересованность в сохранении своих классовых привилегий, гандизм на долгие годы становится ее основным идеологическим оружием.

Эволюция индийской философии нового времени

Чтобы правильно понять духовную атмосферу в Индии начала XX в., необходимо рассмотреть в общих чертах ту эволюцию, которую проделала индийская философия в предшествующем столетии.

XIX век был отмечен оживлением философской мысли в Индии. Идеологи растущей и набирающей силы индийской буржуазии — Рам Мохан Рай и Рамакришна, Вивекананда и Даянанда Сарасвати — в своих произведени-

ях предпринимают попытку теоретического решения социальных задач, стоящих перед их классом, исходя из нового понимания места человека в мире и обществе.

При рассмотрении философских учений наиболее выдающихся идеологов индийской буржуазии XIX в. можно увидеть в них ряд общих черт, обусловленных специфическим положением представляемого ими класса, вынужденного оспаривать «место под солнцем» не только у реакционных феодальных сил, но и у иноземного капитала. В этих условиях осуждение феодального прошлого сочетается с обращением к якобы предшествовавшему ему «золотому веку» национальной истории, а рационалистическая критика ортодоксальных религиозных догм и просветительство уживаются с отстаиванием рафинированной и обновленной религии. Пересмотр традиционных концепций майи, сансары, мокши и т. д. сочетается с сохранением основного философского тезиса веданты о духовной основе мира (брахман). Эклектически соединяя положения различных направлений веданты с идеями других философских школ древности (санкхья, йога, ньяя, вайшешика) и игнорируя элементы материализма, содержащиеся в учениях этих школ, индийские философы XIX в. пытаются противопоставить якобы монолитную духовную культуру Индии «атеистической» и «материалистической» культуре Запада. Выступая против традиционной религиозной проповеди пассивности и ухода от мирских дел, они видят в моральном совершенствовании индивидов путем деятельного служения ближним и в осознании ими посредством такого служения божественного начала в человеке ключ к национальному возрождению Индии, ее освобождению от иностранного господства и осуществлению общественного устройства, отличного как от феодализма, так и от буржуазной цивилизации Запада.

Попытка сформулировать принципы нового мировоззрения с самого начала связана с пересмотром реакционных догм феодальной идеологии. Первый индийский философ нового времени — Рам Мохан Рай (1772—1833) — был также крупнейшим общественным деятелем, посвятившим свою жизнь борьбе с наиболее вопиющими пережитками средневекового прошлого.

Рай считает институт каст одной из причин, исторически обусловивших застои в общественной жизни Ин-

дии, и сетует на то, что «система кастовых различий со всеми ее многочисленными подразделениями совершенно лишила их (индусов) чувства патриотизма» [82, т. I, стр. 72]. Среди других причин отсталости Индии Рай называет деспотический государственный строй, междоусобные разногласия между княжествами, упадок наук, засилье жрецов и т. д. [96, стр. 13]. Соответственно он предлагает программу переустройства страны, имевшую явно выраженный буржуазный характер. Программа включает в себя ликвидацию кастовых перегородок между индийцами, разделение законодательной и исполнительной власти и введение демократических свобод (свобода слова, печати и т. д.), экономическое, политическое и культурное сближение между различными индийскими народностями, развитие точных наук, реформу существующей системы просвещения с целью усвоения все более широкими кругами индийцев современных научных достижений, реформу религии с целью ликвидации засилья жрецов.

Рай выступает также против ряда устаревших обычаев, таких, как ранние браки, самосожжение вдов (сати) и др. Он подчеркивает, что обычай может быть признан законным только в том случае, если он не наносит вреда обществу и не противоречит разуму [96, стр. 23].

Обращение Рая к *разуму* весьма характерно. Существующий в Индии государственный строй, индуистская религия, этика, философия рассматриваются им с точки зрения их разумности или неразумности. Он считает противоречащими разуму такие элементы индуистской религии, как политеистические представления, мистические обряды, идолопоклонство, выступает на этом же основании против традиционных индуистских концепций кармы и сансары.

Рай высказывается против верховного авторитета священных книг индуизма, не признает откровений пророков, чудес, божественных воплощений на земле (аватаров) и т. д. Он говорит об обмане верующих жрецами как о важнейшем из исторических фактов. Согласно Раю, человечество делится на 4 группы: обманывающих, обманутых, обманутых и обманывающих, не обманутых и не обманывающих [96, стр. 84]. Рай пытается выделить «универсально значимое» в индуизме посредством сопоставления его с содержанием других религий, «очищения» от вре-

менного и условного, своего рода умственной «дистилляции».

Несомненно, что все это свидетельствует о довольно сильном влиянии на Рая идей европейских просветителей. Тем не менее следует четко представлять себе границы этого влияния. Вряд ли правомерно, например, как делает Е. В. Паевская [29, стр. 67—79], причислять Рая к деистам.

Правда, Рай, подобно французским и английским деистам XVIII в., подвергает средневековую религию рационалистической критике. Но в то же время он говорит о недостаточности разума и наличии «сверхразумных» способностей у человека: «Обращаясь к разуму как к верховному судье, мы вскоре обнаруживаем, насколько он недостаточен сам по себе для того, чтобы привести нас к объекту наших устремлений. Нередко мы убеждаемся в том, что вместо того, чтобы облегчить нам достижение цели или избавить нас от беспокойства и волнений, он приводит нас к всеохватывающему и безнадежному сомнению, несовместимому с сохранением нашего счастья и безопасности» [82, т. I, стр. 86].

Правда, Рай выступает против персонифицированного бога и его провиденциального вмешательства в естественный ход событий на земле. Но в то же время бог Рая не просто «неведомый *x*» деистов или «сила первотолчка». Бог и мир, по его мнению, относятся друг к другу как душа и тело.

В своих взглядах на природу первичной реальности и роль разума в ее познании Рам Мохан Рай выступает не как деист, а как последователь одного из направлений веданты, а именно вишишта-веданты Рамануджи [82, т. I, стр. 68]. В этом духе Рай трактует ряд переведенных им с санскрита на бенгали упанишад, таких, как «Иша», «Мундака», «Шветашватара» и т. д.

Обращение Рая к древнеиндийской философии не случайно. Он вообще очень часто апеллирует к древности, стремясь показать бывшее величие Индии и развеять миф о «второсортности» народов Азии по отношению к народам Европы. Так, по его словам, именно Индия является колыбелью человеческой культуры: «Обращаясь к историческим фактам, нетрудно убедиться, что заря разума возшла над миром благодаря нашим предкам, ее первые лучи забрезжили на Востоке» [85, стр. 619].

Он считает древнюю Индию первой в мире страной, осуществившей демократические принципы в государственном устройстве путем разделения законодательной и исполнительной власти, признания особого значения общественного мнения и т. д. [96, стр. 12].

Рай обращается к древности и в связи со своей борьбой за общественные реформы. Так, он ссылается на упанишады, где в роли знатоков брахмана порою выступают шудры («Чхандогья») и женщины («Брихадараньяка»), чтобы показать необходимость ликвидации кастовых ограничений и неравноправного положения женщин. По той же причине Рай обращается к древности и в поисках «подлинной», не фальсифицированной жрецами религии и философии.

Но Рай был идеологом зарождающейся буржуазии, слабой как в экономическом, так и в политическом отношении, не слишком надеющейся на собственные силы и склонной уповать на помощь «извне». Поэтому наряду с обращением к древнеиндийскому прошлому мы встречаем у него и весьма хвалебные отзывы о современной ему английской цивилизации. Он очень высоко оценивает буржуазно-демократические свободы, существующие в Англии, и питает иллюзии о возможности насаждения таковых же в Индии с помощью «просвещенных» англичан. Он склонен апеллировать к общественному мнению Англии с целью исправления «неправильных» действий колониальной администрации и т. д. По его мнению, британское владычество в Индии, «хотя и является чужеземным игом, должно быстро и определенно привести к улучшению положения местного населения» [21, стр. 581].

Как правильно отмечает Е. В. Паевская, к Раю обращались впоследствии и мелкобуржуазные националисты конца XIX в. и либеральные деятели Конгресса. Одних привлекала в нем его приверженность национальной культуре, других — обращение к британскому общественному мнению и проповедь реформ в рамках колониальной законности под эгидой английских властей.

Крупнейшие индийские философы XIX в. — Рамакришна, Вивекананда, Даянанда Сарасвати выступают как продолжатели первой, *националистической* тенденции в мировоззрении Рая.

К середине XIX в. в Бенгалии разворачивается деятельность одного из крупнейших реформаторов индуизма,

Рамакришны (Гададхар Чаттерджи). Рамакришна (1834—1886), подобно Рам Мохан Раю, выступает с проповедью «всечеловеческой» религии, хотя в отличие от последнего он не считает нужным при этом отказываться от конкретной, исторически сложившейся формы индуистской религиозной практики. Он признает допустимость самых различных видов религиозного поклонения, полагая, что наличие единого божественного начала как бы «цементирует» их при всей их разнородности. В отличие от Рая он подходит к проблемам религии в большей мере с позиции эмоциональной, нежели рассудочной, скорее традиционной, нежели просветительски-рационалистической. Философские предпосылки всечеловеческой религии Рамакришны взяты им из веданты и тантризма. Рамакришна пытается примирить философские учения различных школ веданты (адвайта, двайта, вишишта-адвайта), представив их в виде различных ступеней «духовного опыта» при йогическом постижении первичной реальности. Признавая высшим началом бытия лишенный внутренних различий духовный абсолют Шанкары (ниргуна-брахман), он в то же время не разделяет точки зрения последнего в вопросе об иллюзорности мира. По его мнению, эмпирический мир столь же реален, как и брахман, и возникает из последнего в результате эволюции. Однако он не является вечным. При гибели мира (пралая) происходит постепенное поглощение его изначальным духовным бытием (инволюция). Первым продуктом эволюции, равно как и последним продуктом инволюции, является шакти — божественная сила, создающая и разрушающая все остальные феномены отчужденного от брахмана эмпирического бытия.

Эти идеи никогда не были изложены Рамакришной систематически. Тем не менее именно такая картина вырисовывается при сопоставлении многочисленных его высказываний по данным вопросам в беседах с учениками [90].

Нетрудно убедиться в сходстве этих положений Рамакришны с соответствующими идеями шакти-тантры*.

* На это обстоятельство правильно указывает Генрих Циммер [123]. Менее обоснованным представляется сравнение учения Рамакришны с философией Рамануджи [22, стр. 487], так как последний вообще не признавал существования ниргуна-брахмана.

Однако учение Рамакришны не сводилось к простому повторению идей прошлого. Последние приобретали у него новый социальный смысл. Так, проповедь единой религии в условиях тогдашней Индии с ее многочисленными религиозными сектами и вероучениями, являвшимися пережитками феодальной идеологии, была своеобразным призывом к национальному единству.

Выступая против концепции иллюзорности мира адвайта-веданты, Рамакришна отстаивает важность и значимость участия религиозных адептов в общественной жизни. При этом он выдвигает положение о коллективном избавлении от сансары (мокша) в противовес традиционному уходу от мира. Сама же сансара трактуется им весьма своеобразно. В качестве ее основных причин выступают «две приманки майи»: женщины и деньги. Характерно, что, разъясняя связь между этими «приманками», Рамакришна говорит о тяжести содержания семьи, о необходимости изнурительного труда для обеспечения ее средствами существования и т. д.

Рамакришна обеспокоен тяжелым положением крестьян и ремесленников, разоренных и доведенных до последней грани нищеты и отчаяния варварской эксплуатацией со стороны английского капитала. Но он не видит подлинных причин этой нищеты, ищет ее истоки в человеческой психологии. Отсюда и предлагаемый им выход: религиозное и моральное совершенствование как имущих, так и неимущих (отказ от мирских благ у одних, филантропия у других).

Он считает, что осознание людьми их изначального равенства (в брахмане) должно привести к автоматической ликвидации кастовой системы и неравноправного положения женщины. Он сравнивает этот процесс с отпадением засохших ветвей у растущего дерева. Насмешливо отзываясь о реформаторской деятельности основанного Раем общества «Брахмо самадж», Рамакришна в то же время не понимает, что устранение пережитков прошлого в социальной жизни современной ему Индии невозможно без ликвидации колониального управления англичан, всячески поддерживающих эти пережитки.

Осуждая иностранное господство в Индии, Рамакришна ищет, однако, причины этого господства опять-таки в сфере психологии. Он порицает англичан за «дух насилия» и «любовь к роскоши», а индийцев за «рабский ха-

рактер», проявляющийся в их служении колониальным властям. Такое служение связано, по его мнению, с перениманием худших качеств господствующей нации, развитием жадности и эгоизма, забвением божественного начала в человеке. Все это, как полагает Рамакришна, характерные особенности «железного века», калиюги. Единственно правильное средство борьбы с бедствиями этого века — деятельное насаждение «всечеловеческой религии», лишенной суеверия и нетерпимости, основанной на принципах веданты, так как распространение материализма и атеизма, по мнению Рамакришны, основная причина наступления калиюги.

Впоследствии эти идеи Рамакришны получили дальнейшее развитие в трудах Свами Вивекананды и Даянанды Сарасвати. Советские исследователи Н. П. Аникеев [14, стр. 30] и С. М. Кедрова [24, стр. 116] правильно указывают на то обстоятельство, что у большинства индийских философов XIX в. за критикой материализма и атеизма кроется осуждение ненавистной народным массам западной цивилизации, религия же и идеалистическая философия выступают у них в качестве панацеи против всех противоречий капитализма, в качестве главного условия для успешного продвижения по своему, особому, национальному пути развития. Критическое отношение к западной цивилизации, неверие в перспективу благотворных реформ со стороны английских колониальных властей, апелляция к самим индийцам для достижения национального возрождения — все это выгодно отличает проповеди Рамакришны от выступлений Рам Мохан Рая. В то же время его призывы крайне туманны, в них отразилось политическое бесправие индийской буржуазии того периода, ее неорганизованность, бессилие перед лицом английских властей.

Выдающийся индийский философ второй половины XIX в. Даянанда Мульшанкар (1824—1883), известный под псевдонимом Сарасвати, также выступает в качестве религиозного реформатора. Он основывает в 1875 г. в Бомбее «Арья самадж» (общество ариев), ставящее своей целью «возврат к ведам», возрождение древней религии ариев. Во многом программа этого общества напоминает программу «Брахмо самадж». Так, Сарасвати и его последователи выступают против идолопоклонства, многобожия, засилья жрецов, суеверий и т. д., стремясь

очистить индуизм от средневековых наслоений. В то же время они резко критикуют таких деятелей «Брахмо самадж», как Кешаб Чандра Сен, за пропаганду христианских идей, считая это изменой принципам патриотизма. Они полагают, что Рам Мохан Рай, отрицая концепции кармы и сансары, лишил индуизм его конкретного содержания, «обезличил» его, чем сыграл на руку соперничающим с ним религиям (ислам, христианство). Сарасвати и его последователи выступают также за сохранение ведических обрядов, в отличие от членов «Брахмо самадж» не отрываясь от традиционной практики миллионов индийцев.

«Воинствующий индуизм» Сарасвати резко контрастирует не только с идеями Рам Мохан Рая, но и с представлениями Рамакришны о всечеловеческой религии. В нем ярко воплотился протест индийских патриотических сил против попыток насильственно «англофицировать» Индию, принизить и подорвать ее культурные традиции. В начале века английские колониальные власти выступали за искусственную «консервацию» индуистской культуры, считая полезным для себя сохранение всякого рода суеверий и предрассудков и опасаясь недовольства в результате вмешательства в эту область. Поэтому просветительская деятельность Рам Мохан Рая была встречена ими в штыки. Однако к середине века положение существенно изменилось. Пытаясь создать англофильски настроенную прослойку, на которую могла бы опираться колониальная администрация, Англия всячески внедряет и пропагандирует в Индии собственные культурные традиции. Разумеется, все это имело мало общего с подлинным просвещением. Достаточно отметить, что осуществлением «культурной миссии» Англии занимались прежде всего христианские миссионеры.

По мнению Сарасвати, возрождение индийской нации возможно лишь путем возврата к основным принципам учения вед. Он предпринимает попытку дать новую интерпретацию ведических текстов с целью обоснования с их помощью своих философских взглядов, этических принципов, общественного и политического идеалов. При этом, стремясь представить веды в виде источника всех человеческих знаний, он зачастую весьма наивным образом модернизирует их положения, утверждая, что в них описывается огнестрельное оружие, их авторам известно

электричество, ведические возлияния сомы имеют целью уничтожение микробов и т. д. [109, стр. 200, 245]*.

Сарасвати настаивает на монотеизме вед, представляя все многочисленные ведические божества как эпитеты единого бога. Так, Митра, по его мнению, означает Брахмана как друга всех существ, Арьяман — его же как почитаемого мудрецами, Индра — как могущественного и т. д. [109, стр. 21—22]. Бог выступает у него в качестве действующей причины мира. Материальная же причина его — изначальная материя (пракрити), существующая извечно наряду с брахманом, с одной стороны, и бесчисленным множеством душ (пуруши) — с другой. Сарасвати дает весьма развернутую критику майя-вады Шанкары и его последователей, показывая внутренние противоречия этой теории, ошибочность ее предпосылок, догматический характер и т. д. [109, стр. 406—421]. Настаивая на реальности мира, выступая против признания его бессмысленной иллюзией, он протестует против пессимистического отрицания смысла посюстороннего существования и проповеди ухода от мирских дел.

Исходя прежде всего из основных положений философского учения двайта-веданты Мадхвы, Сарасвати использует и наследие других «ортодоксальных» школ древнеиндийской философии: учение ньяи об источниках познания (праманах), вайшешики — о категориях бытия (падартха), субстанциях (дравья), качествах (гуна) и действиях (карма) [109, стр. 85—96], санкхьи — о гунах пракрити [109, стр. 357—360], йоги Патанджали — о восьмеричном пути к духовному освобождению. Таким образом, если Рамакришна пытался примирить идеи различных школ веданты и шакти-тантры, Сарасвати предпринимает такую попытку по отношению ко всем шести традиционным философским системам. По его словам, «шесть философских систем могут быть согласованы друг с другом следующим образом. *Мимамса* утверждает, что ничто в мире не может быть произведено без помощи действия. *Вайшешика* настаивает на необходимости вре-

* Представляя достижения современной науки как развитие положений вед, Сарасвати пытается тем самым обосновать необходимость естественнонаучного образования как составной части воспитания индийцев в традиционном национальном духе. Сарасвати за усвоение результатов науки, но ему претит ее европейское происхождение.

мени при созидании чего бы то ни было. *Ньяя* доказывает невозможность возникновения чего-либо без материальной причины. *Йога* развивает мысль о том, что ничего нельзя добиться без применения знания, размышления и науки. *Санкхья* доказывает невозможность созидания без сочетания элементов. *Веданта* подчеркивает, что ничто не может возникнуть при отсутствии творца. Итак, созидание требует шести вещей. Эти шесть вещей и обсуждаются по отдельности в шести шастрах. Они не противоречат друг другу» [109, стр. 309—310].

Разумеется, подобная интерпретация шести философских систем у Сарасвати столь же ненаучна, как и его толкование вед. Пытаясь эклектически соединить в своем учении концепции основных школ древнеиндийской философии, он фактически вынужден выхолащивать их, отвлекаясь от их разногласий (а тем самым и от их специфики), игнорируя содержащиеся в некоторых из них материалистические идеи и т. д. Как бы то ни было, цель такой интерпретации не вызывает сомнений. Подобно Рамакришне, Сарасвати стремится противопоставить западной цивилизации «духовную» цивилизацию древних индийцев. Важный довод в пользу этого тезиса он видит в мнимом единстве всех ортодоксальных школ индийской философии, основывающихся якобы на идеалистическом учении веданты.

Сарасвати обращается к прошлому и в поисках идеального общественного устройства. Основой последнего, по его мнению, должна послужить древняя система четырех варн. Сарасвати считает, что деление людей на брахманов (жрецы), кшатриев (воины), вайшьев (ремесленники, торговцы, земледельцы) и шудр (слуги) основано на различии психологических типов, темперамента и способностей. Поэтому и соответствующее разделение функций между четырьмя варнами представляется ему закономерным и естественным. При этом Сарасвати выступает против кастовой системы, считая ее позднейшим извращением варнадхармы. Он осуждает в качестве «искусственных» и «противоестественных» многочисленные кастовые подразделения, выступает в защиту низших каст (в том числе неприкасаемых), проповедует необходимость всеобщего образования, доступного всем индийцам независимо от кастовой принадлежности и т. д. По мнению Сарасвати, деление индийцев на варны должно

определяться не по наследственному принципу, а исходя из способностей, проявленных ими в период учения (брахмачарья ашрама).

Сарасвати противопоставляет идеализированную систему варн не только феодально-кастовому строю, но и буржуазной цивилизации Запада. «Естественное» разделение труда между варнами, признание равно необходимой для общества деятельности всех варн, стирание резких граней между ними посредством изменения варновой принадлежности индивидов в зависимости от их одаренности — таков, по его мнению, путь к ликвидации противоречий между классами, к достижению социальной гармонии.

Идеальным государственным строем будущего общества Сарасвати считает конституционную монархию. При этом он выдвигает ряд идей о разделении исполнительной и законодательной власти, особом значении общественного мнения и т. д., сходных с соответствующими идеями Рам Мохан Рая. И здесь новое вино влито в старые мехи: формулы, почерпнутые из «Дхармашастры» Ману, «Артхашастры» и т. д., используются Сарасвати для выражения интересов формирующейся индийской буржуазии.

Сарасвати недвусмысленно высказывается за независимое национальное развитие. По его словам, «иностранное правительство никогда не сможет обеспечить благосостояния народу» [27, стр. 449]. В то же время он не призывает к политической борьбе за независимость, возлагая надежды на возрождение духа нации путем возврата к «вечным принципам» (санатана дхарма) индуизма в ежедневной практической жизни. Не случайно главный труд Сарасвати «Свет истины» [109] представляет собой прежде всего попытку дать подробный свод основных правил, долженствующих регулировать поведение индийцев, принадлежащих к различным варнам, на всем протяжении их жизни. Сарасвати подчеркивает необходимость выполнения всех этих правил в духе бескорыстного служения обществу. Таким образом, у него, как и у Рамакришны, ключом к преобразованию общественного устройства оказывается моральное совершенствование личности.

Патриотические и демократические идеи в Индии XIX в. были с наибольшей силой выражены учеником

Рамакришны Свами Вивеканандой (Нарендранат Датта, 1863—1902 гг.). Вивекананда считал первоочередной задачей всей своей теоретической и практической деятельности улучшение тяжелого положения народных масс Индии: «Сначала — хлеб, потом — религия. Мы пичкаем бедняков слишком большим количеством религии, в то время когда они хотят есть... Пока хоть одна собака в своей стране не имеет пищи, накормить ее — вот вся моя религия» [цит. по: 24, стр. 116]. При этом для Вивекананды народные массы — не просто объект сострадания, филантропических мероприятий и т. д. Он связывает с их воспитанием, образованием, пробуждением к активной жизни все надежды на лучшее будущее страны, критикуя либеральных реформаторов своего времени за ограничение их деятельности рамками высших слоев общества.

Вивекананда противопоставляет свои взгляды идеям либералов не только по данному вопросу. Он выступает противником типичных для них идеализированных представлений о характере европейской цивилизации и ее «культурной миссии» по отношению к странам Востока, осуждает политику апелляции к британским властям и общественному мнению Англии, выдвигает лозунг «самопомощи». Не являясь сторонником насильственных методов борьбы с колониализмом, он в то же время считает утопичным учение о непротivлении злу насилieм. Все это делает его своеобразным предтечей идеологических вождей экстремизма в индийском национально-освободительном движении начала XX в.*.

Основой социологических взглядов Вивекананды является его теория четырех стадий общественного прогресса, в ходе которого последовательно происходит возвышение варн брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр. «Царством вайшьев» Вивекананда называет современное ему буржуазное общество, «царством шудр» будущее, «социалистическое». В этой теории интересны прежде всего два момента — критика капитализма как «эры торговцев» и предсказание будущего торжества ныне угнетенных масс населения. Критика капитализма у Вивеканан-

* Это убедительно показано в статье Э. Н. Комарова «Из истории национально-освободительного движения в Бенгалии в конце XIX — начале XX в.» [25, стр. 224—236].

ды дана гораздо более широко и развернуто, чем в высказываниях Рамакришны о калиюге. Вивекананда осуждает характерную для капитализма практику угнетения наций, расизма, милитаризма, эксплуатации народных масс, подмены духовных ценностей чистоганом и т. д. В то же время его «социализм» — не более чем утопический мелкобуржуазный проект. Подобно Сарасвати, Вивекананда рассматривает варны как группы людей с тождественными психологическими свойствами. Подобно Сарасвати, он мечтает о примирении классов в будущем обществе, долженствующем, по его мнению, воплотить в себе «хорошие стороны» всех четырех варн и преодолеть их «плохие стороны».

Подобно своим предшественникам, Вивекананда связывает бедствия переживаемой современным ему человечеством эпохи с распространением материализма и атеизма и обращается к духовному наследию Индии, синтезируя ряд философских идей санхьи и йоги с идеями адвайта-веданты. Онтологическая концепция Вивекананды близка к взглядам Шанкары, хотя в этике он противостоит последнему. При этом он стремится обосновать свои взгляды с помощью современной науки, связывая, например, закон причинности с концепцией кармы, закон сохранения энергии — с сохранением души, странствующей в сансаре, и т. д. Подобно Сарасвати, Вивекананда пытается, стирая грань между религиозными и научными представлениями, выступить одновременно в качестве защитника просвещения и религиозного реформатора.

Конечно, нельзя примирить непримиримое. Независимо от субъективных пожеланий Вивекананды проповедь религиозных идей объективно не помогала, а мешала распространению научных.

Вивекананда был не только религиозным реформатором, но и крупным общественно-политическим деятелем. Его многочисленные работы, его выступления на массовых митингах находили широкий отклик среди патристически настроенной интеллигенции. Как говорил один из участников национально-освободительного движения в Бенгалии, Хемчандра Гхош, «мы считали Свами Вивекананду скорее прозорливым политиком, чем религиозным наставником» [86, стр. 335]. Не случайно ученики Вивекананды принимали непосредственное участие в подпольных революционных организациях Бенгалии. И все

же, сознавая — в отличие от своих предшественников — важное значение политической борьбы с колониализмом, Вивекананда все еще продолжает возлагать основные надежды на религиозно-этическое воспитание и отчасти просвещение индийцев, так и не сумев до конца преодолеть узкие рамки религиозного реформаторства и просветительства.

Итак, индийская философская мысль постепенно эволюционировала в направлении все более резкого противопоставления индийской и западноевропейской цивилизаций, все более развернутой и глубокой критики последней; при этом все более явственно обнаруживалась связь теоретических проблем с проблемами практической борьбы за национальную независимость.

Последняя тенденция находит свое логическое завершение в теоретических трудах основоположников экстремизма. Веданта приобретает у них *политический* характер. С целью обоснования всех своих основных идей они обращаются к знаменитой «Бхагавадгите», входящей в состав ведантической «Прастхана Трайи». «Гита» как наиболее значительное по широте влияния произведение индуистской литературы, никогда не имевшее в отличие от вед и упанишад эзотерического характера, была весьма подходящим средством массовой политической агитации. Религиозная терпимость «Гиты» представлялась удобной для объединения представителей различных верований. Но еще более важной была сама направленность всей проблематики «Гиты», концентрирующейся вокруг вопросов о превосходстве деятельного участия в жизни над пассивным погружением в глубины мирового духа, об общественном долге (дхарме), о возможности применения насилия в справедливых целях и т. д.

Углубляя критику теоретических основ индийского либерализма, наметившуюся уже у Вивекананды, Б. Г. Тилак в своем фундаментальном исследовании, посвященном «Бхагавадгите» [117], вскрывает ограниченность этических идей Бентама, Спенсера, Милля, взятых на вооружение умеренными.

Этике «разумно эгоистического» приспособленчества к колониальным порядкам он противопоставляет этику самоотверженной борьбы за независимость Индии, выступающую у него в качестве высшей дхармы века. Тилак выражает уверенность в том, что богатое духовное насле-

дие индийского народа позволит ему найти собственный путь решения своих общественных проблем, как только он добьется полной независимости.

Идеи Тилака прямо перекликались с идеями не только Вивекананды, но и Сарасвати. Поэтому кажется совершенно парадоксальным, что нашелся человек, выдвинувший против Тилака, равно как и других экстремистов, обвинение в «европейском подходе» к индийским проблемам. Имя этого человека — Рабиндранат Тагор. Что побудило его выступить с таким обвинением? Долгое время симпатизировавший экстремистам, Тагор отходит от них в результате нарастающей антипатии к насильственным методам борьбы. Его прежде всего шокирует применение (в ходе бойкота английских товаров) насилия индийцев по отношению к индийцам же (не придерживающимся правил бойкота). С одной стороны, Тагор считает это морально неоправданным в силу того, что тяжесть материальных лишений, связанных с бойкотом, неодинаково ложится на плечи разных слоев населения (такая тяжесть особенно велика для неимущих). С другой стороны, он опасается возникновения острых конфликтов внутри индийского общества и обескровливания его во взаимных столкновениях.

Гуманистические побуждения причудливо сплетаются у Тагора с боязнью классовой борьбы, с мелкобуржуазным стремлением к «примирению» классов. «Отрицательной», «чисто политической» программе экстремистов он противопоставляет собственную «позитивную» и «социальную» программу, долженствующую объединить все классы индийского общества. Последняя предусматривает развитие просвещения, здравоохранения, организацию кооперативов и т. д. Теоретически обосновывая свою утопическую программу, Тагор развивает (в работах «Садхана» и «Национализм») учение о противоположности «политико-научной» цивилизации Запада и «общественно-духовной» цивилизации Индии [115; 116]. По его мнению, экстремисты, увлекшись политическими проблемами, не заметили, что в Индии политическая жизнь всегда играла второстепенную роль по сравнению с общественной, творческие возможности воплощало в себе общество, а государство лишь выполняло некоторые вспомогательные функции (обеспечение порядка, защита от врагов и т. д.), возложенные на него обществом. В Евро-

пе же государство, по мнению Тагора, поглотило общество, превратив его в огромный механизм.

Выясняя причины противоположности западной и индийской цивилизации, Тагор пишет о противоположном отношении индийцев и европейцев к природе. В то время как первые чувствуют себя неразрывно связанными с природой узами симпатии, сродства, восхищения перед красотой и т. д., последние рассматривают природу лишь как чуждый объект, подлежащий преобразованию в соответствии с собственной волей и потребностями. Утилитарно-бездушное отношение к природе становится, по мысли Тагора, своеобразной «моделью» и во взаимоотношениях людей друг с другом. Человек для человека оказывается лишь предметом, препятствующим или способствующим осуществлению собственных вожделений. Отсюда проистекает неизбежная разобщенность и вражда индивидов вообще, представителей различных полов и общественных групп в частности. Утилитарное отношение к природе и людям обедняет внутренний мир человека, образуется диспропорция между познавательной и эстетической «частью» человеческого сознания. Наука как инструмент, необходимый для овладения миром, успешно развивается и внедряется в умы людей, искусство и мораль как вещи «бесполезные» хиреют. Выхолащенные таким образом в духовном отношении люди оказываются отличным строительным материалом для бездушных организаций, к которым Тагор относит прежде всего государство (в качестве почти синонима он употребляет и термин «нация»). Нация, или государство, превращая людей в винтики чудовищного механизма, заставляет их служить своим корыстным целям — уничтожению или закабалению других наций (государств).

В теоретическом отношении схема Тагора была довольно слабой как в силу ее неисторичности (особенности капитализма и даже империализма интерпретировались как проявления некой тысячелетней «западной цивилизации» вообще), так и в силу содержащегося в ней «перевертывания» действительных связей (на самом деле то или иное отношение людей к природе определяется социальными условиями, а не наоборот). Но, беспощадно и выразительно рисуя картину капиталистического общества в новую эпоху, Тагор вводит в круг проблем индийской философии проблемы соотношения империализма и на-

ционализма, войны и мира, личности и бюрократического государства империалистического периода. Взглядам экстремистов, считавших, что с предоставлением Индии независимости проблема ее общественного устройства легко решится «сама собой», Тагор противопоставляет тревожный вопрос: каково же будет это устройство? Правда, он не дает определенного ответа на этот вопрос, ограничиваясь туманными рассуждениями о необходимости сочетать «гармонию» древнеиндийского общества с «динамизмом» современного и т. д. Но важна была уже постановка вопроса. Не менее важно и другое: отвергая классовую борьбу как продукт западной цивилизации (а в связи с этим выступая против так называемого экономизма, т. е. преувеличения роли экономики в жизни общества) [115, стр. 128], Тагор затрагивал ряд проблем, связанных с отношением к научному социализму. Эти проблемы приобретают особую актуальность в Индии после 1917 г. Крупнейшие мыслители Индии, в том числе Тилак, Тагор, Ганди, считают необходимым определить свое отношение к величайшему фактору современной им истории — Октябрьской революции. Как правило, это отношение носит двойственный характер. Индийские мыслители высоко ценят провозглашение революционной Россией права наций на самоопределение, ее борьбу с империализмом, стремление к миру и т. д. Более того, многие из них (в том числе Ганди) отмечают и стремление сторонников коммунизма к социальной справедливости [120, стр. 56—57]. В то же время они осуждают идеологию научного социализма за ее атеистический характер, признание неизбежности классовой борьбы, «преувеличение» роли государства якобы в ущерб личности и т. д. В этой связи возникает ряд попыток противопоставить традиционно индийские воззрения, основанные на «древней мудрости», уже не только воззрениям европейских буржуазных мыслителей, но и марксизму. Так возникает концепция «ведантического социализма» Бхагаван Даса, джайнистская концепция ахимсы в трактовке Ганди применяется ко все более широкому кругу современных проблем и т. д. Видное место среди этих концепций занимает *интегральная веданта* Ауробиндо Гхоша.

Основные этапы жизни и деятельности Ауробиндо Гхоша

15 августа 1872 г. в Калькутте в семье доктора Кришна Дхан Гхоша родился третий сын, нареченный двойным именем Ауробиндо-Акроид в честь англичанки мисс Акроид, впоследствии жены окружного судьи в Рангпуре. Отец мальчика, получивший образование в Англии и по приезде на родину отказавшийся совершить церемонию «прайшчитта» (очищения), обязательную для возвращавшихся из зарубежных поездок членов высших каст, был настроен весьма проанглийски. Подобно многим либеральным деятелям того времени, он считал Англию носительницей высшей, европейской культуры, призванной выступить в качестве наставницы своих во всех отношениях отсталых колоний. Проанглийские настроения отца выразились по отношению к сыну не только в добавочном «христианском» имени, но и во всей системе его воспитания. Едва достигший пятилетнего возраста Ауробиндо в 1877 г. был направлен вместе со своими старшими братьями, Беной Бхушаном и Моно Моханом, в монастырскую школу Лореттской божьей матери в Дарджилинге, в которой обучались преимущественно дети чиновников английской колониальной администрации. С 1879 по 1892 г. он продолжал получать образование уже в Англии, сначала в виде домашних уроков в семье Дрюэттов в Манчестере (1879—1884 гг.), затем в Лондонской школе святого Павла (1884—1890 гг.) и, наконец, в Кембриджском колледже (1890—1892 гг.). Результатом такой системы воспитания было то, что в 1893 г., уже вернувшись в Индию, Ауробиндо, изучивший английский, французский, немецкий, испанский, итальянский, древнегреческий и латинский языки, все еще делал первые шаги в овладении своим родным языком — бенгали*.

Как бы то ни было, Гхош получает в эти годы довольно разностороннее гуманитарное образование, знакомясь не только с европейскими языками, но и с европейской культурой. Больше всего его интересует в этот период ли-

* По собственному признанию Ауробиндо, он так и не смог по-настоящему овладеть бенгали [74, стр. 23]. Ни одна из его речей не была произнесена на родном языке; на английском написано подавляющее большинство произведений Гхоша (в том числе все основные философские произведения).

тература, и он не только жадно читает произведения английских и французских авторов, встречается с такими поэтами, как Броунинг, Уайльд, Филиппс и Биньон [105, стр. 20—21, 26—27], но и сам делает первые шаги в поэзии. В Кембридже Гхош создает несколько небольших поэм, сюжеты которых почерпнуты из классической древности. Впоследствии они были изданы в Бароде (1895 г.) под общим заглавием «Гимны Миртилле».

В Англии же Гхош впервые знакомится с идеями античной (Платон, Гераклит) и древнеиндийской (веданта) философской мысли*.

Ауробиндо уже в студенческие годы проявляет большой интерес к судьбам своей родины. Его отец, к концу своей жизни несколько разочаровавшийся в «благотворительной» миссии англичан в Индии под воздействием их бесцеремонных расправ даже с деятелями умеренной буржуазной оппозиции, регулярно присылает ему вырезки из органа бенгальских либералов — газеты «Бенгали», выходившей под редакцией Сурендранатха Банерджи — руководителя «Индийской ассоциации» (с 1876 г. — основная организация либеральной буржуазии Бенгалии). Из этих вырезок Гхош мог получить некоторое представление как о тяжелом положении индийского народа, его нищете и несправедливости, так и о деятельности первой всеиндийской политической организации — Национального конгресса. Впоследствии он весьма ярко писал о том впечатлении, которое произвело на него создание Конгресса: «Трудно найти достаточно выразительные слова, чтобы описать вдохновенный пыл зародившихся в нас надежд, весеннее великолепие захватывающего дух энтузиазма! Конгресс был для нас воплощением всего самого высокого, святого и близкого сердцу; он представлялся нам источником живой воды в бескрайней пустыне, перед

* По словам Пурани [105, стр. 44], произведения Гераклита Ауробиндо изучает уже будучи в Бароде, а в Англии получает лишь общее представление о его философии. Интерес Гхоша к великому мыслителю оказался глубоким и постоянным. Ссылки на Гераклита можно встретить во многих философских произведениях Гхоша. В 1916—1917 гг. он публикует в «Арья» семь статей о философии греческого диалектика, изданных в 1941 г. в Калькутте под названием «Гераклит». Это его единственная историко-философская работа, посвященная неиндийскому мыслителю. Что касается древнеиндийской философии, то в Англии Гхош читает переводы упанишад.

которой померкла бы даже Сахара, гордым знаменем в борьбе за свободу» [101, стр. 66]. По словам Гхоша, патриотически настроенной молодежи казалось, что возникновение Конгресса, подобно звуку иерихонских труб, предвещает падение еще недавно казавшейся незыблемой твердыни — английской колониальной власти в Индии. Разочарование не замедлило последовать. Конгресс вовсе не собирался вести народ Индии на штурм твердынь. Более того, он сам боялся этого штурма.

Ауробиндо твердо решает посвятить жизнь делу освобождения страны. Он становится секретарем студенческого «Индийского меджлиса» в Кембридже и выступает на его заседаниях с речами, содержащими призывы к революции [74, стр. 13], вступает в тайную организацию «Меч и лотос», ставившую целью подготовку вооруженного восстания против англичан [105, стр. 34]. Ауробиндо вдохновляется историческими примерами борьбы французского народа против английских поработителей в средние века, американской революцией, итальянской освободительной войной XIX столетия. Его любимыми героями становятся борцы за национальную независимость: Жанна д'Арк, Мадзини, Парнелль [74, стр. 33]. В 1891 г. — год смерти Парнелля — Ауробиндо пишет поэму о вожде ирландских борцов [105, стр. 27].

В 1892 г. Гхош по настоянию отца сдает экзамены, необходимые для поступления на службу в качестве чиновника английской административной службы в Индии. Однако на последний экзамен (по верховой езде) он не является в срок, что дает повод экзаменационной комиссии, членам которой были отчасти известны факты о деятельности Гхоша в студенческом меджлисе, признать его негодным для службы, несмотря на то что обычная практика предусматривала предоставление экзаменуемым права сдачи экзамена по верховой езде в самой Индии [74, стр. 13].

В 1893 г. Ауробиндо возвращается в Индию и поступает на службу к гаеквару (князю) Бароды, где служит более 14 лет (с 8 февраля 1893 г. по 18 июня 1907 г.) в качестве чиновника различных департаментов местной администрации, личного секретаря гаеквара, а также преподавателя французского и английского языков в колледже. По его собственному признанию, административная деятельность внушает ему отвращение и выполняется

только из-за суровой жизненной необходимости (после смерти отца, наступившей незадолго до его приезда в Индию, Ауробиндо считает своим долгом доставлять средства существования не только себе, но и своим братьям). Интересы же его лежат совсем в другой области. Он изучает индийские языки (бенгали, гуджарати, маратхи, санскрит), древнеиндийскую («Бхагавадгита», упанишады) * и древнегреческую (Гераклит) философскую литературу, с увлечением читает произведения выдающихся поэтов бенгальского ренессанса, таких, как Банким Чандра Чаттерджи и Мадхусудан Датта, знакомится с работами индийских философов нового времени — Рам Мохан Рая, Вивекананды, Сарасвати.

Гхош по-прежнему продолжает заниматься поэзией. Из-под его пера появляются переводы (на английский) ряда произведений древних (Бхартрихари, Калидаса) и современных (Б. Ч. Чаттерджи, Читтаранджан Дас) индийских поэтов, а также многочисленные самостоятельные поэтические опыты. Подобно своему великому современнику Рабиндранату Тагору, Гхош ставит большие философские вопросы — о смысле бытия, о месте человека в мире, личном счастье и общественном долге. В поэмах «Молитва ведантиста», «Риши», «Откровение», «Кто?», «Видение науки» немало традиционных ведантистских положений о высшем брахмане как единстве блаженства, знания и бытия (саччидананда), неразрушимом внутреннем я (атман), о превосходстве мистической интуиции над дискурсивным знанием и т. д. [95, стр. 103—107]. Но главное в этих произведениях — утверждение красоты и радости земной жизни. В одной из его поэм риши обращается к царю, спрашивающему о местонахождении высшего брахмана, со следующими словами: «Искать его ты должен на земле. Во множестве миров он воплотился, чтоб, наконец, создать могучую державу, и цель его — земной успех людей, стремящихся к нему как к цели. Так расти же могущество свое и совершенствуй весь род людской!» [95, стр. 106]. Гхош с восхищением пишет о красоте земной природы и человеческой любви. «Жить и любить, как это хорошо!» — восклицают герои его поэмы

* Веды Гхош начинает изучать позднее, уже в Пондишери [74, стр. 25]. По-видимому, так же обстояло дело и с изучением тантристских текстов, а также философских сутр.

«Любовь и смерть» Руру и Приюмвада [95, стр. 77]. В этом отношении Гхош выступает как продолжатель поэтических традиций бенгальского ренессанса. По его собственным словам, «если в древности индийцам было присуще глубокое чувство пустоты и бесцельности жизни, то в новое время бенгальцы столь же живо ощутили ее радости, ее теплоту и чувственную прелесть. Характерная особенность ренессанса — пламенная любовь к жизни, к человеческой красоте, полной жизненной теплоты, которую они украшают всевозможными драгоценностями, как невесту» [35, стр. 9].

В то же время Гхош выступает против эгоистического наслаждения жизнью, забвения общественных интересов во имя личных. В поэме «Урваши» богиня Лакшми упрекает влюбленного царя Пурураваса, оставившего царство из любви к нимфе, в том, что он губит будущее своего народа, правители которого, следуя его примеру, забудут среди наслаждений свой долг и отдадут без боя «божественную землю» «ордам варваров с далеких берегов» [95, стр. 74]. Гхош явно намекает на судьбу своей страны... В поэме «Персей-освободитель» он противопоставляет изнеженному Пуруравасу Персея, самоотверженно борющегося за освобождение сирийского народа от тирании обезумевшего честолюбца — жреца Полидаона*. Персей — прообраз героев более поздних поэм Гхоша («Баджи Прабху», «Видула»), судьбы которых непосредственно связаны с историческими судьбами Индии в критические эпохи борьбы с чужеземными пришельцами [95, стр. 42—101].

И в этом отношении Гхош продолжает лучшие традиции представителей бенгальского ренессанса, стремившихся к пробуждению национального самосознания и национальной гордости своего народа. «Чувства и мысли молодежи Бенгалии,— писал Гхош,— ее интересы в области культуры были связаны не с влиянием школ и колледжей, а с романами Банкима и поэмами Рабиндраната Тагора» [35, стр. 48].

Пребывание Гхоша в Бароде ознаменовалось и его первыми политическими выступлениями в печати, каки-

* В поэме чувствуется влияние изучаемого Гхошем в тот период Гераклита. По словам Персея: «Все изменяется, хоть мир один и тот же»,

ми явились две серии его статей в бомбейской газете «Хинду пракаш». Первая серия (печатавшаяся с 7 августа 1893 г. по 6 марта 1894 г.) озаглавлена «Новые светильники вместо старых» («New Lamps for Old»), вторая (публиковавшаяся с 16 июля по 27 августа 1894 г.) — «Банким Чандра Чаттерджи». В обеих подвергается резкой критике политика Национального конгресса. Полемизируя с такими деятелями Конгресса, как Ман Мохан Гхош, Фироузшах Мехта и Сурендранатх Банерджи, Ауробиндо высмеивает их англофильство, преклонение перед Карлейлем и Маколеем, льстивые фразы по адресу государственной мудрости Гладстона и генерала Бутса. Он заявляет, что эти люди, никогда не изучавшие никакой истории, кроме истории Англии, чужды духу своей собственной нации и не могут считаться национальными лидерами, а Конгресс, возглавляемый ими, Национальным конгрессом [101, стр. 67, 75].

По мнению Гхоша, ИНК — это организация, представляющая пока что лишь «средний класс индийского населения». И Гхош горячо ратует за привлечение к участию в политической жизни «низов» индийского народа: «Наш пролетариат погружен в пучину нищеты и невежества. Но этот невежественный и страдающий пролетариат, нравится нам это или нет, воплощает ныне все наши надежды, все упования на лучшее будущее, так как средний класс общества уже показал, что он лишен надлежащей силы, ума и искренности» [101, стр. 108]. В другом месте Гхош заявляет: «Поскольку все человечество в наше время движется по направлению к демократии и социализму, от численности и духовной культуры низшего класса целиком зависит будущее всего человеческого рода» [101, стр. 100]. Разумеется, автор этих строк далек от научного понимания места и роли пролетариата. Он понимает под последним не столько порожденный капитализмом класс наемных рабочих, сколько угнетенную и страждущую массу вообще (крестьянство, мелкая буржуазия, ремесленники и т. д.). И все же эти высказывания Гхоша весьма интересны. Они ярко характеризуют его как мелкобуржуазного демократа и гуманиста, перекликаясь с соответствующим высказыванием Вивекананды о грядущем царстве шудр.

Оторванность Конгресса от народа и близорукость его руководителей, по мнению Гхоша, проявились в постанов-

ке им политических задач, а также в способах их решения [101, стр. 75]. Цели Конгресса отличаются чрезвычайной узостью, он борется не за коренные изменения во взаимоотношениях Индии и Англии, а лишь за расширение участия в колониальной администрации индийского «среднего класса», представители которого «воображают, что по получении ими вакансий гражданской службы и других теплых местечек индийский вопрос будет вполне удовлетворительно разрешен» [101, стр. 71] Что же касается методов деятельности Конгресса, то они, по мнению Гхоша, характеризуются подменой необходимых для страны действий речами, обращенными не к чувству собственного достоинства индийцев, а к «голосу совести англичан» [101, стр. 85]. Гхош противопоставляет трусливой политике индийских либералов многочисленные примеры успешных национально-освободительных и революционных выступлений масс в странах Европы и Америки. Но подобно тому как, признавая «пролетариат» важнейшей силой современного ему общества, Гхош был далек от научного понимания исторической миссии рабочего класса, так и, признавая прогрессивную роль революционного насилия в истории, он не понимал, что все социальные революции обусловлены непримиримостью классовых интересов.

Гхош призывает индийский «средний класс» отрешиться от узости и эгоизма, позаботиться об интересах масс индийского народа, более решительно противопоставить себя британскому империализму и т. д. Любопытно, что он пугает идеологов индийского либерализма перспективой революции «пролетариата» против «среднего класса» [101, стр. 109], так же как эти последние пугали английскую колониальную администрацию перспективой революции национально-освободительной...

Апеллируя к «разуму» либералов, Гхош в конечном счете объясняет все недостатки в деятельности Конгресса теоретическими ошибками и просчетами его лидеров, их политической слепотой. «Новые светильники» начинаются следующим характерным вопросом, неоднократно повторяющимся на их страницах: «Если слепой ведет слепого, не упадут ли оба в яму?» [101, стр. 63].

Гхош исходит из идеалистического положения об обусловленности общественного развития развитием идей. Он пытается, например, объяснить отличительные осо-

бенности истории таких европейских стран, как Франция и Англия, особенностями их «национального разума» [101, стр. 90—93]. Так, «английский разум» характеризуется практичностью, неспособностью подняться до уровня «чистой теории», отсутствием любопытства, недостатком утонченности, логики и т. д. Соответственно и английская история, по мнению Гхоша, являет собой собрание ярчайших примеров консерватизма, нетерпимости, насильственного насаждения в чужих странах собственного образа жизни, преобладания практических интересов над интересами духа, абсолютизации общественных институтов в противовес людям, которым они должны бы служить, игнорирования необходимости общественных реформ вследствие чрезмерного интереса к реформам политическим, индивидуального и корпоративного эгоизма и т. д. «Французский разум» в противоположность английскому исполнен утонченности, любопытства, одухотворен, логичен и т. д. Однако и у него есть отрицательные стороны, исторически проявившиеся, как полагает Гхош, в непрактичности, некритическом копировании чужих политических учреждений, неудачах Франции на арене мировой политики и т. д.

Гхош упрекает индийских либералов в том, что их деятельность направлена на усвоение Индией худших сторон французской и английской действительности. Он призывает к овладению лучшими достижениями этих стран путем органического роста и экспансии «индийского духа» [101, стр. 104—105]. В рассуждениях Гхоша интересны два момента: идея *нации* как духовного единства, игравшая весьма важную роль на всех этапах развития его философских взглядов, и *критика буржуазной цивилизации*, которою была, в сущности, критика «английского разума»*. В данном случае мы имеем дело с двойной мистификацией. С одной стороны, материальные отношения людей представлены в виде производных от их сознания, с другой — всеобщее в социально-экономическом развитии сведено к особенному. В результате отечественный капитализм предстает у Гхоша лишь как горький плод пересадки английских идей на индийскую почву, а борьба народных масс Индии с колониализ-

* В обоих отношениях Гхош выступает как преемник Вивекананды.

мом — как средство спасения их от бедствий капитализма. Патриотический порыв демократа, обращающегося к угнетенным низам, сочетается с мелкобуржуазным волюнтаризмом, со стремлением отмахнуться от объективных законов общественного развития.

Правда, Гхош видит социальные изменения, происходящие в Индии, и признает их необходимость. Он осуждает феодальную знать как класс, поддерживающий застойные средневековые порядки и неспособный к «динамичному руководству» обществом. Он не отрицает необходимости усвоения таких положительных черт «английского опыта», как достижения науки и техники, политический и экономический «динамизм», но в то же время считает возможным избежать худших его сторон: материального и духовного обнищания масс, коррупции правящих классов, замены всех высших жизненных ценностей «грубым чистоганом» [101, стр. 100]. Метафизически отрывая «хорошие» стороны капитализма от «дурных», его достижения от его противоречий, он подменяет объективный анализ фактов благими пожеланиями.

Интересно отметить, что в своих первых работах Гхош обращается, как правило, к соображениям морали и разума, а не к положениям религии. Нация, например, трактуется не как воплощение одного из аспектов божественного начала (что характерно для его взглядов в позднейший период), а как духовная общность людей с определенным психическим складом; хотя Гхош и не высказывается с полной определенностью относительно причин различий между национальными типами «разума», он явно тяготеет к чисто натуралистическому их толкованию. Так, он подчеркивает влияние климата, расового «темперамента» и т. д. на «человеческий материал» наций [101, стр. 91]. Характерно также, что, говоря о «здоровых» индийских традициях, Гхош отнюдь не пытается подчеркнуть роль религии в этих традициях.

Подобным же образом и в ранних поэтических произведениях Гхоша (90-е годы) религиозное содержание еще не выражено отчетливо. «Божественные» персонажи являются более мифическими фигурами и плодом поэтической фантазии, нежели воплощением религиозных идей или мистических прозрений. «Молитва ведантиста», «Риши», «Кто?» и другие, уже по-настоящему религиозные произведения Гхоша написаны позднее — в начале XX в.

По словам самого Гхоша, «в те времена мой европейский ум был чужд вере в каких бы то ни было богов» [105, стр. 121]. Интересно, что Гхош в этот период отказывается от предложения своего друга К. Р. Дешпанде заняться изучением йоги, мотивируя свой отказ тем, что это могло бы помешать его общественной деятельности.

Статьи Гхоша вызвали довольно бурную реакцию у индийских либералов. Махадев Говинд Ранаде обратился к редактору «Хинду пракаш» с требованием прекратить их печатание под предлогом, что они могут вызвать раздражение у английских властей и привести к запрещению газеты. Предупрежденный К. Р. Дешпанде о необходимости более умеренного выражения своих мыслей, Гхош вскоре теряет всякий интерес к публикациям в «Хинду пракаш». Он ищет других путей деятельного участия в антиколониальном движении.

В Бенгалии уже к концу XIX в. создается ряд тайных обществ для борьбы с английскими колонизаторами. В начале XX в. такие общества появляются в Калькутте, Дакке, Миднапуре и ряде других бенгальских городов. В состав их входит интеллигентная молодежь (преимущественно студенты), патриотически настроенная и готовая с оружием в руках бороться за освобождение родины. Участники кружков изучают историю Индии, историю освободительного движения в странах Европы, учатся пользоваться оружием. Члены обществ еще оторваны от народа, но уже делают первые попытки агитации среди широких масс населения. При этом они считают наиболее подходящим средством такой агитации апелляцию к религиозным чувствам индийцев. Значение «духовного оружия» в борьбе символизируется у них, например, тем, что вступающие в ряды членов общества при церемонии посвящения дают патриотическую клятву, держа в руках меч и «Бхагавадгиту» [105, стр. 72].

Ауробиндо Гхош вступает в контакт с этими обществами и лично, и через посредство своего брата Бариндра Кумар Гхоша и своего «эмиссара» Джатена Банерджи. Он встречается с такими видными деятелями подпольных организаций, как П. Миттер, сестра Ниведита (ученица Вивекананды), Бхупендранатх Датта (брат Вивекананды), участвует в выработке программных положений этих организаций, стремится придать их деятельности как можно более широкий характер. Именно в этот

период под влиянием общения с религиозно настроенными членами тайных кружков Гхош переходит на позиции веры.

Незадолго до раздела Бенгалии Гхош выступает инициатором создания всеиндийского ордена саньясинов, целью деятельности которого должно было быть освобождение Индии. Этот план, явно навеянный идеями знаменитого романа Банким Чандра Чаттерджи «Анандаматх», изложен Гхошем в нелегальной брошюре «Бхавани мандир» [105, стр. 84—97].

В отличие от «Новых светильников» здесь Гхош выступает уже с позиций ревностного поборника индуизма. Он объявляет весь мир воплощением разнообразных аспектов изначальной творческой божественной силы (шакти). Нация — одно из проявлений этой силы, а отнюдь не объединение людей, основанное на общности территории, расовых признаков и других «внешних» факторов [105, стр. 88]. Особенность индийской нации — приверженность религии, достоинства — высокое развитие религиозных качеств, таких, как джняна (знание высшей реальности) и бхакти (любовь к богу), а недостатки — пассивность, бездеятельность [105, стр. 91—93]. Гхош указывает на пример Японии как образец того, чего может достичь азиатская страна, пробудившаяся от вековой спячки. По его мнению, возрождение религиозных идей синтоизма и их деятельное осуществление в практической жизни привели Японию к победе над царской Россией [105, стр. 95]. И он предлагает организовать в целях национального возрождения Индии орден аскетов (брахмачаринов), посвящающих всю свою деятельность патриотическим целям, предоставляющих в распоряжение ордена все свои средства, безусловно подчиняющихся указаниям орденского начальства и т. д. Орден, по мнению Гхоша, должен был заниматься просветительской и благотворительной работой, причем эта работа рассматривается им не как самоцель, а как средство пробуждения национального самосознания. Гхош специально оговаривает в программе общества, что члены его должны быть готовы выполнять любую работу, порученную им орденом, в том числе и нелегальную [105, стр. 96].

В этой схеме Гхоша религия играет тройную роль: во-первых, она выступает в качестве наиболее эффективно-го средства политической агитации и пробуждения в на-

роде гордости за свое историческое прошлое, за его огромные культурные достижения; во-вторых, она является тем цементирующим началом, которое призвано, по его мнению, сплотить как всех членов индийского общества, так и прежде всего членов «Бхавани мандир» в борьбе за общее дело, преодолеть их эгоистические личные и групповые интересы, «связать в едином и живом религиозном духе, в общем стремлении к одному великому идеалу все классы» [105, стр. 96]; наконец, в-третьих, она представляется средством создания справедливого общества будущего, лишённого классовых противоречий. Прообразом этого общества должны были явиться, по мысли Гхоша, фабрики и заводы членов ордена, основываемые ими не ради извлечения прибылей, а для блага страны... Таким образом, Гхош апеллирует теперь к религии именно в тех случаях, когда он прежде обращался к разуму и моральному чувству. Конечно, его идеи в целом по-прежнему остаются мелкобуржуазной утопией, игнорирующей реальные взаимоотношения классов в капиталистическом обществе, хотя сама мысль об использовании религии в качестве средства антиколониальной агитации была в условиях Индии тех лет достаточно практичной.

«Бхавани мандир» — довольно интересный документ для изучения эволюции мировоззрения Гхоша, но практически эта брошюра не сыграла значительной роли. Развернувшиеся в Индии события поставили перед патриотическими силами страны гораздо более важные задачи.

7 августа 1905 г. на массовом митинге в Калькутте было принято решение о бойкоте английских товаров в качестве ответной меры на действия колониальных властей, решивших осуществить раздел Бенгалии. Так началось движение свадеши, охватившее вскоре всю Индию. Ауробиндо Гхош принимает самое деятельное участие в этом движении. В 1906 г. он переезжает из Бароды в Калькутту (впрочем, Гхош числился на службе у гаеквара Бароды до июня 1907 г.) и приступает здесь к работе в качестве декана Национального колледжа. Последний был учрежден по инициативе так называемого Национального совета образования — организации, созданной бенгальскими националистами и ставившей целью коренную перестройку образования в стране. Национальный совет придавал особое значение изучению точных наук и тех-

ническому образованию, подчеркивая необходимость внедрения последнего в интересах более правильного использования материальных ресурсов страны и удовлетворения насущных потребностей индийского народного хозяйства. В условиях колониального господства англичан, всячески тормозивших создание технически образованных кадров для национальной промышленности Индии, такая программа, несомненно, имела прогрессивное значение.

Национальный совет образования считал также необходимым пробуждение в студентах чувства патриотизма и гордости своей родиной путем ориентировки учебных программ на усвоение учащимися достижений индийской культуры и овладение индийскими языками.

Необходимо отметить, что в учебных заведениях, созданных Советом, находили свое место молодые участники движения свадеши, отчисленные из государственных учебных заведений за патриотическую деятельность, согласно циркуляру Керзона от 22 октября 1905 г.

Ауробиндо Гхош деятельно участвует не только в осуществлении программы Национального совета образования. Он становится фактически лидером бенгальских экстремистов, пропагандирует идеи экстремизма на страницах газеты «Банде матарам», на многочисленных массовых митингах и, наконец, на заседаниях Индийского национального конгресса (Калькутта, 1906 г.; Сурат, 1907 г.). Он дважды подвергается судебным преследованиям колониальных властей и (подобно Тилаку) приобретает большую популярность как среди широких народных масс Индии, так и среди патриотически настроенной интеллигенции. В 1907 г., обращаясь к находящемуся в заключении Гхошу, Р. Тагор называет его «другом страны» и «олицетворением души родины» [30, стр. 236].

В статьях и выступлениях 1905—1908 гг. Гхош прежде всего выступает как сторонник полной и безоговорочной политической независимости Индии. Он критикует как половинчатое решение Калькуттской сессии Национального конгресса о необходимости добиваться для Индии системы правления, подобной той, которая существует в самоуправляющихся английских колониях [42, гл. II].

Гхош выдвигает в качестве возможных три метода политической борьбы за независимость: движение «пассив-

ного сопротивления», по образцу движения Парнелля в Ирландии; демонстрации и стачки, по образцу революционной России; вооруженное восстание,— отвергая как нереальный и ни к чему не ведущий старый метод индийских либералов, метод петиций и просьб [42, гл. IV]. По его мнению, в условиях Индии наиболее целесообразным является применение «пассивного сопротивления» — тактики несотрудничества с властями в области экономической и политической жизни, не выходящего, как правило, за рамки легальной борьбы. Однако в отличие от позднейшей сатьяграхи Ганди «пассивное сопротивление» Гхоша не исключает использования насилия в двух отношениях: в качестве вспомогательного средства и ответа на те или иные насильственные действия и злоупотребления властей и в качестве решающего средства в благоприятный для переворота момент (характеризующийся слабостью правительственных войск, наличием оружия у инсургентов и т. д.). Гхош указывает на то, что «пассивное сопротивление» может послужить прелюдией к решающей вооруженной борьбе, поскольку оно обостряет противоречия между колониальными властями и народом, выдвигает на первый план все более решительные средства борьбы (так, по его словам, участники его могут в определенный момент перейти от бойкота товаров к неуплате налогов) * и подготавливает условия для создания объединения всех патриотических сил во всеиндийском масштабе.

Гхош стремится обосновать свои политические взгляды с помощью религиозной идеологии. Однако он выступает отнюдь не в роли проповедника традиционных религиозных догм. Его религия — религия *воинствующего национализма*; объект поклонения — Великая Мать, Кали, Дурга — нация, возведенная в сан божества. Своеоб-

* Гхош оговаривается, однако, что такая форма пассивного сопротивления в данный момент нецелесообразна ввиду неподготовленности к ней все еще разрозненных индийских патриотических сил, а в будущем применима лишь в районах райотвари. Заминдаров же Гхош считает частью народа и выступает против каких-либо ущемлений их интересов, дабы не причинить вреда единству всех классов общества в освободительной борьбе. Здесь ярко видна мелкобуржуазная ограниченность Гхоша, не понимающего, что усиление классовой борьбы между крестьянами и помещиками не мешает, а способствует подъему национально-освободительного движения.

разное толкование получают у Гхоша такие религиозно-философские понятия, как бхакти и ананда: «Для любви есть место в политике, но это любовь к родной стране, к соотечественникам, имеющая целью славу, величие и счастье своего народа, это божественная ананда самопожертвования ради братьев, восторг при облегчении их страданий, наслаждение, заключающееся в том, чтобы капля за каплей отдать свою кровь родине и свободе и, умерев, объединиться с сонмом героических предков» [42, стр. 83].

Служение нации для Гхоша не только основной религиозный, но и основной этический принцип. Полемизируя с идеологами британского империализма, пытавшимися обвинить участников свадеши в аморальности на основании нарушения ими законов, отхода от религиозного принципа «любви к ближнему» и т. д., Гхош выдвигает положения о противоречии между моралью и правом в условиях иноземного господства и о дхарме как высшем моральном законе эпохи [42, стр. 83]. Таким высшим требованием эпохи Гхош считает для Индии освобождение от иноземного господства. Эта цель, по его мнению, оправдывает любые средства, вплоть до применения насилия.

Социологические идеи Гхоша, подобно религиозным и этическим, в этот период концентрируются вокруг проблемы *нации*. Развивая идеалистическую концепцию «Бхавани мандир», Гхош создает учение о нации как органическом единстве трех «тел» (каранашарира, сукшмашарира и стхулашарира), соответствующих ее духовному, сознательному и материальному бытию [72, стр. 30]. При этом материальное бытие оказывается лишь воплощением сознательного, а сознательное — духовного. Здесь уже содержится в зародыше концепция общественного развития, выраженная впоследствии Гхошем в работах «Цикл человеческой истории», «Идеал человеческого единства».

В эти же годы Гхош выдвигает тезис об особой роли индийской нации, призванной якобы осуществить погрязшие Западом идеалы. Так, идеал свободы, по его мнению, может быть осуществлен лишь путем дополнения политических свобод духовным освобождением (мукти), идеалы равенства и братства требуют для своего осуществления осознания божественной сущности всех людей (брахман) и единства их духовной природы (атман). Позднее

Гхош разовьет эти идеи подробнее в своем утопическом учении о будущем «царстве справедливости», об обществе «гностических существ» и т. д.

Интересно, что в статьях в «Банде матарам» Гхош (в отличие от «Новых светильников») критикует буржуазную цивилизацию уже не как плод «английского ума», а как порождение западноевропейского атеизма и материализма. Гхош отказывается от характерной для него в 90-е годы идеализации стран европейского континента (Франция, Италия) в противовес Англии из-за их участия в хищнической эксплуатации Индии (не случайно в эти годы в стране проводится бойкот не только английских, но и вообще всех европейских товаров). Но он не отказывается от идеалистического представления об обусловленности социального развития и его противоречий идеями. Игнорируя подлинную основу противоречий буржуазного общества, критика Гхоша в конечном счете заканчивается некритическим оправданием этой основы, что особенно ярко проявляется в последующие годы, когда Гхош подвергает осуждению «атеистический» социализм.

После подавления английскими властями освободительного движения 1905—1908 гг. Гхош продолжает свою деятельность в качестве публициста в журналах «Карма-йогин» и «Дхарма». В своих статьях 1909 г. он в отличие от статей прежних лет всемерно подчеркивает именно легальную, ненасильственную сторону свадеши (правда, принципиально Гхош до последних дней жизни не отрицает законности применения насилия в национально-освободительном движении), придает преувеличенное значение разворачиванию просветительской и филантропической деятельности, выдвигает план возрождения сельских общин под покровительством заминдаров [72, стр. 90—115].

В это время он, как и многие экстремисты, переживает глубокий духовный кризис. С одной стороны, он настаивает на необходимости возрождения традиционных форм движения (бойкот, свадеши и т. п.), с другой — не может указать никаких реальных средств для этого, ограничиваясь призывами уповать на бога, морально совершенствоваться и т. д.

Разочарование в ближайших перспективах освободительной борьбы и опасение оказаться жертвой все увеличивающихся репрессий колониальных властей понуждают

Гхоша в начале 1910 г. отбыть в Чандернагор, а затем в Пондишери — небольшой городок на юго-восточном побережье Индии, являвшийся частью колониальных владений Франции. Так кончается первый период его жизни, период деятельного личного участия в национально-освободительной борьбе. Хотя в эти годы Гхош выступает преимущественно как публицист и политический деятель, уже тогда происходит формирование его мировоззрения, зреют многие его философские идеи. Рационалист в начале 90-х годов XIX в., он превращается в проповедника «религии национализма». Мы уже видели, что это отнюдь не было проповедью традиционных религиозных догм. Но критический пересмотр этих догм вел и к пересмотру ряда общеполитических положений традиционной философии индуизма — веданты. В своих статьях 1909 г. в «Карма-йогин» Гхош выступает с критикой концепции иллюзорности мира Шанкары, дает реалистическую трактовку идеи Пурушоттамы в «Бхагавадгите» и т. д., подчеркивая необходимость пересмотра метафизических положений адвайта-вады для придания религии и философии жизнеутверждающего характера.

Второй период жизни и творчества Ауробиндо Гхоша охватывает около 12 лет — с 1910 по 1921 г. Именно в этот период в ежемесячнике «Арья» (1914—1921 гг.), издаваемом им совместно с французскими религиозно-теософскими деятелями Полем и Мирой Ришар (урожденная Альфасса), появляются все его основные философские труды.

Это были годы, отмеченные событиями исключительной исторической важности, ознаменовавшими собой наступление эпохи общего кризиса капитализма и социалистических революций.

Гхош на протяжении всех этих лет далек от практического участия в политической борьбе. В интервью, данном корреспонденту мадрасской газеты «Хинду» (1914 г.), он с пренебрежением отзывается о тогдашней деятельности Конгресса как о повторении «безжизненных и малозначащих формул прошлого» [107, стр. 163]. Он характеризует переживаемый Индией исторический период как период «безмолвного накопления» нацией силы и энергии (вирья и теджас) для решающих действий в будущем. По его мнению, в такой период стране нужны скорее духовные, чем политические вожди: «С некоторых пор я по-

чувствовал настоятельную необходимость направить свою деятельность именно по этому руслу, вместо того чтобы заниматься незначительными и мелочными делами, которые только и доступны нам теперь в области политики. В этом-то и кроется причина моего ухода от практической деятельности, продолжающегося поныне. Я верю, что во времена, подобные нынешним, для достижения великих исторических целей необходимо именно погружение в глубины духа (тапасья) для самопознания, самовоспитания и накопления духовной силы. И именно такое погружение в глубины является лучшим средством для того, чтобы вновь стать эффективным практическим деятелем в решающие дни мировой истории» [107, стр. 168—169]. Таким образом, разочарованный упадком национально-освободительного движения в Индии после 1908 г. и не видящий практических средств для его подъема, Гхош обращается к «глубинам духа», надеясь пробудить патриотические чувства индийцев.

С этой целью он предпринимает пересмотр традиционных религиозно-философских идей индуизма и формулирует свою собственную философскую систему. Рупором его идей становится журнал «Арья». В виде очерков в этом журнале появляются основные работы Гхоша, посвященные онтологии и теории познания: «Божественная жизнь» (1914—1916), «Эволюция» (1915); социологии: «Идеал человеческого единства» (1915—1918), «Психология социального развития» (1916—1918) *, «Идеалы и прогресс» (1916); йоге: «Синтез йоги» (1915—1921) **; истории индийской культуры: «Цивилизована ли Индия?» (1919), «Критик-рационалист об индийской культуре» (1919), «Индийская культура и внешние влияния» (1919), «Защита индийской культуры» (1920—1921) ***; истории философии: «Гераклит» (1916—1917), «Иша-упанишада» (1915), «Кена-упанишада» (1915—1916), «Тайна вед» (1914—1916), «Очерки о Гите» (1918—1920).

Перечисленные работы отнюдь не исчерпывают всего творческого наследия Гхоша данного периода, но они дают некоторое представление о широте проделанной им теоретической работы.

* В 1949 г. эта работа была переиздана под названием «Цикл человеческой истории» [49].

** Впоследствии издана под заглавием «О йоге» [64].

*** Впоследствии все эти статьи вышли под общим заглавием «Основания индийской культуры» [46].

В самых общих очертаниях философская система Гхоша выглядит следующим образом. Высшая реальность есть абсолют (брахман), представляющий собой единство проявленного (материя, жизнь, разум) и непроявленного (саччидананда) аспектов бытия. Промежуточным звеном между двумя сферами—высшим и низшим состоянием абсолюта — является «супраментальное сознание», в котором неопределенное единство изначального брахмана дифференцируется в «духовное многообразие». В результате отчуждения этого многообразия от своего источника (инволюция) возникает развивающийся во времени и пространстве эмпирический мир. Цель развития последнего — воссоединение со своим истоком, ликвидация отчуждения, возможная лишь через посредство коллективного духовного освобождения (мукти) всего человечества. Разнообразные виды культурной деятельности людей являются средствами для осуществления духовного прогресса в этом направлении. У различных наций и в различные периоды человеческой истории на первый план выдвигаются те или иные аспекты культуры, но привести к желанной цели может лишь интегральная йога: посвящение всей деятельности реализации божественного начала в человечестве, использование ради этого этических, эстетических, религиозных и других импульсов человеческой природы в их совокупности.

В рамках этой системы Гхош пытается ответить на те же вопросы, которые занимали умы Тилака, Тагора, Ганди: о соотношении религии и политики, империализма и национализма, войны и мира, о будущем справедливом обществе.

Гхош стремится, с одной стороны, переориентировать традиционную религию, обратив ее интересы с потустороннего на посюсторонний мир, с другой — найти «духовный» смысл в этом посюстороннем, будничном, «практическом» мире. Он отнюдь не считает необходимым для религиозных целей отрешение от общественной жизни или какой-либо ее области. В письме к И. Баптисте от 5 января 1920 г. Гхош пишет: «Я вовсе не смотрю сверху вниз на политическую жизнь или активное участие в ней. Я всегда считал наиболее важным, а в настоящее время и единственно важным жизнь духовную, но моя идея духовности не имеет ничего общего с аскетическим отвержением жизни или презрением к светским вещам. Для

меня не существует ничего светского. Вся человеческая деятельность, по моему мнению, должна быть включена в сферу духовной жизни, а значение политики в настоящее время огромно» [105, стр. 194].

При этом Гхош по-прежнему считает важнейшей политической задачей, стоящей перед индийскими патриотами, борьбу за достижение Индией полной независимости. Он внимательно следит за развитием событий в стране. В 1918 г. он посылает для опубликования в журнале, издаваемом А. Безант, статью с подписью «Индийский националист», в которой резко критикует реформы Монтегю — Челмсфорда, называет их «китайским фокусом», призванным обмануть бдительность патриотических сил [105, стр. 194].

Хотя Гхош и не публикует в «Арья» статей о политическом положении в Индии, политическому положению в мире посвящен ряд его работ этого периода: «Изжила ли себя война?» (1914), «Незримая сила» (1918), «Самоопределение» (1918), «1919 год», «Лига наций» (1920), «После войны» (1920). Эти статьи содержат ряд интересных положений, позволяющих уяснить позицию Гхоша по вопросам войны и мира, социализма и т. д.

Гхош теоретически обосновывает право наций на самостоятельное развитие. Так, в серии очерков, появившихся позднее под общим заглавием «Идеал человеческого единства», он рассматривает процесс формирования наций и освобождение их от колониального гнета в качестве главной характерной черты нового времени. По его мнению, распад колониальных империй, подобных британской, неизбежен, так как их существование противоречит прогрессу.

Интересно отметить, что Гхош и в этот период не отказывается от идеи применения насилия в национально-освободительной борьбе. Именно в 1918 г., в момент подъема массового антиимпериалистического движения в Индии, в «Арья» появляются его первые очерки о «Бхагавадгите», обосновывающие (правда, весьма абстрактно и отвлеченно) моральную оправданность насилия в справедливых целях.

Но, выступая против Ганди по вопросу о роли насилия в национально-освободительной борьбе, Гхош вполне сходится с ним в вопросе об установлении ненасильственных отношений между классами. Он считает, что классо-

вая борьба есть результат эгоизма, затемняющего естественную основу разделения функций между людьми.

Центром теоретических исследований Гхоша все более и более становится проблема *дхармараджа* — справедливого общественного устройства. Для достижения такового, по его мнению, необходимо отказаться от эгоистических стремлений и выполнять свои общественные обязанности в духе бескорыстного служения богу, рассматривая свою деятельность как средство духовного самосовершенствования. Короче говоря, общество должно стать гигантской ареной йоги.

Хотя 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: подчеркивание личного совершенствования, чисто психологических особенностей йоги, мотивы, послужившие впоследствии обоснованием его полного ухода из общественной 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.

В последний период жизни (1922—1950) Гхош почти полностью отрекается как от практического, так и от теоретического участия в общественной деятельности. Многочисленные его труды, появляющиеся в эти годы, представляют собой не что иное, как новое издание статей, некогда помещенных в «Арья». Сравнительно небольшие добавления, вносимые в них Гхошем, свидетельствуют, как правило, о поправении его взглядов. Так, в них зачастую дается отрицательная оценка социализма (первоначально Гхош положительно отнесся к Октябрьской революции), критика буржуазной цивилизации, напротив, несколько смягчена.

Единственная новая работа Ауробиндо этого периода — философская поэма «Савитри» представляет аллегорический пересказ ряда основных идей «Божественной жизни». И в «Савитри» и в многочисленных письмах Гхоша к ученикам популяризируются наиболее слабые и реакционные стороны его мировоззрения. Большое внимание уделяется своеобразной «оккультной психологии», истолкованию разного рода «сверхсознательных» явлений в

психике, мистических сил, действующих в «астральных мирах», рассматриваются такие «проблемы», как, например, достижение физического бессмертия на земле путем пурна-йоги. Гхош создает своеобразный религиозный культ, делая объектом поклонения себя как великого миссионера «высшего разума», призванного спасти человечество, и «божественную мать» (уже упомянутая Мира Ришар). При этом он поощряет всяческого рода религиозные суеверия и предрассудки, которые сам же критиковал некогда как проявления «досознательного» («*infraconscious*») периода в истории человечества. Это не единственный случай, когда Гхош впадает в противоречие с самим собой. Наиболее разительным из таких противоречий является уход Гхоша из общественной жизни, тогда как ранее он сам проповедовал деятельное участие в ней. Впрочем, Гхош неоднократно подчеркивает в своих письмах этих лет, что его уход от жизни лишь «видимость». Он утверждает, что, занимаясь «супраментальной йогой», незримым образом воздействует на весь ход исторического процесса. Так, Гхош вполне серьезно приписывает успех антигитлеровской коалиции в борьбе с державами фашистского «треугольника» тому обстоятельству, что он поставил на службу антифашистским силам свою «йогическую силу»... Подобным же образом он считает себя «духовным» участником национально-освободительной борьбы, приведшей к созданию независимой Индии.

Еще большее значение Гхош придает себе как первооткрывателю новых путей в эволюции человека к «сверхчеловеку», «гностическому существу» — бессмертному и исполненному всех возможных физических, умственных, моральных, а главное — духовных совершенств человеку будущего.

Подобно тому как в себе Гхош видит образец человека будущего, образец общества будущего он видит в руководимой им и Мирой Ришар религиозной общине — ашраме. История ашрама такова. К концу периода издания «Арья» вокруг Гхоша собирается 12 учеников, решивших посвятить жизнь практике йоги под его руководством в качестве гуру. 24 апреля 1920 г. к этой группе присоединяется Мира Ришар. Вскоре она берет в свои руки все хозяйственные заботы, необходимые для создания налаженной и упорядоченной жизни учеников Гхоша. Ауробиндо объявляет ее божественной матерью (Шакти, Ка-

ли), нисшедшей на землю для закрепления на ней результатов, достигнутых им в «супраментальной йоге». Группа учеников растет и с 24 ноября 1926 г. официально провозглашается ашрамом Гхоша. К концу жизни Ауробиндо этот ашрам насчитывает около 800 человек (мужчин, женщин и детей). Его собственностью являются жилые здания, сады и земельные угодья, мастерские, пекарня.

По правилам ашрама члены его отказываются от всякой собственности в пользу его руководителей. От них они получают жилье, пищу, одежду. Им предоставляется также право свободно выбрать род занятий в ашраме — от земледельческого труда до труда поэта или философа. Выбрав его, члены ашрама должны самоотверженно трудиться ради блага своей общины, не притязая на снискание славы или стяжание богатств. Такая бескорыстная деятельность в сочетании с выполнением некоторых психофизических упражнений и строгим соблюдением ряда бытовых ограничений аскетического порядка (брахмачарья) должна якобы привести учеников, входящих в ашрам, к реализации в них божественного начала. Поддерживая связи с окружающим миром через посредство так называемых «мирских» учеников, живущих вне общины, ашрам, по мысли Гхоша, призван явиться не только первым «черновым наброском» общества будущего, но и путеводной звездой для всего остального человечества.

Вплоть до своей смерти, наступившей 5 декабря 1950 г., Гхош продолжает вести жизнь отшельника в стенах ашрама. И все же такие исторические события, как вторая мировая война, а затем достижение Индией независимости, вызывают у него отклик. Он обращается с рядом посланий к индийскому народу. В некоторых из них содержатся прогрессивные идеи, слышен голос прежнего Гхоша — человека, посвятившего свою жизнь делу национального освобождения. В 1941—1942 гг. он призывает к решительной борьбе с фашистами, которых называет носителями темных, ретроградных сил в человеческой истории, олицетворением «асурического начала» в человечестве [61, серия II, стр. 1—3].

15 августа 1947 г. в обращении к индийскому народу, переданном по радио, он говорит о четырех мечтах своей жизни. По его словам, «первая мечта была связана с революционным движением, которое должно было при-

вести к созданию свободной и единой Индии. Сегодня Индия свободна, но она не достигла единства...» [61, серия I, стр. 5—6]. Гхош выступает против расчленения Индии и разжигания индуско-мусульманской вражды, против сепаратистских настроений в княжествах. Он предостерегает индийский народ, что всякие движения, направленные на подрыв целостности Индии, на руку английским империалистам, которые, пользуясь порождаемой этими движениями неразберихой, могут попытаться вернуть свое бывшее господство. Как видим, Гхош правильно уловил одну из характернейших черт неоколониалистской стратегии в своей стране, да и не только в ней одной.

Второй мечтой Гхоша было «освобождение азиатских народов, их возрождение, с тем чтобы Азия вновь обрела свое бывшее величие и сыграла достойную роль в современной истории» [61, серия I, стр. 6]. Он призывает индийский народ всегда находиться в авангарде борющихся за национальную независимость народов Азии. Как видим, и эта мечта Гхоша вполне соответствовала веляниям времени. Пробужденный Восток действительно был призван сыграть важную роль в мировой истории, поскольку его пробуждение в корне подорвало бывшее могущество стран империализма.

Третьей мечтой Ауробиндо «был мировой союз наций, долженствовавший стать основой более светлой и прекрасной жизни для всего человечества» [61, серия I, стр. 6]. И Гхош призывает индийский народ укреплять дружественные и мирные отношения между государствами во всем мире. Конечно, будучи идеалистом, он не понимает ни истинных причин современных войн, ни тех социальных сил, которые могут положить им конец. Гхош очень далек от понимания исторической роли стран социализма и мирового рабочего движения в борьбе за мир. Он возлагает свои надежды на «духовное» преобразование человечества с помощью религиозных и моральных идей. Все же Гхош правильно предвидит ту большую роль, которую были призваны сыграть Индия и другие освобожденные от колониального господства народы Азии в упрочении сил мира.

Четвертой мечтой Гхош называет мечту о совершенном человеческом обществе, которое разрешило бы загадку истории, претворило бы в жизнь вековые чаяния че-

ловечества [61, серия I, стр. 6]. Но он по-прежнему не видит, что такое общество уже создается на земле реальными делами рабочих и крестьян первого в мире социалистического государства. Он по-прежнему призывает индийский народ искать идеальный общественный строй на путях интегральной йоги.

Гхош прошел длинный и противоречивый жизненный путь. Он умер как всемирно известный мистик и руководитель религиозного ашрама. Но подлинную историческую ценность представляла отнюдь не мистически-религиозная деятельность Гхоша, а его деятельность в качестве одного из лидеров и теоретиков национально-освободительного движения. Отрыв от последнего оказался роковым для Гхоша. Чем более уходил он от участия в общественной жизни, чем более замыкался в тесных рамках ашрама, тем бесплоднее становились его искания.

* * *

Структура последующих глав в целом соответствует структуре философской системы Гхоша. Вначале (глава II) анализируется учение о самоотчуждении брахмана и последующей мировой эволюции, создающей предпосылки для ликвидации этого отчуждения, затем (глава III) — учение о развитии общества, завершающем эволюцию мира, и, наконец (глава IV), — учение о йоге как методе достижения цели исторического процесса, создания идеального общества.

Поскольку сам Гхош ни в одной из работ не дал суммированного изложения всей своей системы, ее приходилось выяснять и в значительной мере реконструировать, сопоставляя его произведения. При этом нам представлялось существенным не простое воспроизведение внешних результатов движения философской мысли Гхоша, а раскрытие внутренних механизмов этого движения — тех проблем и трудностей, которые с самого начала возникали перед ним и, принимая все новые облики, воспроизводились на различных ступенях развертываемой им системы. Такой подход, с нашей точки зрения, дает возможность более точно уяснить сильные и слабые стороны, достижения и неудачи философии Гхоша. Разумеется, речь идет отнюдь не о каком-то чисто «имманентном» ме-

тоде критики, ибо даже точная формулировка смысла стоявших перед Гхошем проблем (сам он далеко не всегда формулирует их адекватно), не говоря уже об оценке его решения этих проблем, требует постоянного обращения к уровню философского знания, воплощенному в марксистско-ленинской философии.

Абсолютный дух как предпосылка эволюции

Вопрос о природе первичной реальности Гхош считает важнейшим для выяснения не только теоретического, но и практического отношения человека к окружающей действительности. Уже в первых главах своего основного философского труда «The Life Divine» он подчеркивает, что этот вопрос ставится им прежде всего ради определения истинного смысла человеческой деятельности, человеческих стремлений и идеалов. Понимание последних зависит от понимания природы человека, природа же человека должна быть понята в связи с природой мира. Человек, по мнению Гхоша, является своеобразным микрокосмом, отражающим структуру макрокосма. Поэтому «одностороннее» понимание сущности человека ведет к «односторонности» в понимании мира и наоборот. Такой «односторонностью», с его точки зрения, страдала вся предшествовавшая философия. Так, материалисты рассматривали человека как чисто телесное существо [59, т. I, гл. II], виталисты (Гхош имеет в виду прежде всего А. Бергсона) — как одно из проявлений мировой жизни, идеалисты (Гхош имеет в виду европейский субъективный идеализм) — в качестве комплекса идей [59, т. I, стр. 10], спиритуалисты — в качестве бестелесного духа [59, т. I, гл. III]. Соответственно в виде первоосновы мира в этих философских системах выступали материя, жизнь, идея или дух, причем каждая из таких основ, по мнению Гхоша, предполагала отрицание реального существования несводимых к ней явлений. Критику «односторонних» философских учений прошлого Гхош считает важнейшим условием создания теории, всесторонне отражающей природу человека и мира. При этом наиболее последовательными (а потому и наиболее распространенными и труднее

всего опровержимыми) являются, по его мнению, «аскетический» спиритуализм и материализм.

Точка зрения «аскетического» спиритуализма, по мнению Гхоша, нашла свое классическое отражение в майяваде адвайта-веданты. В различных главах «The Life Divine» Гхош приводит ряд аргументов для опровержения учения адвайты о майе. Суть его критики сводится вкратце к следующему. Провозглашение брахмана единственной реальностью и противопоставление его ирреальной вселенной отнюдь не ведет к монистическому пониманию мира, как полагали сторонники адвайты: ведь сущность, оторванная от явления, перестает быть сущностью этого явления, и для объяснения последнего требуется обращение к другой сущности, в качестве которой в данном случае выступает сам принцип майи. По словам Гхоша, сторонники адвайты вынуждены прийти к признанию существования «двух сущностей, одна из которых является вечной реальностью, носит характер высшего сознания, или сознания лишь собственной природы, а другая — иллюзорной силой, создающей и осознающей иллюзорную вселенную» [59, т. II, стр. 185].

Более того, майя и брахман не только предстают вопреки замыслам создателей адвайты в качестве двух несводимых друг к другу начал, но и вследствие абстрактного противопоставления их друг другу приобретают черты, противоположные тем, которые им первоначально приписывались. Адвайтисты, как указывает Гхош, говорят об абсолюте как о совокупности неизменных совершенств, но бесконечность наслаждения не может быть реализована без боли, бесконечность истины — без лжи, силы — без слабости и т. д. [59, т. II, стр. 136]. Таким образом, исключение несовершенного мира из совершенного брахмана равнозначно фактически признанию ограниченности, а значит, и несовершенства последнего. Всесильный брахман оказывается бессильным, поскольку не он, а майя порождает мир явлений. Точно так же бессильная майя оказывается всесильной, порождая мир [59, т. II, стр. 204].

Гхош указывает, что адвайтисты неизбежно приходят к неразрешимым трудностям в понимании не только брахмана и майи, но и отношения между ними, в результате которого мир видимости как бы накладывается на мир реальности. Различные аналогии, применяемые при объяснении такого «накладывания» (адхьяса): мираж,

сон, ошибки восприятия и памяти — почерпнуты из самого «феноменального» мира и, таким образом, не могут служить для объяснения его отношения к «реальности» [59, т. II, гл. V].

Адвайтисты пытаются уйти от многочисленных трудностей, возникающих в связи с теорией майи, путем объявления как ее самой, так и ее отношения к брахману неопишваемым (анирвачания). Однако это, по мнению Гхоша, является предательством по отношению к первоначально принятому рациональному способу рассмотрения данного вопроса, а по существу — самоуничтожением адвайты как философии, поскольку целью философии является объяснение мира. «Иллюзионизм не развязывает узел мировых проблем, а разрушает его, это не решение, а бегство от решения...» [59, т. II, стр. 211].

Критика майя-вады Гхошем весьма интересна и показательна. Он действительно нащупывает самые слабые места этой теории, ее отступления от рационализма и диалектики *. Более того, эта критика весьма убедительно подтверждает ленинское положение о том, что, когда один идеалист критикует другого, выигрывает всегда материализм. Сам того не осознавая, Гхош в своей критике адвайта-веданты буквально натывается на такие уязвимые стороны всякого идеализма, как невозможность выведения действительного материального мира из идеальной первоосновы, использование почерпнутых из «обыденной» земной практики понятий и категорий при осуществлении самых заоблачных идеалистических построений и т. д. Разумеется, Гхош далек от того, чтобы осуждать адвайту как идеалистическое учение. Наоборот, в идеализме он видит заслугу этой школы, осуждая лишь несовершенный, с его точки зрения, характер этого идеализма.

Несовершенство же последнего он усматривает помимо наличия в адвайте уже указанных выше теоретических противоречий в том обстоятельстве, что практическим следствием ее учения является аскетический отказ от «мирских дел» ради индивидуального «спасения». Осуждение физической природы человека является, по его

* В критике Гхоша несомненно чувствуется влияние гегелевского учения о «дурных» крайностях, возникающих при попытках решения философских вопросов с точки зрения рассудочного, а не диалектического познания.

мнению, противоестественным, осуждение же практической деятельности и общественных устремлений людей не только противоестественно, но и противоречит интересам человечества. Поэтому широкое распространение учений, подобных адвайте, по мысли Гхоша, должно иметь непременно следствием, с одной стороны, приостановку исторического развития, а с другой — компрометацию идеализма как причины такой приостановки и «восстание» угнетенных «земных» импульсов в душах людей, подготавливающее почву для торжества *материализма*.

Если «спиритуализм» и связанное с ним аскетическое отрицание жизни Гхош считает основным недостатком индийской цивилизации (со времен средневековья), то материализм рассматривается им в качестве учения, связанного с западной цивилизацией и ответственного за ее недостатки. Гхош признает, правда, и определенные достоинства материалистического учения, в частности то, что материализм стимулировал развитие естественнонаучной мысли, привел к торжеству эмпирического метода, к разоблачению бесплодных метафизических спекуляций и теологических предрассудков средневековья, к утверждению «посюсторонней» земной жизни [45, стр. 52]. Он рассматривает (в работе «Эволюция») материализм как прогрессивный момент в развитии европейской мысли, как неизбежную реакцию самоутверждающегося разума на христианскую религию с ее нетерпимостью, антиинтеллектуализмом, аскетизмом, проповедью потусторонних миров и т. д. [45, стр. 38].

Таким образом, Гхош выражает свою солидарность с буржуазными материалистами и просветителями стран Европы в их борьбе с феодальной идеологией. Но эта солидарность простирается лишь до определенных пределов.

С точки зрения Гхоша, материалистическое учение такая же «дурная крайность» в философии, как и спиритуалистическое. Спиритуализм пытался отрицать реальность материи, материализм пытается отрицать реальность духа. «Очевидно,— пишет Гхош,— что такое решение, со всеми вытекающими из него следствиями, не может быть признано, поскольку оно противоречит интегральному подходу и учитывает лишь одну сторону действительности, а точнее говоря, лишь часть этой стороны, оставляя все остальное без объяснения, отрицая его внутренний

смысл и реальность. С этой точки зрения, если довести ее до крайних пределов, камень или плюм-пудинг имеют бо́льшую реальность, чем мысль, любовь, смелость, гений, величие, человеческая душа и разум...» [59, т. II, стр. 432]. По мнению Гхоша, в свете материалистического понимания мира жизнь оказывается лишь результатом особого сочетания молекул, а сознание — побочным следствием этого сочетания, его *эпифеноменом*. Качественные различия между жизнью и сознанием, с одной стороны, и неорганической материей, с другой — якобы признаются материалистами нереальными. В результате материализм, подобно спиритуализму, приходит к отрыву сущности мира от ее проявлений. При этом абстрактная материя оказывается еще менее удобным материалом для объяснения мира, чем абстрактный дух.

Гхош считает, что материалисты наталкиваются на трудности уже при самом определении понятия материя. Такие традиционно приписываемые ей свойства, как плотность, непроницаемость и т. д., оказываются нехарактерными для микромира. Материя превращается поэтому в трудах «представителей современной науки» (к которым Гхош относит сторонников энергетизма) в «чистую энергию». Но понятие «чистой энергии», лишенной материального или духовного субстрата, является внутренне противоречивым [59, т. I, стр. 96]. При отсутствии же материального субстрата мира следует сделать вывод о наличии субстрата духовного...

Кроме того, допущение материальной первоосновы мира, по мнению Гхоша, делает совершенно необъяснимым возникновение жизни и сознания даже в качестве побочных явлений, или эпифеноменов. Сопоставление «мертвой» материи с жизнью и сознанием приводит к парадоксальным выводам. С одной стороны, жизнь и сознание теряют свою специфику, приобретая прямо противоположные своей сущности свойства (так, сознание предстает в виде материального продукта секреции мозговых клеток) [59, т. II, стр. 177]. С другой стороны, «мертвая» материя, будучи способна породить жизнь и сознание, оказывается живой и сознательной [59, т. I, стр. 18].

Материализм, как указывает Гхош, пытается разрешить загадку возникновения жизни и сознания из первоначальной неорганической материи с помощью учения об эволюции. При этом для него якобы характерно «прими-

тивное» представление о последней как о «медленном и постепенном движении по прямой линии» [45, стр. 9] *. Такое представление не продвигает, однако, дело ни на шаг вперед, поскольку все сводится к *количественным* изменениям первоначальной материальной субстанции. Между тем даже в пределах неорганической материи, как указывает Гхош, происходят *качественные* изменения, совершенно необъяснимые с точки зрения чисто количественной эволюции. Так, сочетание определенного количества атомов кислорода и водорода дает в результате воду, но вода не сводится к определенному количеству этих элементов [59, т. II, стр. 5]. Таким образом, наряду с рядом количественных изменений получается ряд качественных изменений, причем соотношение между этими рядами с точки зрения материализма якобы совершенно необъяснимо. Материалистическое объяснение эволюции сталкивается, по мысли Гхоша, и с другими затруднениями. Он полагает, что в соответствии с принципами материализма возможны два варианта интерпретации изменений, происходящих в мире: в качестве либо результатов действия случайных сил, либо звеньев единой цепи, связанных законом необходимого следования [59, т. II, стр. 7—8]. Однако наличие закономерностей в природе свидетельствует против первой точки зрения, а разнообразие в проявлении этих закономерностей — против второй. Кроме того, если все изменения случайны, то чем объяснить вполне очевидный восходящий характер эволюции? Если же этот характер обусловлен какой-либо закономерностью, то чем обусловлена сама эта закономерность? Гхош считает эти вопросы неразрешимыми с позиций материализма [59, т. II, гл. I].

Нетрудно заметить, что в своей критике материализма Гхош с формальной стороны следует той же схеме, что и при критике спиритуализма. Дуалистический отрыв сущности мира от ее проявлений, парадоксы, возникающие в результате отрыва друг от друга указанных сторон действительности, и, наконец, невозможность объяснения взаимоотношений между ними — таковы, с его точки зрения, пороки обоих учений. По содержанию, однако, характер критики в данном случае существенно иной. Критикуя

* По-видимому, Гхош имеет в виду Спенсера, ошибочно зачисляя его в число материалистов.

идеалистическую систему адвайта-веданты, Гхош имеет в качестве цели выяснение недостатков лишь одной, специфической формы идеализма, но невольно затрагивает в какой-то степени и основы всякого идеализма вообще, что делает его критику довольно интересной. Критикуя же материализм, Гхош ставит своей целью ниспровержение основы основ всех разновидностей материалистического учения, по существу же полемизирует лишь с вульгарным материализмом типа Фогта и Бюхнера, механистическим материализмом XVIII в., а отчасти с ошибочно относимым им к материализму позитивизмом XIX в. (Милль, Спенсер). Такая критика, доставляя ему видимость легких побед, совершенно несостоятельна, однако, по отношению к диалектико-материалистическому мировоззрению.

Диалектический материализм отнюдь не рассматривает материю в качестве некоего метафизически понимаемого однородного «субстрата» всех явлений от плюмпудинга до человеческого разума. Он не пытается также дать перечень неизменных физических свойств этой «первоматерии» и не противопоставляет себя постоянно развивающейся науке. Определяя материю как «объективную реальность, данную нам в ощущении» [9, стр. 149], он оставляет за наукой право определения конкретных физических особенностей этой реальности. Не сводя различные формы движения материи друг к другу, диалектический материализм и не возводит между ними непродолимой стены. Материя для него не есть лишь мертвая, механическая субстанция, каким-то чудом порождающая жизнь, а затем и сознание. Так, диалектический материализм признает существование уже в неорганической материи «способности, сходной с ощущением» [9, стр. 40]. Признание этой способности неотделимо от признания диалектического характера причинно-следственных связей в природе и специфического преломления внешних материальных воздействий во внутренней природе объектов. На основе диалектики осуществляется и понимание взаимоотношения количественных и качественных изменений, необходимости и случайности и других противоречивых сторон процесса развития. Альтернативы, предложенные Гхошем, на деле представляют собой лишь различные варианты метафизического понимания эволюции, диалектический же материализм исходит не из абстракт-

ных противоположностей, а из их конкретного единства. Рассматривая законы развития в их диалектическом соотношении, научный материализм тем самым дает ответ и на вопрос о характере развития. Поиски же причин существования этих законов вне их самих столь же бесплодны, как бесплодны поиски мировой причины за пределами мирового взаимодействия материальных объектов [6, стр. 546].

В своей критике материализма Гхош апеллирует к науке XX в., представляющей якобы, в противоположность науке предшествующего столетия, немало доказательств в пользу идеалистического воззрения на мир. К числу таких доказательств он относит кроме уже упомянутого «открытия» энергетического понимания мира виталистический отрыв жизни от материи (Дриш), учение об автономности сознания в современной психологии (Фрейд, Адлер, Юнг) и т. д. Гхош, разумеется, прав, когда он, как мы уже видели на примере его оценки теории Оствальда *, вскрывает идеалистический смысл подобных учений, который основоположники последних пытались нередко замаскировать фальшивыми фразами о «нейтральной линии» в философии. Но Гхош незаконным образом отождествляет идеалистическую интерпретацию новейших открытий в физике с самими этими открытиями, по существу прямо противоположными таким интерпретациям.

Гхош использует в своей полемике с материализмом и аргументы *этического* характера. Если «спиритуализм» пренебрежительно относится к низшей, физической природе человека, то материализм, по мнению Гхоша, столь же грубо пренебрегает его высшей, духовной природой. Это делает его якобы неспособным понять сокровенный смысл как присущего людям стремления к идеалам, так и самих идеалов [59, т. I, гл. II]. Если «спиритуализм» ведет к «духовному эгоизму» (индивидуальное «спасение») и бездействию, то последовательно осуществляющий свои принципы материализм, как полагает Гхош, приводит к «физическому эгоизму» и также не дает стимула к общественно полезному действию. В качестве примера, иллюстрирующего этот тезис, Гхош приводит попытку английских утилитаристов свести все моральные идеалы к

* Ср. оценку энергетизма у Ленина [9, стр. 286—287].

принципу «разумной выгоды». Как и его предшественники Рамакришна, Вивекананда, Сарасвати, он связывает с критикой материализма и атеизма критику разоблачившей себя в глазах индийской общественности и ненавистной народным массам западной, капиталистической цивилизации и ее идеологов. Это дает ему также возможность (и в этом важное отличие философии Гхоша от учений индийских философов XIX в.) противопоставить свое учение идеям научного социализма, изображая последние в качестве духовных плодов того самого материализма, неадекватность которого истинной человеческой природе уже проявилась якобы в эгоистической теории и практике буржуазного общества. Правда, Гхош делает некоторые оговорки. Он пишет о более утонченной форме материализма, связанной с этической ориентацией не на индивид, а на человечество [59, т. II, стр. 461—462]. Однако он считает, что и в этой форме материалистические воззрения не могут удовлетворить внутренних запросов человеческой личности, поскольку, с точки зрения индивида как телесного существа, человечество неизбежно предстает либо как нечто внешнее и противостоящее ему, либо как поглощающее его. На этот раз Гхош делает попытку поставить материализм перед ложной альтернативой, связанной с метафизическим разрывом диалектического отношения между индивидом и обществом.

Подвергнув критике материализм, Гхош приходит к выводу о необходимости создания такой идеалистической философии, которая могла бы успешно противостоять ему. Для этого она должна, по его мнению, во-первых, освободиться от недостатков «одностороннего», «аскетического» идеализма и, во-вторых, стать наследницей лучших сторон самого материализма. Она должна быть свободной от внешнего противопоставления сущности явления и от дуализма при объяснении вселенной. Ей следует принять в качестве первоосновы такой принцип, из которого можно было бы вывести все качественное многообразие мира (а не просто свести последнее к первому). Она должна показать связь духа и материи, не пытаясь отрицать реальность обоих. Она должна пролить свет на сущность мировой эволюции и ее основные законы, а также на роль разума в познании этих законов. И наконец, она призвана уяснить место человека в мире и его назначение.

Посмотрим, каким образом Гхош пытается привести

этот замысел в исполнение. В целях преодоления характерного для адвайта-веданты метафизического противопоставления сущности и явления при объяснении мира он создает учение о совпадении в абсолюте противоположностей: определенного и неопределенного, единого и множественного, неподвижного и изменчивого, бесформенного и обладающего формой, бескачественного и качественного, конечного и бесконечного бытия. В число этих противоположностей он включает также противоположность между духовным и материальным началами, пытаясь таким образом «синтезировать» идеализм и материализм. Однако если материальное бытие у Гхоша может существовать лишь в единстве с противоположным ему духовным и в качестве его проявления, то духовное бытие способно и к самостоятельному существованию. В виде исходного принципа всего мирового развития выступает *ниргуна-брахман* — неопределенное, единое, неизменное, бесформенное и бескачественное духовное начало, представляющее собой неразличимое единство трех бесконечных принципов: бытия (сат), знания (чит) и блаженства (ананда). Нетрудно убедиться в сходстве этой концепции ниргуна-брахмана с соответствующей концепцией адвайты. По Гхошу, однако, в отличие от адвайты, ниргуна-брахман «в себе» обладает и всеми свойствами проявленного мира, хотя последние еще не «положены» в нем, если воспользоваться гегелевской терминологией. Точно так же сат, чит и ананда потенциально являются детерминантами всего мирового процесса.

В целях преодоления дуализма адвайта-веданты (брахман — майя) майя истолковывается Гхошем как реальная сила (шакти) брахмана, благодаря которой он обладает свойствами самопроявления, самоограничения и самопоглощения [59, т. II, стр. 57—61]. Эти свойства последовательно проявляются на разных этапах создания вселенной.

Чтобы *вывести* из неподвижного и неизменного брахмана как первопричины изменчивый мир явлений, Гхош вводит ряд промежуточных звеньев. Первым из таких звеньев является так называемый высший разум (*supermind*). В «высшем разуме» реализуется присущее брахману свойство самопроявления. Каждый из его трех основных атрибутов проявляется в виде ряда взаимосвязанных принципов. Так, анан-

да выступает в виде любви, радости и красоты, чит — в виде знания и воли, сат — в виде сознательного существа (пуруша), мировой души (атман) и мирового владыки (ишвара) [59, т. II, стр. 24—25]. Эти принципы в свою очередь проявляются в ряде подчиненных им категорий. Так, любовь выступает в виде основы триады, включающей любящего, любимого и процесс любви, радость — в виде основы субъекта, объекта и процесса радости и т. д. Гхош полагает, что таким путем из трех первичных детерминант в «высшем разуме» возникает духовная множественность (наподобие платоновского мира идей), являющаяся прообразом реальной множественности в материальном мире. Процесс возникновения этой множественности, по мнению Гхоша, является вневременным (с его точки зрения, все моменты времени в «высшем разуме» даны одновременно, что превращает его как бы в одно из измерений пространства). Он не является также чисто логическим процессом, в котором категории порождают друг друга в строго определенной последовательности (как это происходит, например, в гегелевской «Логике»). Взаимопроникновение всех идей в «высшем разуме» делает, с точки зрения Гхоша, невозможным однозначное определение их связи друг с другом. Гхош считает, однако, возможным указать на три стадии данного процесса. На первой из них существует полное тождество объекта и субъекта, на второй — происходит их разделение, а на третьей — возникает множество идеальных субъектов и объектов в результате последовательно самоотождествления субъекта с различными частями противостоящего ему объективного духа [59, т. I, гл. XVI].

Хотя в «высшем разуме» и содержатся уже «существенные детерминанты» всех явлений, процесс самопроявления брахмана на этом не кончается. Ввиду нераздельной связи этих детерминант друг с другом и их взаимопроникновения они нуждаются в некотором дополнительном условии для полного выявления всех содержащихся в них возможностей. Таким условием является вступление в действие второй стороны шакти, обуславливающей способность брахмана к самоограничению и самососредоточению (тапас). Благодаря такому самоограничению духовные детерминанты выступают уже не в виде взаимопроникающих начал, а в качестве самососредоточенных принципов. При этом происходит переход от «высшего

разума» к так называемому глобальному разуму (overmind), который располагает их в определенной пространственно-временной последовательности.

Благодаря обособляющей деятельности «глобального разума» возникают три «плана существования» низшей сферы бытия: «разум», «жизнь» и, наконец, «материя», а также совокупность так называемых душ (psyche). Эти продукты «глобального разума» выступают в качестве воплощений четырех основных принципов «высшей сферы» бытия (сат, чит, ананда и «высший разум»). Так, «разум» соответствует «высшему разуму», «души» — «блаженству» (ананда), «жизнь» — «сознанию» (чит) и «материя» — «бытию» (сат). При этом низшая сфера бытия отличается от высшей не только внеположностью своих основных принципов, но и их несовершенством. При возникновении этой сферы происходит отчуждение духа от своего собственного источника в связи с появлением незнания (авидья). Отчуждение достигает кульминационного пункта в *материи*, предстающей в виде *антипода духа*. При создании материи проявляется третья сторона шакти, обуславливающая способность брахмана к самопоглощению. В материи как окончательном продукте отчуждения мирового духа «потонули» промежуточные этапы этого отчуждения, и она предстает в виде качественно однородного начала. В этом смысле конечный пункт отчуждения смыкается с его начальным пунктом [59, т. II, стр. 60]. В одном случае внутренняя однородность выступает в качестве следствия избытка духа, его полноты, отсутствия ограничений, в другом — в качестве результата дошедшего до крайних пределов процесса самоограничения. Однако в материи, как и в изначальном мировом духе, потенциально наличествуют жизнь и сознание. Они лишь находятся в ней в «свернутом», скрытом состоянии. Поэтому Гхош называет также процесс отчуждения процессом *инволюции*. Таково учение Гхоша об абсолютном духе как основе мирового процесса.

Нетрудно заметить, что при построении своей философской системы он отнюдь не преодолевает недостатки, внутренне присущие всякому идеализму, в том числе и те, на которые он сам же указывает при критике адвайта-веданты. Расчленение единого брахмана на субъект и объект, а также появление множества идеальных объектов в «высшем разуме» столь же необъяснимо, как и по-

рождение множественности майей в адвайта-веданте. В качестве единственного пояснения этого процесса служит аналогия с различными психологическими состояниями человеческого индивида, отождествляющего себя с содержанием своего сознания, отделяющего себя от этого содержания и, наконец, обозревающего его отдельные элементы [59, т. II, гл. IX]. Точно так же порождение духом внеположности, его отвлечение от своего внутреннего единства в «глобальном разуме» объясняется посредством аналогии с самозабвением, наступающим в процессе творческого труда [59, т. II, гл. XIII]. Как и последователи адвайты, Гхош применяет сравнения, почерпнутые из эмпирического мира, чтобы объяснить его отношение к надэмпирической реальности.

Гхош стремится преодолеть метафизический отрыв явления от сущности, характерный для философии адвайты, посредством своего учения о совпадении противоположностей в абсолюте, ссылаясь в качестве истоков последнего на идеи Гераклита, а также Иша-упанишады и «Бхагавадгиты». Несомненно, в этом учении есть положительная, диалектическая сторона. Характерно, что, приводя аргументы в его пользу, Гхош зачастую высказывает мысли, сходные с соответствующими мыслями Гегеля. Так, по мнению Гхоша, бесконечное, не включающее в себя конечное, было бы ограничено последним и, таким образом, не подлинно бесконечным, конечное же немыслимо без своего отрицания, т. е. бесконечного и т. д. Но при построении своей философской системы Гхош сплошь и рядом отходит от собственных диалектических идей. К примеру, им признается в качестве исходного пункта мирового развития «неопределенный» (ниргуна) брахман, в котором множественность, движение, качественные различия и т. д. присутствуют лишь в потенции: фактически это та же «сущность без явления», что и духовная субстанция адвайты. Точно так же прообразы земных вещей в «высшем разуме», подобно платоновским идеям, являются результатом отрыва общего от единичного.

Разумеется, эти отступления Гхоша от диалектики не являются случайными. Как указывал Ленин, философский идеализм всегда связан с метафизическим преувеличением, «распуханием» отдельных черточек, сторон, граней познания [11, стр. 322].

Ступени и законы эволюции

Теория эволюции, по мнению Гхоша, дает возможность объяснить процесс развития материального мира во всей его сложности, не согласующейся якобы с присущими материализму «примитивными» представлениями о нем. Посмотрим, каково это объяснение.

Конечный пункт инволюции — материя — выступает у Гхоша в качестве начального пункта эволюции. Материя «положена» духом в качестве противоположного ему принципа. Противоположность материи и духа имеет тройкий характер: дух сознателен — материя бессознательна; дух свободен и самодеятелен — материя подчинена неизменному механическому закону, олицетворяя собой «гигантскую инерцию»; дух един — материя является «кульминацией принципа разделения и борьбы» [59, т. I, стр. 306—309]. Однако эта противоположность не является абсолютной. В самой материи в замаскированном виде присутствуют истины духа [59, т. II, стр. 11—12]. Так, существование законов, определяющих функционирование материального мира, предполагает, по мнению Гхоша, наличие скрытого сознания, обеспечивающего выполнение таковых. Подчинение всей материи единым законам свидетельствует о ее внутреннем единстве в противоположность внешнему аспекту «разделения и борьбы». Наконец, наличие в природе случайности, сказывающееся в весьма разнообразном проявлении одних и тех же физических законов, является как бы «проекцией» духовной свободы в область материи. Смысл развития, по мнению Гхоша, состоит как раз в обнаружении и проявлении этих замаскированных истин духа; в процессе развития совершается переход от материи к скрытым в ее глубинах «жизненному» и «разумному» принципам.

Правда, *жизнь* в широком смысле слова существует, по мнению Гхоша, и в неорганической материи: «Жизнь есть повсюду, тайная или явная, организованная или элементарная, потенциальная или актуальная, но всегда всеохватывающая, космическая, бессмертная» [59, т. I, стр. 226]. В то же время жизнь в более узком смысле слова охватывает лишь растительное и животное царство. По словам Гхоша, «металл принадлежит к царству бессознательной и неодушевленной материи. Даже если предположить наличие в нем неких реакций, сходных с жизнен-

ными реакциями, или по крайней мере каких-то рудиментарных вибраций, переходящих в жизнь при появлении растений, все же он не может быть охарактеризован в качестве формы жизни. Он представляет собой форму, характерную для материи. Растение же причастно к подсознательному действию жизненного начала» [59, т. II, стр. 509].

Итак, первая особенность жизни состоит, по мнению Гхоша, в переходе от «свернутого», «спящего» сознания, называемого им также «бессознательным» (inconscious), к сознанию «пробуждающемуся», или «подсознанию» (subconscious). «Подсознание» выступает у Гхоша в качестве пограничной области между бессознательным и сознанием в том виде, как мы имеем его у животных и человека [59, т. II, стр. 156—157]. Во время сна человек получает некоторую информацию о деятельности «подсознания», зашифрованную в определенных символах*. «Подсознание» является, кроме того, своеобразным резервуаром, в котором откладываются прошлые впечатления человека, а также подавленные им волевые импульсы и из которого в сознание постоянно проникает часть этого накопленного материала**. Таким образом, отличие «подсознательного» от бессознательного состоит в его непосредственном взаимодействии с сознанием (у животного, человека) или способности к такому взаимодействию (у растения).

Другую особенность жизни Гхош видит в активном проявлении в ней принципа индивидуальности. Индивид и вселенная, с его точки зрения, являются дополняющими друг друга формами, в которых проявляется брахман. Вневременная и внепространственная бесконечность брахмана реализуется в проявленном мире в виде бесконечного ряда, который никогда не может быть завершен. Индивид помогает вселенной реализовать бесконечность, превращая ее из внешней во внутреннюю, из экстенсивной в интенсивную, смыкая конец и начало бесконечного ряда [59, т. I, стр. 58]. Вселенная же помогает индивиду «реализовать» его индивидуальность, которая должна

* Гхош имеет в виду сон со сновидениями (свапна) в отличие от сна без сновидений (сушупти); здесь он пользуется терминологией упанишад.

** Нетрудно убедиться во влиянии на Гхоша идей основоположников психоанализа.

быть понята не как неподвижная самотождественность индивидуального бытия, а как его постояннсе самоотрицание и самоутверждение, выход за свои пределы и сохранение своей внутренней специфики. По мнению Гхоша, в материи индивидуальность проявляется лишь с отрицательной стороны, как внеположность. Материальные атомы внешним образом противостоят друг другу, соединяются и разъединяются, оставаясь внутренне замкнутыми [59, т. I, стр. 253]*. В существах же органического мира — «живых атомах» — проявляется, хотя вначале и бессознательно, стремление преодолеть индивидуальную ограниченность и изолированность, стремление к активному овладению, переработке и усвоению всего, что противостоит индивиду. В этом Гхош видит характерную особенность жизни. Однако возможности живых существ в силу их «связанности» материей ограничены, а их желания выполняются весьма несовершенным образом. Неспособность к полной реализации индивидуальных устремлений придает жизни аспект трагичности. Однако она находит выход в том, что, принося в жертву смерти отдельных индивидов, сохраняет и развивает сам принцип индивидуальности, переходя от растений к животным, а затем к человеку [59, т. I, гл. XX].

Третья особенность жизни, по Гхошу, состоит в постоянном стремлении к обновлению, к видоизменению, противопоставляемом им «инертности» материи [59, т. I, стр. 309]**. При этом эволюция живых существ протекает в виде жесточайшей борьбы, в которой господствует принцип выживания наиболее приспособленных. В признании этого принципа Гхош видит заслугу Дарвина. Он оговаривает, однако, что «формулу Дарвина» необходимо дополнить в двух отношениях. Надо признать, во-первых, внутренне присущее жизни стремление к «самосовершенствованию» (Гхош примыкает, таким образом, к «психоламаркизму»), во-вторых, существование в животном мире наряду с отношениями, обусловленными борьбой за существование, и отношений, обусловленных стремлени-

* Нечего и говорить об архаичности такого представления об атомах. В данном случае Гхош находится отнюдь не на уровне современной науки, а самое большее на уровне натурфилософий начала прошлого века.

** Противопоставление жизни инертной материи у Гхоша явно навеяно бергсоновским учением об *élan vital*.

ем к ассоциации, взаимопомощи и т. д. Дарвин, по мнению Гхоша, слишком сгустил краски, подчеркивая лишь эгоистические аспекты жизни*. Альтруистические стороны ее находят все большее проявление по мере усложнения и усовершенствования живых организмов.

Последнее связано также и с развитием сознания. По Гхошу, уже у животных в отличие от растений наряду с подсознанием появляется и сознание в полном смысле слова. Однако «разум» животного ограничен. Это «чувственный разум» (sense-mind) и «жизненный разум» (vital-mind). На разуме с самого его возникновения как бы лежит клеймо, наложенное низшими началами эволюции — жизнью и материей. Жизнь подчиняет действие разума иррациональным целям, импульсам, желаниям, инстинктам и т. д. Материя обманывает разум, поскольку ее проявления зачастую противоречат ее сущности. Подлинно рациональное мышление начинается лишь при достижении уровня «чистого разума». Именно последний характерен для человека как разумного существа (маномаяя пуруша), поскольку обладание таковым недоступно животным.

Итак, в процессе эволюции «скрытые черты» духа проступают все явственнее. Развитие сознания сопровождается растущим осознанием единства живых существ, а также возрастанием свободы. Эмансипация от слепой необходимости природы достигает кульминации при возникновении «чистого разума». Однако эволюция все еще не является завершенной, а мир совершенным. Даже «чистый разум» не способен к познанию абсолютной истины. Свобода и единство являются идеалами человечества, но не реальностью. Только появление «высшего разума» и его носителя, сверхчеловека, как полагает Гхош, должно привести к благополучному завершению эволюции, при котором ее последний этап сомкнется с первыми этапом инволюции.

Таковы основные ступени мирового процесса развития, с точки зрения Гхоша. Закономерности этого процесса, по его мнению, заключаются в следующем. Прежде всего на всех этапах эволюции так или иначе проявляется

* В замечаниях Гхоша есть доля истины [6, стр. 621—622]. Альтруистические черты в поведении животных связаны, однако, не с особенностями жизненного принципа вообще, а с конкретными условиями существования соответствующих видов.

неделимая природа духовной первопричины вселенной — брахмана. Материя, жизнь, разум представляют собой, по мнению Гхоша, основные аспекты этой первопричины в проявленном мире, в том или ином виде присутствующие во всех природных явлениях. Материя «положена» в виде воплощения бытия брахмана, но в ней потенциально присутствуют жизнь и разум. Жизнь «положена» в виде воплощения духовной силы брахмана (чит-шакти), но она проявляется в материальных формах и содержит в себе потенциальный разум. Точно так же разум проявляется в процессе эволюции в неразрывной связи с материей и жизнью.

Проявление якобы способных к самостоятельному существованию в плане инволюции жизни и разума в материальной природе ведет к их видоизменению. Материя как бы накладывает на них свою печать. Так, влияние материи на жизнь сказывается в желаниях, присущих всем живым существам, неспособности к их окончательному удовлетворению и, наконец, смерти [59, т. I, гл. XX]. Точно так же влияние материи и жизни на разум проявляется в создании чувственного (sensual) и жизненного (vital) разума.

В ходе эволюции, по мнению Гхоша, низшие формы отчужденного духа как бы препятствуют полному выявлению всех возможностей высших форм. Это делает эволюцию трудной, мучительной и противоречивой, нередко приводит к гибели высших форм и торжеству низших. Однако в конечном счете основным направлением эволюции остается переход *от низшего к высшему*. В качестве мерила такого перехода у Гхоша выступает совершенствование сознания (переход от бессознательного к подсознательному, а от последнего к сознанию и «сверхсознанию») [59, т. II, стр. 504].

Гхош считает, что в процессе эволюции происходят как количественные, так и качественные изменения. Он говорит о сочетании в развитии принципов «расширения» бытия с «повышением» его [59, т. II, стр. 500]. Так, материя «расширяется» путем создания все новых и новых материальных форм, отличающихся по степени сложности их структуры, что ведет в конце концов к «повышению» — возникновению жизни. Точно так же количественное усложнение форм жизни приводит к качественным изменениям в виде возникновения разума.

При этом медленные изменения, связанные с действием принципа «расширения», сменяются быстрыми скачкообразными при вступлении в действие принципа «повышения».

В качестве важной особенности эволюции Гхош указывает и на так называемую *интеграцию*, подразумевая под этим преобразование низших форм бытия высшими. «Частью действенного процесса эволюции, — пишет Гхош, — должно быть также включение низших ее ступеней в высшие и в этой связи более или менее полное преобразование их в целях приспособления к существенно изменившемуся способу функционирования целого, иными словами, интеграция» [59, т. II, стр. 500]. Так, неорганическая материя включается в кругооборот жизни и преобразуется ею в органическую. Так, человечество включает в сферу своей деятельности органическую и неорганическую материю и преобразует их.

Гхош придает большое значение принципу *борьбы противоположностей* в развитии. В «Очерках о Гите» он пишет: «Столкновение материальных и других сил породило все в этом мире, а может быть, и сам мир. Посредством борьбы сил, тенденций, принципов, явлений он развивается, постоянно порождая новое и разрушая старое» [44, серия I, стр. 57]. В другом историко-философском произведении, посвященном изложению и оценке учения Гераклита, Гхош признает важнейшей заслугой античного мыслителя открытие закона борьбы противоположностей, причем интерпретирует закон следующим образом: «Существует не только война между силами и явлениями, внутри них самих имеет место постоянное раздвоение и напряжение между противоположностями. Но именно это напряжение создает равновесие, необходимое для гармонии. Гармония все же существует, так как тот же самый мир в итоге развития оказывается гармоничным; но эта гармония оказывается возможной именно потому, что в процессе развития мира имеют место борьба, напряжение, противоречия и уравнивание вечных противоположностей» [48, стр. 43]. По мнению Гхоша, учение Гераклита о борьбе противоположностей является «глубоким и полным плодотворных истин», хотя и «не вполне достаточным» [48, стр. 41]. Как мы сможем убедиться в дальнейшем, это весьма существенная оговорка,

Гхош считает также, что мировая эволюция имеет *циклический* характер [45, стр. 9]. На ее высших стадиях до известной степени повторяются некоторые черты, присущие низшим стадиям, подвергшимся отрицанию в процессе развития. Так, на смену безошибочному подсознанию приходит сознание с его ошибками и заблуждениями. Однако с появлением «высшего разума» как завершающего звена эволюции сознание вновь становится безошибочным. Разница же между «подсознанием» и «сверхсознанием» состоит в том, что в первом противоположность истины и заблуждения еще не проявлена, хотя и существует потенциально, а во втором она «снята» в результате ее полного выявления и преодоления. Точно так же с появлением «высшего разума» устраняется, например, существовавшая прежде противоположность добра и зла, и в этом отношении «сверхразумное» также смыкается с «доразумным».

Такова концепция развития по Гхошу. Как мы уже видели, он претендует на преодоление метафизических представлений о развитии, на объяснение непонятных для науки сторон последнего, равно как и самих ее законов. Конечно, в его учении об эволюции содержится ряд диалектических элементов. В целом, однако, пытаюсь объяснить законы развития из особенностей духовного основаначала мира и его инволюции, Гхош приходит к отрыву этих законов друг от друга, извращению их существа и в конечном счете — к метафизической и антинаучной интерпретации развития.

Так, переход от количественных изменений к качественным объясняется им тем, что, исчерпав возможности какой-либо идеи, «высший разум» переходит к осуществлению в эволюционном процессе другой идеи [59, т. II, гл. XVIII]. Диалектическое отрицание и спиральный характер развития истолковываются как намеренное сохранение тем же «высшим разумом» всего богатства развитых форм. Борьба противоположностей выступает в качестве черты эволюции, связанной с «несовершенством» отчужденного сознания и т. д. [59, т. I, гл. VII].

Гхош не случайно делает оговорку о «недостаточности» учения Гераклита о борьбе противоположностей. Он не согласен с последним в двух отношениях. Во-первых, он полагает, что эта борьба не вечна, а смысл эво-

люции в конечном счете состоит именно в преодолении всех противоречий (с этим метафизическим представлением, кстати говоря, связывается мистифицированный им закон цикличности развития). Во-вторых, Гхош считает, что борьба противоположностей есть всего лишь «слепой механизм» развития, а не его источник и направляющая сила. В качестве такого источника у него выступает «высший разум», телеологически определяющий весь ход мировой эволюции. Нечего и говорить, что при таком понимании сущность закона борьбы противоположностей, низведенного до уровня простого аспекта эволюции, искажается почти до неузнаваемости.

Но если в виде направляющей силы эволюции выступает «высший разум», а появляющиеся в ее ходе новые качества есть воплощение его идей, то не сводится ли весь эволюционный процесс к совокупности отдельных «актов творения», как утверждал в свое время Агассиц? Гхош понимает, что такая точка зрения была бы равносильна прямому отрицанию развития, и всячески отмежевывается от нее [59, т. I, стр. 654—659]. Во-первых, он подчеркивает, что «высший разум» определяет эволюцию не извне, а изнутри — в качестве скрытой в материи силы; во-вторых, он пытается представить эволюцию в виде непрерывного процесса в противоположность совокупности актов творения. С этой целью он стремится установить не только внешнее, но и внутреннее отношение между различными этапами эволюции. Так, жизнь и разум, проявляясь в материи, видоизменяются под действием последней. Затем они в свою очередь видоизменяют материю, «интегрируя» ее с собой.

Получаемая таким образом картина развития имеет, однако, весьма искаженный и фантастический характер. Формы существования материи и ее свойства противопоставляются ей в качестве каких-то гипостазированных сущностей, взаимодействующих с нею и стремящихся к «освобождению» от нее; это сразу же исключает возможность научного подхода к объяснению развития и выяснению специфики его этапов. Так, жизнь, рассматриваемая вне зависимости от органической материи, сплошь и рядом характеризуется Гхошем как некая сила, определяющая изменение вообще [59, т. I, гл. XIX]. Правда, он отличает при этом «жизнь» в широком смысле слова (life) от жизни как этапа эволюции (vitality).

Но с помощью чего достигается это различие? Как мы уже видели, прежде всего с помощью апелляции к видоизменениям сознания (переход от бессознательного к подсознательному). Однако само это видоизменение сознания в отрыве от его материальной основы представляется совершенно непонятным. Используемые Гхошем для объяснения развития сознания психологические аналогии (сон без сновидений, сон со сновидениями) по существу ничего не объясняют. Даже в случае признания таких аналогий законными они были бы лишь констатацией все тех же необъяснимых фактов в несколько другой форме.

«Духовное» понимание развития, таким образом, противостоит его научному пониманию. По существу, эти два подхода совершенно несовместимы. Гхош стремится, однако, представить их в виде взаимодополняющих. С одной стороны, он признает научные открытия, свидетельствующие о связи сознания с мозгом, а жизни — с органической материей. С другой — он «дополняет» науку, утверждая, что эта связь не является неразрывной, что жизнь и сознание могут существовать и в «чистом» виде и, наконец, в ходе эволюции они стремятся «освободиться» от влияния материи. Обосновывая необходимость такого «дополнения», Гхош настаивает на том, что наука не исчерпывает всей сферы возможного «опыта» и что применяемый ею метод познания не является ни единственным, ни наиболее совершенным. Он апеллирует, таким образом, к своей теории познания.

Функции познания и его эволюция

По мнению Гхоша, человеческое познание имеет четыре взаимно дополняющие друг друга *функции* [55, стр. 54—55]. Первая из них (самджняна) состоит в своеобразном «присвоении» сознанием противостоящих ему предметов действительности: «Самджняна может быть определена как направленное внутрь движение воспринимающего сознания, захватывающее противостоящий сознанию объект с целью обладания им в своей собственной субстанции, с целью создания ощущения его» [55, стр. 54]. Усвоив объект в форме ощущений, сознание затем отделяется от этих ощущений, противопостав-

ляет их себе и воссоздает объект в восприятии (праджняна). Затем следует изучение восприятий (аджняна) с целью познания внутренней сущности предмета и ее проявлений (виджняна). Самджняна и праджняна составляют чувственное, а аджняна и виджняна — разумное познание.

При рассмотрении чувственного познания перед Гхошем сразу же встают два вопроса. Во-первых, отражает ли умственный образ предмета его действительные черты? Во-вторых, если такое отражение имеет место, то каким образом оно осуществляется?

С точки зрения Гхоша, ощущения не являются чисто субъективными конструкциями. Они соответствуют существенным аспектам порождающей мир духовной силы (чит-шакти). Такими аспектами Гхош называет ритмическое движение, контакт и взаимопроникновение сил в его ходе, образование определенных форм в результате такого контакта, прилив первичной энергии в соответствующие формы и последующее самоограничение и сжатие этой энергии [55, стр. 62]. Пять перечисленных аспектов шакти составляют основу чувств слуха, осязания, зрения, вкуса и обоняния в качестве их объективных коррелятов. Эти корреляты чувственного познания имеются и в материи как продукте шакти, где они выступают в виде свойств материальных элементов, или эфирной, газообразной, огненной, жидкой и твердой субстанций*. Представляя собой продукт взаимодействия указанных субстанций, предметы обладают, как правило, всеми основными свойствами последних, что делает их доступными для чувственного познания [55, стр. 62].

Чувственное познание является, по мнению Гхоша, весьма сложным процессом, проходящим три стадии: формирование «физического образа» в «материальной оболочке» человека (аннакоша), формирование «жизненного образа» в его «жизненной оболочке» (пранакоша) и, наконец, формирование «умственного образа» в «разумной оболочке» (манакоша). При этом соответствие всех трех образов между собою, с одной стороны,

* Гхош следует восходящему к упанишадям традиционному представлению о взаимосоответствии первоэлементов и органов чувств, давая ему идеалистическую интерпретацию.

и соответствие их предмету — с другой, связано, как он полагает, с происхождением материи, жизни и сознания из общего источника — шакти. Именно единство происхождения накладывает на процесс взаимодействия этих трех начал в процессе познания печать своеобразной «предустановленной гармонии».

Но хотя чувственное познание и является познанием действительных свойств объектов, оно имеет, по мнению Гхоша, довольно ограниченные возможности. С его помощью люди познают лишь внешнюю сторону объектов, а не их сущность. Между тем сущность нередко противоречит явлению. Так, с точки зрения чувственного познания солнце кажется движущимся вокруг земли, в то время как истина состоит в обратном [59, т. I, стр. 68]. Кроме того, посредством чувств мы познаем лишь весьма ограниченный круг явлений и не можем выйти за его пределы [59, т. I, стр. 78].

Разум, обеспечивая постижение общего и существенного в явлениях, намного расширяет рамки человеческого знания. Гхош весьма высоко оценивает рациональное познание. По его мнению, оно не только сделало возможным развитие науки и преобразование внешнего мира ради блага людей, но и привело к преобразованию самих людей, к переходу от варварства к цивилизации, к развитию культуры [59, гл. II].

Но рациональное познание, как полагает Гхош, имеет свои трудности и пределы. В стремлении к истине разуму постоянно приходится преодолевать сопротивление противоборствующих этому стремлению желаний, импульсов, привычек, а также собственный консерватизм [59, т. II, стр. 241]. Стремясь же освободиться от оков, налагаемых на него материей и жизнью, разум все дальше уходит от чувственного опыта. «Чистое» действие разума достигает вершины в абстрактных построениях умозрительной философии [59, т. I, стр. 79]. При этом, однако, наиболее ярко сказываются и все недостатки рационального познания.

Разум оказывается столь же неспособным к познанию действительности во всей ее полноте, как и чувства. Чувства дают познание лишь единичного, а разум лишь общего. Его деятельность носит аналитический характер и связана с опосредствованием. Разум может успешно расчленить конкретное, развитое целое, но не

может его воссоздать. Чем более отвлеченный характер носит абстракция, тем более она совершенна с точки зрения разума и тем более удалена от реальности.

Для действительности характерно совпадение противоположностей, разум же действует, подчиняясь логическому закону непротиворечивости. Не будучи в силах объяснить действительность с помощью какой-либо одной системы абстракций, разум вынужден создавать многочисленные системы, соответствующие многочисленным аспектам мира. Враждебное столкновение последних характерно для истории философии (в особенности европейской). Очевидно, что вся эта критика «разума» производится Ауробиндо под влиянием гегелевской критики «абстрактного рассудка». Но в отличие от Гегеля он отождествляет с рассудочной деятельностью всякую деятельность разума.

Однако недостаточность чувственного и разумного познания для постижения действительности в ее полноте не является, по мнению Гхоша, свидетельством тщетности человеческих устремлений к абсолютной истине. Правда, этой истины нельзя достичь с помощью обычных познавательных средств. Агностицизм — неизбежное следствие всякой философии, исходящей из признания таких, и только таких средств [59, т. I, стр. 15]. Но Гхош видит выход из агностического тупика в апелляции к особому способу познания — мистической интуиции.

Интуиция, с его точки зрения, есть знание, возникающее в субъекте при отождествлении, слиянии с объектом. Такое знание, как полагает Гхош, не является полностью чуждым и обычному сознанию. Анализируя последнее, можно обнаружить в нем четыре вида знания, различающихся по степени близости к интуиции: знание путем косвенного, непосредственного внешнего, непосредственного внутреннего контактов и, наконец, путем тождества [59, т. II, гл. X]. К первому из них и относятся, собственно, чувственное и разумное постижение внешнего мира. Свои же внутренние состояния (эмоции, волевые импульсы и т. д.) человек познает, более или менее сливаясь с ними. Пытаясь подвергнуть собственные переживания анализу и внутренне отмежеваться от них в качестве наблюдателя, он познает их с помощью непосредственного контакта, имеющего внешний или

внутренний характер в зависимости от степени отвлечения субъекта познания от соответствующих частей индивидуального сознания. Наконец, полностью сливаясь с теми или иными состояниями сознания (например, при аффектах), человек познает их путем тождества, т. е. по существу интуитивно.

Интуиция играет важную роль также и в постижении внешнего мира. Так, человек, по мнению Гхоша, интуитивно соотносит свои ощущения с предметами и явлениями, интуитивно заключает о наличии таковых [59, т. II, стр. 395]. Именно интуиция мешает ему стать солипсистом [59, т. II, стр. 389].

Даже разум, по существу, не может выполнять свою работу без тайных подсказок интуиции. Все новые идеи зарождаются интуитивно, как бы ни была велика роль их последующей рациональной обработки и систематизации. Существуют интуиции действительности, возможности, сущности и т. д., без которых разум никогда не мог бы подняться от внешних и случайных обобщений к закономерным и глубоким.

Более того, по мнению Ауробиндо, интуиция существовала у живых существ задолго до появления у них разума в подлинном смысле слова. Так, поведение животных почти полностью определяется интуицией в форме инстинкта. В применении к узкому кругу обстоятельств, связанных с жизнью того или иного вида животных, инстинкт практически безошибочен, но, во-первых, не столько животное владеет инстинктом, сколько последний владеет им, а во-вторых, инстинкт действует как слепое, не осознавшее себя начало. Поскольку же развитие, по Ауробиндо, предполагает возрастание самосознания, а также обособление индивидуального от родового, то в ходе его инстинкт все более вытесняется разумным познанием. Последнее при всем его несовершенстве и подверженности заблуждениям дает, однако, людям возможность выделять себя из природы в качестве сознательных существ и постоянно совершенствоваться. Ошибки являются неизбежными «издержками» человеческого познания в его совершенствовании. Человек заблуждается больше животного именно потому, что знает более него [59, т. II, стр. 391].

Но если развитие знания, по Гхошу, начинается путем временного (и неполного) отхода от интуиции, то

кончается оно возвращением к ней. Развитие, однако, идет не по кругу, а по спирали. В конце описанного процесса интуиция выступает уже не как слепое родовое начало, она не исключает ни самосознания, ни индивидуальности. С помощью интуиции становится возможным постижение не какого-либо ограниченного круга явлений, а всей вселенной, при этом в явлениях действительности одновременно постигается их единичность, их общие черты и источник того и другого. Экстенсивная и интенсивная бесконечность мира не препятствует более его окончательному познанию, поскольку таковое осуществляется не путем множества единичных познавательных актов, а единым и всеобъемлющим актом познания. Точно так же и противоречивость мира не помеха интуиции, преодолевающей узкие рамки логического закона непротиворечивости.

Как чувственное познание вынуждено было некогда уступить дорогу разуму и стать лишь его вспомогательным орудием, так и разум якобы подчиняется интуиции, уступая ей главное место. Вспомогательная роль разума по отношению к интуиции, как полагает Гхош, должна заключаться, во-первых, в рациональной интерпретации высших интуитивных истин и, во-вторых, в разграничении высшей («супрарациональной») и низшей («инфрарациональной») форм интуиции.

Таково учение Гхоша о человеческом познании. Подобно его онтологическому учению, оно является внутренне противоречивым и теоретически несостоятельным. Гхош пытается ответить на ряд действительно важных вопросов: о природе человеческого познания, о разумном и чувственном познании, о рамках действия формально логических законов, о соотношении абсолютной и относительной истины и т. д. Он пытается представить свою теорию в качестве выхода из тупиков агностицизма и солипсизма, в качестве альтернативы метафизическому способу мышления, в качестве средства преодоления односторонности эмпиризма и рационализма и т. д. Но как обстоит дело в действительности? Оспаривая утверждение агностиков о невозможности познать абсолютную истину, Гхош по существу соглашается с их основной посылкой, признавая недостижимость такого познания с помощью обычных средств. Оспаривая тезис о мире как продукте индивидуального сознания, Гхош в

то же время признает невозможность выйти за пределы сознания без привлечения спасительной интуиции. Вскрывая односторонность метафизического способа мышления, он считает его, однако, единственным возможным способом функционирования «чистого разума». Подчеркивая в противовес эмпиризму и рационализму роль как чувственного, так и рационального познания, он по их же примеру абсолютизирует разницу между тем и другим и т. д.

Анализируя процесс познания, Гхош постоянно исходит из *индивидуального* познания, а не из *общественной* практики. Это создает видимость обоснованности его аргументации о недостаточности «естественных» средств знания и необходимости апелляции к интуиции. При отвлечении от практики развитие человеческих познаний о мире действительно трудно объяснить, и привлечение каких-то таинственных способностей может казаться необходимым как для «выхода» сознания за свои пределы, ради познания объективного, так и для преодоления конечным субъектом знания своей конечности. Реальная связь субъективного и объективного, конечного сознания и бесконечной истины осуществляется в диалектическом процессе взаимодействия общества с природой. Теория интуиции Гхоша — бесплодная попытка найти мистический суррогат этой реальной связи.

В основе этой теории лежит абсолютизация непосредственного в познании. В действительности чисто непосредственного знания не существует. За интуицией как в обыденной жизни, так и в «высоких сферах» художественного, научного и т. д. творчества всегда скрывается опосредующая ее, дающая возможность ей проявиться, определяющая границы этого проявления, его возможности и т. д. практика. Интуиция современного человека отличается от интуиции дикаря именно тем, что первый опирается на огромный запас накопленных человечеством знаний, практически овладевает навыками научного мышления и т. д. И хотя эти предпосылки интуиции не осознаются в самом ее акте, оставаясь как бы «в тени», они не становятся от этого менее реальными. Поэтому попытка, отбросив указанные объективные предпосылки, опереться на «чистую» интуицию не только не делает последнюю безграничной, но, на-

оборот, ограничивает ее субъективными предпосылками и делает бесплодной.

В своей теории интуиции Гхош приходит к крайнему субъективизму и метафизике. С одной стороны — «дурная бесконечность» накапливаемых людьми частичных познаний, с другой — готовые, раз навсегда данные, неизменные истины интуиции. Но не представляют ли эти «истины» лишь плод воображения? В чем гарантия их истинности? Такая гарантия — «опыт», заявляет Гхош. Мистический «опыт», с его точки зрения, по меньшей мере столь же достоверен, как и физический. Он является якобы дополнением к научному знанию, а непризнание его ценности равносильно «обскурантизму» [59, т. II, стр. 436]. Гхош пытается проделать это невероятное логическое сальто с помощью следующих аргументов. Во-первых, «мистический опыт» обладает своеобразной внутренней логикой, определенной последовательностью — хотя это и последовательность «высшего порядка» [59, т. II, стр. 434]; во-вторых, он может стать достоянием всех, кто овладевает йогой [59, т. II, стр. 437]. Итак, заключает Гхош, этот «опыт» общезначим и последователен — значит, он не уступает научному. Разумеется, эти доводы представляют собой не что иное, как чистейшей воды софистику. Полемизируя с махистами, Ленин указывал на то, что ссылками на общезначимость и последовательность могут быть оправданы любые суеверия [9, стр. 126]. По существу, это и делает Гхош, обходя вопрос об объективной истинности научных знаний, получаемых и подтверждаемых в ходе общественной практики.

Человек как высший продукт эволюции

Венцом своей философии Гхош считает учение о человеке, как бы объединяющее и суммирующее результаты его онтологических и гносеологических исследований. Человек предстает у него как высший продукт эволюции, как мост, который должен связать духовную и материальную сферу бытия. Человек исполнен внутренних противоречий и конфликтов. Прежде всего в нем происходит борьба трех составляющих его «низших» начал: «материи», «жизни» и «разума». Хотя «жизнь» преобразовывает и «интегрирует» с собой «материю», а «ра-

зум» — «жизнь», но эта интеграция в человеке все еще не завершена, и низшие начала как бы стремятся «вырваться» из-под влияния высших. Перетолковывая в духе своего учения идеи санкхьи, он говорит о трех ступенях интеграции этих начал в человеке, которым соответствуют психологические типы, характеризующиеся преобладанием гун тамаса, раджаса и саттвы [59, т. I, стр. 397—399]. На низшей стадии интеграции в человеке преобладает тамас (т. е. психологические свойства, обусловленные «материей»). Такой человек консервативен, бездеятелен, лишен стремления к знанию. Преобладание раджаса (т. е. свойств, связанных с «жизнью») делает человека деятельным, но в то же время подчиняет эту деятельность узкой цели обеспечения телесных удовольствий. Преобладание саттвы (т. е. свойств, обусловленных «разумом») заставляет человека стремиться к знаниям. Но разум, как мы уже видели выше, по мнению Гхоша, не может удовлетворить стремление к познанию абсолютной истины. Кроме того, преобладание разума в человеке ведет его к новым внутренним конфликтам. Так, в его душе враждебно сталкиваются этические и эстетические устремления [49, г. X].

Все это делает человека не только несчастным, несвободным, но и саморазорванным существом. Постоянно раздваиваясь в борьбе с самим собой, он никогда не может полностью обрести себя. Самоотчуждение человека углубляется в процессе его взаимоотношений с обществом и с другими людьми. Общество «фиксирует» его в роли члена семьи, представителя определенной профессии, обладателя определенного общественного положения и т. д. [44, серия II, стр. 382—383]. Человек как бы отождествляет себя с соответствующими ролями, а тем самым и с теми своими свойствами, проявление которых связано с исполнением этих ролей. Его неповторимое индивидуальное своеобразие теряется, он перестает различать собственное лицо среди надеваемых им масок.

Но если в обществе человек выступает не как личность, то не может ли он обрести свое «я», противопоставив себя обществу и другим людям? Такое противопоставление, считает Гхош, постоянно осуществляется людьми, выполняющими свои общественные функции лишь ради тех или иных выгод, связанных с их выпол-

нением. Но при этом они оказываются жертвой иллюзии, поскольку найденное таким образом «я» — всего лишь пустышка. Ведь на деле все «личные» желания обусловлены определенными безличными факторами, общими всем людям («материя», «жизнь», «разум»). В поисках подлинного «я» на этом пути люди лишь еще более обедняют себя, еще более удаляются от собственной сущности. В погоне за результатом своей деятельности они обесценивают ее, а тем самым и большую часть своего существования. Относясь к своей деятельности как к средству, а не как к цели, они, по существу, относятся к ней как к чему-то чуждому себе.

Быть может, лучшим средством проявления и сохранения человеческой индивидуальности является уход из общества? Но Гхош считает, что последний чаще всего равнозначен подчинению опять-таки безличной силе инерции и бездеятельности (тамас). Правда, уход из общества возможен также и в поисках «духовного совершенствования», но он не вызывается необходимостью, да и недостаточен. Кроме того, такой уход, как мы уже видели выше, противоречит, с точки зрения Гхоша, нормальным устремлениям людей и общим интересам человечества.

По Гхошу, для преодоления внутренних противоречий, свойственных человеческой психике, и гармонического объединения различных сторон человеческой личности необходим не уход от мира, а *изменение ориентации* в нем. Человек должен осознать свое единство как с другими людьми, так и с природой. От неосознанного единства духа с материей, имевшего место до появления человеческого сознания, люди должны прийти через стадию самовыделения из окружающего мира к новому «сверхсознательному» единству с ним. Такое единство может быть достигнуто в результате преодоления семи «великих заблуждений»: «изначального» (трактовка мира как суммы обособленных вещей), «структурного» (непонимание структуры человеческой личности, в основе которой лежит имматериальное «психическое существо»), «психологического» (незнание подсознательной и сверхсознательной сторон психики), «временного» (непризнание вневременного бытия), «космического» (непризнание брахмана источником мира явлений), «эгоистического» (непонимание духовной связи всех лю-

дей в брахмане) и, наконец, «практического» (лежащее в основе всякого зла представление о возможности построить собственное счастье ценой несчастья других) [59, т. II, гл. XIX].

Преодолевая эти «заблуждения», человек, по мнению Гхоша, достигает подлинной свободы по отношению к ранее противостоявшим ему и подчинявшим его своему влиянию космическим силам. Человеческий дух, являющийся частицей мирового духа, вместе с последним выступает в качестве господина материального мира. Борьба различных начал за господство над человеком сменяется их гармоническим сосуществованием, поскольку все они предстают как выражение различных сторон одной и той же духовной первоосновы. Тем самым достигается и решение проблемы гармонического сочетания личности и общества. С одной стороны, индивид, не являющийся более игрушкой космических сил, перестает противопоставлять себя другим индивидам, а свою общественную деятельность — своим личным интересам. С другой — общество перестает фиксировать индивида в качестве исполнителя тех или иных механически заданных ролей, ибо отпала сама возможность такой фиксации — внутренняя саморазорванность человеческой личности. Более того, исчезает не только возможность такой фиксации, но и потребность в ней. С узкой точки зрения эгоизма другие люди представляются лишь орудием для достижения тех или иных личных целей. Иными словами, люди испытывают потребность в других людях лишь как в представителях тех или иных профессий, тех или иных групп, ставящих целью обеспечение своим членам определенных преимуществ и т. д. Они отнюдь не испытывают при этом потребности в человеке как в таковом, со всей его многосторонностью и неповторимым индивидуальным своеобразием. Когда же люди, осознав свое духовное единство, перестанут обособлять себя друг от друга, дело коренным образом изменится. Они будут нужны друг другу именно как личности и станут строить все свои взаимоотношения на этой основе.

Обезличение человека в обществе, по мнению Гхоша, связано с необходимостью жесткой регламентации, регулирующей его деятельность в качестве гражданина, члена семьи, класса, представителя той или иной про-

фессии или политической организации и т. д. Эта регламентация обуздывает эгоизм членов общества и ставит его в определенные рамки, создает более или менее устойчивый порядок в обществе. Но при достижении людьми «сверхсознания» такая регламентация становится ненужной, ибо эгоизм преодолевается и основой общественного порядка становится добровольное согласование действий членов общества, «спонтанная гармония» между ними [59, т. II, стр. 899].

Гхош считает преимуществами своего учения о человеке признание ценности общественных идеалов (в противоположность материалистическому и спиритуалистическому «нигилизму»), признание ценности как физической, так и духовной, как индивидуальной, так и общественной сторон деятельности человека, преодоление аскетического и гедонистического индивидуализма.

В действительности, однако, он не столько преодолевает, сколько некритически соединяет в своем учении различные элементы ведантистского и «материалистического» (т. е. буржуазно-натуралистического) понимания человека. Его роднит с адвайтой признание некой высшей духовной природы человека и космической силы незнания (авидья) как причины человеческих несчастий. Его роднит с ней также, равно как с другими идеалистическими учениями древней и средневековой Индии, признание концепций кармы, сансары и мокши. Правда, эти концепции предстают у него в значительно преобразованном виде. Так, Гхош полемизирует с традиционным пониманием сансары как бессмысленного скитания индивидуальных душ по морю житейских бедствий, повторяющегося в ряде перевоплощений вплоть до осознания необходимости ухода из несовершенного земного мира, попытки преобразовать который равносильны попыткам «выпрямить собачий хвост» [59, т. II, стр. 148]. По Гхошу, это непрерывное совершенствование как отдельных лиц, так и всего человечества, духовный прогресс к сверхчеловеческому обществу. Карма же есть закон, управляющий этим совершенствованием. Характерно, что Гхош говорит о карме не только индивидов, но и классов, групп, наций и даже всего человечества. Точно так же и мокша выступает у него уже не как индивидуальное освобождение от уз материального мира, а как всеобщий переход человечества к «сверхсо-

знанию» и создание гностического общества дживанмуков. Гхош пытается влить новое вино в старые мехи, «приспособить» средневековые представления к идее общественного прогресса, тем самым мистифицируя эту идею. Разумеется, его попытки заранее обречены на неудачу. Они приводят отнюдь не к гармоническому синтезу противоположных по существу идей, а лишь делают его собственное учение весьма аморфным, расплывчатым и непоследовательным. С одной стороны, Гхош выступает против крайностей аскетизма, за признание законных требований телесной природы человека, за разумное удовлетворение здоровых потребностей и т. д. С другой — он за умеренный аскетизм ради духовного совершенствования, достижения господства духа над телом, преодоления эгоизма и т. д. С одной стороны, он против ухода от мира, отказа от общественной деятельности. С другой — общественная деятельность понимается им крайне абстрактно, так что сюда наряду с деятельностью экономической, политической, культурной включается, например, деятельность духовного руководства людьми путем подачи им наставлений в самосовершенствовании. Тем самым, по существу, санкционируется и участие в общественной жизни и фактический уход от нее.

Полемизируя с буржуазно-натуралистической концепцией естественного человека, не разделяя оптимистических представлений о возможности гармонического сочетания просвещенных интересов конкурирующих друг с другом индивидов, Гхош, однако, с самого начала лишает свою критику подлинной остроты, проводя ее с крайне абстрактных позиций. Более того, представив порожденную частной собственностью конкуренцию между людьми вместе со всеми ее антигуманными последствиями в качестве следствия воздействия материи на человеческое сознание, он фактически самым некритическим образом признает «естественным индивидом» индивида буржуазного общества, хотя и не считает эту «естественную природу» человека единственно возможной, противопоставляя ей его высшую, духовную сущность. И хотя Гхош настаивает на мистической внутренней связи всех людей в их «духовной природе», всячески отмежевываясь от индивидуализма, его учение в конечном счете также оказывается глубоко индивидуа-

листическим, поскольку индивид как неограниченное духовное существо возвышается над ограниченным условиями места и времени обществом.

Мы уже видели выше, что одностороннее понимание человека Гхош считает основным недостатком всей предшествовавшей ему философии. Мы видели также, что причины этой односторонности он пытается найти в самой действительности, но это мнимые причины и мнимая действительность. Реальный человек — существо, определяемое совокупностью конкретных, исторически развившихся общественных отношений, человек Гхоша — существо абстрактное, определенное лишь совокупностью неких космических факторов. В кривом зеркале его идеалистической философии фальсификации подвергаются и противоречия в отношениях индивида и общества при господстве частной собственности. Гхоша интересуют действительно важные проблемы: почему потенциально универсальное существо, каким является человек, актуально выступает в качестве существа ограниченного? Почему общественная деятельность, являющаяся важнейшей частью его жизни, выступает лишь в качестве чего-то не имеющего для него лично самостоятельной ценности, лишь в качестве средства? Почему общественная жизнь людей — существ, обладающих разумом, предстает для них не как продукт сознательной деятельности, а как нечто навязанное им, независимое от их воли? Почему люди, более всего needing друг в друге, в то же время враждебно противопоставляют друг другу собственные интересы?

Подлинный ответ на эти вопросы возможен лишь как результат анализа общественных отношений при господстве частной собственности. Вместо такого анализа Гхош пытается проанализировать и согласовать друг с другом различные идеалистические учения о человеке, что с неизбежностью делает его критику некритической.

Таково учение Гхоша о человеке. В этом учении, быть может, ярче всего отразились исторические особенности его философии, ее побудительные мотивы и ее ограниченность.

Представляя собой своеобразный итог онтологических и гносеологических взглядов Гхоша, учение о человеке выступает в то же время в качестве отправного пункта его социальной теории.

УЧЕНИЕ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ОБЩЕСТВА

Смысл истории

Имеет ли история какой-либо внутренний смысл или представляет собою простое нагромождение случайностей, калейдоскопическую смену лиц и событий? Таков, по мнению Гхоша, первый вопрос, встающий при рассмотрении обширной летописи человеческого прошлого [50, стр. 1—2].

С его точки зрения, решение данного вопроса во многом зависит от принятия той или иной мировоззренческой установки. Существуют такие типы мировоззрения, которые заранее предопределяют отрицание внутреннего смысла истории. Таковы, например, учения, отрывающие истинное и вневременное бытие от иллюзорного и временного [59, т. II, гл. XVI]. Таковы также учения, признающие земное существование человека временной «юдолью скорби» на пути к лучшим мирам (Гхош имеет в виду прежде всего христианство).

Но времена, когда подобные учения нераздельно царствовали в человеческих умах, подчеркивает Гхош, прошли. Для нового времени характерно преобладание земной, «посюсторонней» ориентации людей в их теоретической и практической деятельности. В качестве результатов такой ориентации выступают, с одной стороны, расцвет наук, с другой — известная ограниченность человеческого кругозора и неиспользование людьми «высших видов» опыта.

Как мы уже видели, Гхош считает, что игнорирование духовной природы мира ведет якобы к неразрешимым антиномиям в понимании закономерностей развития. Точно так же игнорирование духовной основы истории является, как он полагает, причиной односторонних

истолкований, закрывающих путь к правильному постижению ее смысла. Часть историков ставит своей целью изучение изменений экономической структуры общества и видит смысл исторического процесса в совершенствовании последней. Это ведет, однако, к принижению роли личности и идей в истории: «Этот вид научного знания стремится к объяснению социального развития и истории, насколько это представляется возможным, посредством экономической необходимости и экономических мотивов — посредством экономики в самом широком смысле этого слова... Подразумевается, например, что французская революция произошла бы в то же самое время и тем же самым образом в результате экономической необходимости, даже если бы Руссо и Вольтер не написали ни строчки и философская активность в восемнадцатом веке не привела к созданию смелых и отличающихся радикальной новизной построений в сфере мышления» [49, стр. 1—2]. В результате мыслительная деятельность человека — самое драгоценное его достояние — лишается смысла, а человек предстает в качестве игрушки слепых сил экономической необходимости. Ясно, что Гхош полемизирует, по существу, не с научным материалистическим пониманием истории, а с вульгарно-социологическими теориями; однако он пытается представить вульгарный социологизм в виде неизбежного следствия всякого материализма. Хотя гхошевская критика «экономического» понимания истории формально не имеет определенного адреса, по-видимому, она направлена против идей научного социализма. Социализм, как мы убедимся впоследствии, связывается Гхошем со своего рода «культом» экономики.

Другие историки, пишет Гхош, обращаются к истории не экономических отношений, а деяний отдельных личностей, изучая их психологию, побудительные мотивы и т. д. [49, стр. 41]. Подчеркивая в противоположность сторонникам экономической интерпретации истории роль личности в развитии общества, они, однако, абсолютизируют случайные и индивидуальные моменты в этом развитии в ущерб необходимым и общим. Тем самым, придавая смысл деяниям отдельных лиц, они лишают смысла историю в целом.

Для выяснения сущности и смысла исторического процесса, по мнению Гхоша, следует обратиться не к лич-

ной, а к *коллективной* психологии. Последняя по существу представляется ему аналогичной первой. По его словам, «общество, подобно индивиду, имеет тело, органическую жизнь, морально-эстетический темперамент, развивающийся ум и душу» [49, стр. 39—40].

Такая «психологическая» концепция общества, как полагает Гхош, дает ключ к уяснению роли материальных и идеальных факторов, личности и масс в истории и тем самым к разностороннему пониманию исторического процесса. Это разностороннее понимание неизбежно оказывается идеалистическим, представляя собой распространение основных положений онтологического учения Гхоша на область истории. В его онтологии «разум» выступает как некая самостоятельная по отношению к «материи» сила. Правда, «материя» накладывает на него свой отпечаток и ограничивает его действие, но зато и он в свою очередь воздействует на нее, видоизменяя ее в соответствии со своими собственными законами. Точно так же обстоит дело и в истории. Идеи обладают автономным существованием по отношению к материальным факторам исторического процесса. Последние могут лишь способствовать или препятствовать «проявлению» идей. Так, развитие мировой торговли и усовершенствование транспортных средств создает благоприятные условия для «проявления» идеи всемирного человеческого содружества [50, стр. 233]. Аналогичным образом единство территории и экономической жизни является необходимым, но недостаточным условием «проявления» идеи нации [50, стр. 60—61]. Гхош всячески подчеркивает, однако, что сами указанные идеи никоим образом не вытекают из каких-либо материальных процессов и не отражают их. Это истины духа, отражение «высшего разума» в истории. Такова же, по его мнению, сущность всех других великих исторических идей [52, стр. 2].

Правда, действие материальных факторов может «затемнить» и «извратить» действие идей, сделать их проявление несовершенным. Нередко идеи выступают в истории лишь в качестве масок, за которыми скрываются эгоистические побуждения, носящие отнюдь не идеальный характер. Однако в конечном счете истинным оказывается обратное, а именно — использование материальных факторов истории идеями, стремящимися к реализации: «Иногда идеи проявляются во всеоружии и на-

сильственно прокладывают себе путь через препятствия, устанавливаемые неидеальными силами. Иногда они поступают обратным образом, превращая интересы в своих помощников, используя их в качестве топлива для своего огня. Иногда же они побеждают путем мученичества. Но обычно они вынуждены действовать не только посредством полуприкрытого давления, но и посредством приспособления к могущественным силам, порою с помощью льстивого обхождения с ними и их подкупа, порою скрываясь за ними и в них» [50, стр. 148].

Итак, в истории, по Гхошу, господствует своеобразный *двойной детерминизм*. «Низшая» цепь причин охватывает действие материальных факторов — это поверхность истории. «Высшая» — причинная цепь состоит из стремящихся к «проявлению» идей. Недостаточность «экономической» интерпретации истории состоит, по Гхошу, как раз в игнорировании этого двойного детерминизма. Так, «внешне» французская революция предстает как результат экономических причин — например, неудовлетворительной налоговой политики [50, стр. 217]. «Внутренне» же она есть эксперимент по осуществлению идей свободы, равенства и братства [50, стр. 129—130]. На этом примере нетрудно убедиться, что разносторонняя интерпретация истории у Гхоша оказывается на деле эклектическим и внешним соединением предварительно оторванных друг от друга элементов единого исторического процесса. Ведь идеалы свободы, равенства и братства отнюдь не представляли собой каких-то вневременных сущностей, независимых от экономических интересов французской буржуазии. Они и были как раз выражением этих интересов в сфере идеологии. Конечно, идеологическое выражение классовых запросов внешне может весьма существенным образом отличаться от их реального содержания. Однако это отличие обусловлено не сошествием «чистых» идей в «грязную сферу» материального бытия, а особенностями конкретно-исторических условий, в которых действуют соответствующие классы. Так, необходимость апелляции к низам феодального общества заставляла идеологов французской буржуазии XVIII в. представлять ее частные интересы в виде всеобщих. Этому способствовало и то обстоятельство, что интересы масс действительно временно и относительно совпадали с интересами борющейся про-

тив феодального порядка буржуазии. Этим и объясняется поразительное несоответствие идеалов французской революции «нормальной» практике буржуазного общества.

Приписывая *идеям* ведущую роль в осуществлении исторического процесса, Гхош неизбежно приходит к преувеличению значения мыслящих индивидов. Правда, он выступает против прагматического взгляда на историю как результат чисто субъективных решений тех или иных лиц: «Никакое общество не потерпит, чтобы тяжелая рука действующего по своей прихоти индивида определяла его образ жизни» [49, стр. 226].

Но исторический прогресс, с его точки зрения, возможен лишь как результат деятельности творческого и мыслящего меньшинства, противостоящего нетворческой массе: «Все великие преобразования вначале проявляются в умах и душах ограниченного числа индивидов или даже индивида, впервые приобретаая благодаря этому несомненную действительную силу, служащую их непосредственному осуществлению. Масса следует примеру этих индивидов, но, к несчастью, весьма несовершенным и извращенным образом» [49, стр. 306].

Массы и творческое меньшинство у Гхоша по существу относятся друг к другу точно таким же образом, как материальная и идеальная стороны исторического процесса. Массы как бы воплощают в себе консервативное, а противостоящее им меньшинство — революционное начало в истории.

Массы не только задерживают ход исторического процесса, но и делают извилистым, сложным и противоречивым путь осуществления тех или иных идей. Они как бы «снижают» эти идеи до своего уровня, мысля посредством «лозунгов, ходячих слов, популярных выражений...» [49, стр. 306].

Но подобно тому как в ходе человеческой истории идеи в конечном счете преодолевают косность материи, мыслящие личности также рано или поздно одерживают победу над косной массой путем использования в своих целях ее стихийных устремлений. Это достигается посредством согласованного действия двух типов исторических деятелей: мыслителей-идеалистов и практиков-реалистов. Первые формулируют новые идеи во всей их чистоте, вторые умеют проводить их в жизнь путем

сложных тактических ходов, связанных с компромиссами и известным «загрязнением» идей [52, стр. 8—9].

Как видим, в своем учении о роли масс и личности в истории Гхош также исходит из теории двойного детерминизма. Эта теория, однако, связана с весьма существенными затруднениями. Каким образом происходит совпадение материальных и идеальных условий исторического процесса; каким образом великие личности появляются именно тогда, когда в них чувствуется необходимость и масса подготовлена к восприятию их идей? Иными словами, что обеспечивает единство исторического процесса? Божественное *провидение*, отвечает Гхош. С одной стороны, даже за материальными факторами истории (иногда именуемыми Гхошем «природой») стоит незримо управляющий ими «высший разум». С другой стороны, выдающиеся исторические личности являются либо проявлением божественных сил (вибхути), либо материальными воплощениями сверхразумного начала (аватары) [52, стр. 15]. Иными словами, единство исторического процесса обеспечивается посредством внешней ему силы — мирового духа. При этом целью мирового духа является не только проявление все новых и новых идей в ходе истории, но и преобразование природы мира и человечества. Это достигается посредством изменения психологии масс, типа их сознания. Таким образом, материальные и идеальные факторы истории, массы и выдающиеся личности оказываются равно необходимыми для достижения его конечных целей, равно необходимыми в качестве его орудий. Иначе говоря, все составляющие исторического процесса приобретают смысл. Более того, смысл приобретают и все кажущиеся случайности истории, поскольку за ними стоит божественное предопределение.

Нетрудно убедиться, что Гхош отнюдь не преодолевает односторонности критикуемых им метафизических концепций истории. Подобно защитникам этих концепций, он не в состоянии понять внутренней связи различных сторон исторического процесса, не в состоянии теоретически воспроизвести внутреннюю диалектику этого процесса. Телеология и метафизика идут в его исторической концепции рука об руку. Его телеология (как, впрочем, и всякая другая) отнюдь не придает смысл человеческой истории и не возвышает человека, как полагал

сам Гхош. Наоборот, делая людей марионетками мирового духа, фаталистически приравнивая друг к другу случайное и необходимое, важное и второстепенное в истории, она фактически лишает историю ее подлинного, творческого, неповторимого и в то же время глубоко закономерного смысла.

Этапы исторического процесса

Периодизация истории, по мнению Гхоша, должна учитывать прежде всего ее основное содержание, т. е. изменение психологии масс. Исходя из этого, он считает наиболее плодотворным достижением европейской исторической науки психологическую схему общественного развития, выдвинутую крупнейшим представителем культурно-исторической школы, немецким историком конца XIX в. Карлом Лампрехтом. Вслед за Лампрехтом Гхош утверждает, что общественное сознание проходит *цикл*, слагающийся из стадий, именуемых символической, типической, конвенционалистской, индивидуалистической и субъективной [49, гл. I] *.

Подобно основоположнику схемы, Гхош считает ее применимой к развитию всех народов, хотя иллюстрирует ее в основном на примере одной страны — Индии (Лампрехт делает то же на примере Германии). Подобно Лампрехту, Гхош пытается объяснить, исходя из особенностей определенных типов сознания, все остальные стороны общественной жизни различных исторических эпох. Однако на этом и кончается сходство. Схема Гхоша, несмотря на формальное совпадение ее стадий с соответствующими стадиями схемы Лампрехта, приобретает совершенно иной смысл. Не случайно, например, Гхош отбрасывает первую и последнюю стадии цикла Лампрехта. Дело в том, что этот цикл, по существу, отображает возникновение, развитие и разложение религиозного (в частности, христианского) сознания. Последнее еще не существует на стадии «естественного сознания», оно уже утрачивает позиции на стадии «нервной раздражительности» (XIX в.); Гхоша с его теорией божественного провидения, разумеется, не устраивает та-

* Гхош отбрасывает первую и последнюю стадии общественно-го цикла по Лампрехту (эпохи «естественного сознания» и «нервной раздражительности»).

кое пессимистическое отношение к судьбам религии. И исходный и конечный пункты его схемы — не атеистическое, а религиозное сознание, атеизм же (как общественно-историческое явление) выступает в виде временного и преходящего момента в духовной эволюции людей.

В ходе этой эволюции общественное сознание переходит от «доразумной» к «разумной» и «сверхразумной» стадиям по аналогии с индивидуальным сознанием. Но в отличие от последнего оно осуществляет этот переход более длительно, через большее количество промежуточных звеньев, что обусловлено сложным взаимодействием различных типов индивидуального сознания внутри одного общественно-исторического типа.

Утро истории, по Гхошу, — так называемая эпоха *символизма*. В эту эпоху люди в массе обладают еще весьма малоразвитым разумом и в своих действиях руководствуются полуинстинктивными, неосознанными импульсами; лишь незначительное количество выдающихся личностей (какими в Индии являлись якобы ведические риши) уже тогда познает высшие, сверхразумные истины. Но поскольку эти личности достигают сверхразумной истины, минуя стадию разума, они могут выражать результаты своего духовного «опыта» только на языке инфрарациональных символов, т. е. облекая их в оболочку чувственных образов, иначе говоря, прибегая к аллегориям. К числу последних Гхош относит мифы о ведических божествах. Посредством таких аллегорий носители «сверхразумного» сознания пытаются в какой-то мере найти общий язык с остальными людьми, не имеющими доступа к духовному опыту. Под их влиянием люди начинают усматривать некий высший смысл в самых обыденных действиях. В качестве примера Гхош приводит характерную, с его точки зрения, для «символической» эпохи интерпретацию человеческого брака как отражения брака богов или подражания ему [49, стр. 4—5]. Однако в массе своей люди весьма несовершенным образом понимают язык аллегорий. Так, они усматривают в богах не воплощение сил «высшего разума», а совокупность существ, управляющих явлениями природы.

Вследствие этого возникает необходимость найти путь, которым люди могли бы постоянно приближаться к правильному пониманию мира. С этой целью созда-

ется система этических предписаний, регулирующая человеческую жизнь и способствующая совершенствованию людей, а тем самым и продвижению их к истине. В качестве примера такой системы Гхош приводит правила, определяющие поведение членов четырех варн [49, стр. 3—9]. Возникает эпоха так называемых *типов*. Если в предшествующую эпоху люди аллегорически истолковывали свою собственную жизнь, принимая ее в то же время такой, какой она возникла стихийно, то теперь они пытаются упорядочить ее в соответствии со своими религиозными представлениями.

Однако такая переделка оказывается слишком трудной. Соппротивление сил инерции (носителем которых являются материя, жизнь и находящееся под их влиянием «доразумное» сознание) приводит к отходу от идеалов эпохи «типов». Так, варнадхарма в Индии постепенно начинает служить не всеобщему совершенствованию, а угнетению низших варн высшими. Ее этический смысл утрачивается, в качестве основы выступает уже распределение прав, а не обязанностей. Принадлежность к варнам начинает определяться не природными данными людей, а их происхождением. Возникает сложная и запутанная система каст, устанавливающая место каждого человека в обществе в зависимости от занятий его предков. Браки между членами различных каст и переход людей из одной касты в другую исключаются. Образуется средневековая общественная система, построенная по принципу иерархии. Наступает эпоха так называемого *конвенционализма*. По Гхошу, это эпоха временного торжества косной материи над духом. Общественное устройство становится чисто механическим и окостеневшим, люди превращаются в винтики гигантского механизма. Даже религия и философия в значительной мере сводятся к совокупности формул, освящающих движение этого механизма. Разочарование в жизни приводит к аскетическим и эскапистским тенденциям (выразившимся в Индии, например, в учении адвайта-веданты). Но чем более окостеневают формы общественного устройства, чем более они превращаются в тень самих себя, в пустую форму, лишенную внутреннего содержания, глубины и смысла, чем более завершенной и разработанной в деталях становится средневековая система, тем ближе ее гибель.

Какая же сила приводит к гибели этой системы? *Разум*, отвечает Гхош. Хотя супрарациональные идеи мистиков эпохи «символизма» терпят фиаско при попытке преобразования форм жизни находящегося на инфрарациональной стадии человечества, под их влиянием все же происходит развитие разума. Так, в Индии идеи вед подвергаются рациональной интерпретации сначала в упанишадах, а потом и в шести ортодоксальных философских системах. Образное мышление прошлого все более уступает место абстрактному мышлению.

Но чем более развивается разум, тем более приходит он в противоречие с основой основ эпохи «конвенционализма» — со слепой и неразумной системой общественного устройства. Разум пытается найти смысл в этой системе и не находит его. Тогда он разбивает ее, а вместе с ней и сковывающие его узы. Процесс эмансипации разума происходит одновременно с эмансипацией его носителей — человеческих индивидов. Так начинается период «*индивидуализма*» (или «рационализма»).

Если все предшествовавшие эпохи человеческой истории Гхош рассматривал на примере Индии, то при анализе периода «индивидуализма» он обращается к Европе. По его мнению, Индия не успела самостоятельно дойти до этого периода, он был как бы «экспортирован» в нее европейцами.

Как бы то ни было, разуму удастся низвергнуть «до-разумные» порядки, после чего он приступает к воплощению в жизнь своих идей. Однако его путь оказывается усыпанным терниями. И в век разума силы инерции до неузнаваемости искажают идеи при их проведении в жизнь, и рационально построенное общество постоянно оказывается лишь отдаленной и обманчивой целью, блуждающим болотным огоньком. Все же разум подготавливает условия для перехода человечества к сверхсознанию. Наступает последняя, так называемая *субъективная* эпоха истории, в которую человечество под руководством духовных вождей (отличающихся, по мнению Гхоша, от ведических риши разумным, а не образным истолкованием сверхразумных идей) превращается в коллектив гностических существ и навсегда преодолевает силы материальной инерции, преобразуя саму материю.

Таковы основные этапы эволюции общества, по Гхошу. Как видим, в этой его схеме находят отражение и

конкретизируются уже известные нам представления об активной роли личностей по отношению к пассивной массе, о борьбе идей (инфрарациональных, рациональных и супрарациональных) с косностью материи и о божественном, сверхразумном руководстве историческим процессом. Антинаучность исходных представлений Гхоша определяет, разумеется, и антинаучность его схемы в целом.

Правда, в этой схеме в мистифицированном виде отражены и некоторые действительные особенности эволюции индийской мысли и индийского общества. В самом деле, на смену эзотерическим, пользующимся символическим способом выражения упанишадам (которые считаются завершением вед) приходят поэмы эпического периода с их популярным изложением философских истин и преобладанием этической тематики. Популяризация философских идей сопровождается их разработкой и систематизацией; возникают основные системы индийской философии — даршаны. Идеи указанных систем закрепляются в виде кратких сутр и ряда «нанализуемых» друг на друга комментариев к ним. В конце концов они получают чрезвычайно детальную разработку, но одновременно процесс уточнения понятий все более вырождается в формализм и схоластику [31, стр. 43—44]. В самом деле, на смену стихийно складывавшимся общинным обычаям ведического периода приходит нравственно-правовая система раннефеодального общества, в основе которой лежит институт варн, система, становящаяся все более сложной и в то же время все более «окаменевающая» по мере окончательного складывания каст. Несомненно и то, что между указанными социальными изменениями и эволюцией общественной мысли существовала связь. Но, пытаясь объяснить социальное развитие из духовного, Гхош искажает смысл обоих. Первое рассматривается через призму идеологии соответствующего периода, т. е. некритически, второе — в отрыве от реальной основы, т. е. неисторически.

Неисторический подход особенно ярко проявляется в гхошевской интерпретации вед, являющейся исходной для его схемы исторического цикла. При трактовке идей вед Гхош во многом следует за Сарасвати. «Даянанда... утверждает,— пишет Гхош,— что в ведических гимнах можно найти истины современного естественнонаучного знания... Я хотел бы добавить к этому, что, по моему

убеждению, веды содержат в себе, кроме того, ряд таких истин, которыми еще не обладает современная наука; и в этой связи следует признать, что Даянанда виновен скорее в недооценке, чем переоценке глубины и объема ведической мудрости» [36, стр. 57].

Подобно Сарасвати, Гхош пытается представить многочисленных богов ведического пантеона в качестве аспектов единого божества, противопоставляя свою точку зрения мнениям европейских исследователей нового времени (Макс Мюллер) и средневековых индуистских комментаторов (Саяна). Боги вед у Гхоша — воплощение супраментальных сил, скрывающихся за явлениями природы и человеческой психики и способствующих духовной эволюции человечества. Он отождествляет семь миров вед с семью сферами бытия в своей философии, «небесные воды» с супраментальным сознанием. Знаменитый ведический миф о похищении коров врагами ариев дасью (пани) во главе с демоном Балой и последующем обнаружении их Индрой в пещере трактуется им в качестве аллегорического изображения утраты и обретения высшего, мистического знания [71, стр. 17].

С. Радхакришнан отмечает несостоятельность концепции Гхоша относительно вед: «Ауробиндо Гхош, выдающийся индийский ученый-мистик, считает, что веды изобилуют намеками на тайные учения и мистическую философию. Он рассматривает богов в гимнах как олицетворение психических функций... Когда мы находим, что эта точка зрения противоречит не только взглядам современных европейских ученых, но также и традиционным толкованиям Саяны и системы пурва-мимамсы — авторитетов в области интерпретации вед, мы не решаемся следовать Ауробиндо Гхошу, какой бы остроумной его точка зрения ни была. Едва ли можно считать, что весь прогресс индийской мысли представлял собою постоянное удаление от высочайших духовных истин ведических гимнов» [31, стр. 54—55].

Как бы то ни было, гхошевская схема социального развития весьма ярко характеризует его взгляды в качестве идеолога индийской национальной буржуазии. С одной стороны, Гхош критикует феодальную идеологию и феодальные учреждения, всячески осуждая эпоху «конвенционализма», с другой — идеализирует историческое прошлое этих же учреждений, превознося эпоху «типов».

С одной стороны, он подчеркивает прогрессивную роль разума (а тем самым науки и просвещения), с другой — указывает на ограниченность этого же разума и обращается к откровениям древних религий. Характерно, что идеологический компромисс с феодальной идеологией совершается на основе явно выраженных националистических устремлений. Идеализированное прошлое Индии выступает у Гхоша как залог успеха в эпоху «субъективизма». Поскольку Индия в отличие от Запада не забыла и не отбросила полностью наследие «символической» эпохи, она, по мнению Гхоша, должна явиться нацией, которая первой проложит путь к будущему.

Взаимоотношение общественных групп в историческом процессе

В ходе исторического развития, по Гхошу, осуществляется не только изменение типов общественного сознания, но и все более широкое *объединение* людей. Семья, род, племя, союз племен, класс, нация, союз наций, человечество — таковы основные вехи этого процесса [50, стр. 9].

При этом переход от менее широких общественных групп к более широким совершается по определенным законам. Во-первых, он находится в прямой зависимости от изменения общественной психологии. Так, в «символическую» эпоху господствующими типами объединения людей являются не классовые и не государственные образования — семья, род и племя. В «типическую» появляются классы, а вместе с ними и донациональные государственные образования. В «конвенционалистскую» складывается ядро будущих наций. В «индивидуалистическую» нации окончательно оформляются. И наконец, в «субъективную» происходит объединение всего человечества. В целом «доразумному» периоду истории соответствуют донациональные объединения, «разумному» — национальные и «сверхразумному» — сверхнациональные.

Во-вторых, в ходе истории происходят и своеобразные «перескоки» через ту или иную форму объединения. Однако при этом дело всегда кончается возвращением к обойденной форме. Так, некоторые древние и средневековые империи представляли собой объединения более

широкого типа, чем нации. Но именно поэтому они были обречены на распад. Точно так же, по мнению Гхоша, обречены на распад и современные колониальные империи, препятствующие развитию наций [50, гл. VI].

В-третьих, при переходе от низшей формы объединения к высшей низшая не исчезает, а сохраняется в преобразованном виде. В этом, по мнению Гхоша, отражается важнейшая особенность «мирового духа» — сохранение единства в многообразии и многообразия в единстве. Так, подлинное единство нации не может быть достигнуто путем нивелировки входящих в нее народностей; точно так же единства человечества нельзя достигнуть путем принесения в жертву национального своеобразия. В качестве примера, иллюстрирующего неудачу попыток первого рода, Гхош приводит провал планов «англофикации» ирландцев [50, стр. 59—60], второго — планов типа Великой Германии [50, стр. 49—50].

Нетрудно убедиться, что во всей этой схеме центральное место занимает категория нации, все же остальные «донациональные» и «сверхнациональные» объединения привлекаются Гхошем прежде всего для наиболее разностороннего раскрытия данной категории.

Нация, с точки зрения Гхоша, являет собой образец «живого» и «подлинного» общественного организма в отличие от «мертворожденных» и «мнимых» ассоциаций. Она такова потому, что ее сущность представляет собой нечто несводимое к совокупности внешних и формальных признаков. Единство территории, языка, экономических и политических интересов — вот «внешние» признаки нации. Но «внутренней» и, по Гхошу, самой важной особенностью нации является так называемый национальный дух [49, гл. IV]. Именно наличием его Гхош объясняет исторические неудачи завоевателей, пытавшихся ассимилировать и денационализировать подлинные нации, в том числе индийскую. Этот дух находит свое отражение в национальной культуре, основы которой закладываются уже на самых ранних стадиях исторического цикла (эпохи «символизма» и «типизма»).

Но подобно тому как «мировой дух» воплощается в материальной природе, «национальный дух» должен воплотиться не только в культуре, но и в материальной жизни людей, связанной с экономическими и политическими отношениями. При этом возникает немало трудностей в свя-

зи с необходимостью преодоления центробежных тенденций различных донациональных образований и в то же время сохранения этих образований, чтобы не омертвить и не обесцветить жизнь нации. Это осуществляется, по мнению Гхоша, посредством процесса, проходящего три стадии. На первой из них возникает некий непрочный и малоцентрализованный конгломерат, на второй происходит чрезвычайное усиление центральной власти и подавление всех автономных устремлений периферии и, наконец, на третьей стадии центральная власть вновь ослабевает, периферия же приобретает значительные права, но уже не стремится, как прежде, к отделению от центра [50, гл. XIII].

Две первые стадии этого спирального процесса, по Гхошу, относятся к эпохе «конвенционализма». Именно получающая развитие в эту эпоху система каст (в Индии) и сословий (в Европе) создает предпосылки для первоначального объединения нации. Все члены нации занимают то или иное место на иерархической феодальной лестнице и тем самым фактически входят в одно и то же общественное образование. В дальнейшем происходит политическая консолидация нации, осуществляемая монархической властью. Провинции окончательно подчиняются единому административному центру, а правящие сословия (дворянство, духовенство) теряют свою былую независимость по отношению к монарху. Однако этот процесс, по Гхошу, может быть затруднен в силу двух обстоятельств: слишком большого количества центробежных тенденций (при больших размерах нации) и сосредоточения власти в руках духовной корпорации. По его мнению, оба эти обстоятельства обусловили неудачу попыток образования единого национального государства в древней и средневековой Индии [50, стр. 113, 121]. Там, где попытки естественного достижения национального единства терпят неудачу, на помощь приходит «телеологическая природа» исторического процесса посредством своеобразного *deus ex machina*, каким является чужеземное владычество; она консолидирует нации, вызывая в них протест против поработителей и сплачивая их для защиты своей национальной самобытности. Такую роль, по мнению Гхоша, сыграли многие империи не только средневековья, но и нового времени, в том числе английская империя по отношению к Индии [50, стр. 113, 121].

В этом пункте особенно ярко сказывается слабость гхошевского «телеологического» объяснения истории. Субъективно он ни в коей мере не стремится оправдать эпоху английского владычества в Индии. Он подчеркивает, что целью, которой руководствовались основатели колониальной империи, было отнюдь не сплачивание угнетаемых ими наций, а их грабеж и обескровливание. Он указывает, что национальное сплочение достигается вопреки устремлениям колониальных властей в результате духа протеста, охватывающего нацию. И все-таки, представляя колониальные завоевания в качестве фатально неизбежного эпизода прошлого, обусловленного неким предопределением, он невольно в какой-то мере оправдывает их.

Как бы то ни было, колониальные империи, по его мнению, в настоящую эпоху представляют собой осколок прошлого. Они вынуждены уступать дорогу все новым и новым нациям, созревшим в их лоне. События, ознаменовавшие конец мировой войны, — Октябрьская революция и освобождение народов России, распад Австро-Венгерской империи, политические движения на Ближнем и Среднем Востоке и т. д., по мнению Гхоша, свидетельствуют об успехах идеи национальной независимости.

Гхош считает эту идею неотъемлемой от идеалов эпохи «индивидуализма». Дело в том, что третий этап образования нации требует для своего осуществления демократизации внутренней жизни страны, политической децентрализации, автономии провинций и народностей и т. д. Но демократия является как раз одной из основных заповедей «века индивидуализма», в связи с тем, что он порожден протестом против засилья принципа авторитарности. Итак, эпоха «индивидуализма» создает необходимые условия для завершения процесса образования наций. С другой стороны, этот процесс есть необходимое условие для завершения миссии эпохи «индивидуализма». Пока он не восторжествовал, принцип демократии имеет лишь весьма ограниченное применение, право на демократические свободы признается за населением метрополий, но отрицается за населением колоний.

Важной особенностью эпохи «индивидуализма» является также распространение просвещения. Но и в этом смысле угнетение наций препятствует завершению миссии эпохи, поскольку колониальные власти не заинтере-

сованы в просвещении подвластных им народов [49, стр. 92].

Самостоятельное развитие наций, по Гхошу, есть не только важнейшее достижение эпохи «индивидуализма». Оно открывает, по его мнению, перспективы будущего «века субъективизма». Во-первых, образование наций подготавливает образование интернационального общечеловеческого объединения, которое нельзя осуществить путем простого перескока через национальные объединения. Во-вторых, многие нации, пробивающие себе дорогу к самостоятельному развитию, в особенности нации Востока, возрождают древнюю культуру предков, что облегчает переход человечества от атеизма предшествующей эпохи к некой утонченной общечеловеческой религии будущего. В-третьих, поскольку настоящая нация представляет собой, по Гхошу, прежде всего духовное, а не материальное образование, то она побуждает людей искать всемирного единства не путем использования принуждения, не с помощью чисто политических средств, а путем обращения к общей им всем высшей духовной сущности.

В этом смысле идея нации, по мнению Гхоша, противостоит идее *государства*. Государство в отличие от нации представляет собой не «органическое» образование, а механизм. Его функции носят чисто негативный характер и состоят в ограничении своеволия отдельных членов общества, в подавлении антиобщественных устремлений тех или иных лиц. Творческая же роль в истории принадлежит, по мнению Гхоша, отнюдь не государству, а обществу [50, гл. IV]. Государство может лишь помогать или препятствовать выявлению творческой энергии соответствующего общества. Преувеличение роли государства в новое время привело, по мысли Гхоша, к яркому проявлению его отрицательных сторон. Помехи свободному выявлению творческого начала в обществе, консерватизм, подавление всего индивидуального, всеобщая нивелировка, утверждение эгоистического принципа в международных отношениях — таковы, как полагает Гхош, вредные последствия современного «культа государства».

Теоретическим обоснованием критики государства у Гхоша служит уже известное нам противопоставление духа и материи, выдающихся индивидов и массы. Государство, с его точки зрения, является воплощением всего «утилитарного», практического, «материального» в об-

щественном процессе в противоположность этическому, эстетическому, разумному и «духовному» в нем [50, стр. 24]. С другой стороны, это некий стандарт и прокрустово ложе, уготованное для всех оригинальных и незаурядных людей [50, стр. 27].

Практически же за этой критикой скрываются довольно разнообразные мотивы: порою — осуждение колониально-бюрократического режима в Индии, порою мелкобуржуазное осуждение государства вообще, а иногда и полемика с идеологией социализма. Сравнение колониальной администрации со слепым и бездушным механизмом весьма часто встречается еще в статьях Гхоша, опубликованных в «Банде матарам» и «Карма-йогин». В те годы для него характерно противопоставление этого «бездушного механизма» национальному государству, служащему целям самовыражения нации, воплощения ее внутренней природы (свабхава). Такое противопоставление мы нередко находим и в работах Гхоша, опубликованных в «Арья». Однако теперь он выступает также против «культы» национального государства, считая его повинным в возникновении межнациональных конфликтов, нарушении международного права и т. д.*. Вместе с тем Гхош нередко делает объектом своей критики социализм, якобы «забывающий» о человеке ради государства. Впоследствии мы познакомимся с этой критикой более детально. Пока же отметим лишь, что «радикализм» Гхоша по отношению к государству является, по сути дела, мнимым. В качестве средства устранения зол, связанных с этим институтом, у него выступает культурное и «духовное» его преобразование, т. е. внесение этических, эстетических и религиозных идей в государственную практику [50, стр. 25].

Характерно, что Гхош пытается определить сущность государства вне связи с его классовым назначением. Правда, он признает возможность использования государственного механизма тем или иным классом и приводит немало примеров этого. Но такое использование, по Гхошу, свидетельствуя лишь о несовершенстве проявления идеи государственности, не меняет того кардинально-

* Эти идеи Гхоша перекликаются с соответствующими идеями Р. Тагора. Однако в отличие от Тагора Гхош не отождествляет нацию с национальным государством.

го факта, что государство, как таковое, призвано быть надклассовой организацией, противопоставляющей некую общую волю личным устремлениям членов общества.

Класс для Гхоша — своего рода ступенька на пути к государству, промежуточный тип общности, находящийся где-то посередине между племенной и государственной формами объединения людей. То, что этот тип общности сохраняется и после образования государства, Гхош объясняет с помощью своеобразной психологической интерпретации. По его мнению, возникновение классов обусловлено различием наклонностей и способностей отдельных людей. Люди склонны к интеллектуальным занятиям, политическим и военным делам, к организационно-хозяйственной деятельности и физическому труду в зависимости от проявления в них различных сторон творческого основоначала мира — шакти. Четырем сторонам шакти — знанию, силе, созиданию и служению (махавира, баларама, прадьюмна и анируддха — Гхош использует здесь вишнуистскую терминологию) — соответствуют и четыре неизменно наличествующие во всяком развитом обществе класса: жрецов и мыслителей (брахманы), воинов и политических деятелей (кшатрии), промышленников и торговцев (вайшьи), трудящихся (шудры).

С точки зрения Гхоша, между этими классами вполне возможно «гармоническое» и мирное сотрудничество, о чем свидетельствуют якобы отношения между варнами в древнеиндийском обществе [44, серия II, гл. XLIII].

Однако несовершенство человеческой природы и эгоизм в ходе истории приводили, по его мнению, к нарушениям правильных взаимоотношений между классами, выразившимся в классовой борьбе, эксплуатации и т. д. Различные классы, используя особую ценность их деятельности в различные исторические эпохи, становились господствующими. Так, в древности господства добились жрецы (брахманы), используя особую роль религии в общественной жизни того времени. В средневековье в связи с процессом становления национальных государств господства в большинстве случаев достигали военные и политические деятели (кшатрии). В новое время в связи с увеличением роли экономического фактора в жизни общества власть перешла в руки промышленников (вайшьи). Наконец, та важная роль, которую играют в хозяйственной деятельности трудящиеся (шудры), долж-

на привести к переходу власти в их руки [50, гл. II]. Любопытно, что схема смены господствующих классов заимствована Гхошем у Вивекананды. Однако в отличие от Вивекананды, делающего упор на доказательстве справедливости будущего царства трудящихся, Гхош использует эту схему прежде всего для доказательства неправомерности выдвижения на первое место за счет других любого класса, включая шудр, и необходимости установления между классами гармонических отношений. Возможность уничтожения классов представляется Гхошу совершенно нереальной. В признании вечности классов и их естественно-психологической обусловленности ярко сказывается буржуазная ограниченность его мировоззрения.

Кризис западной цивилизации

Как мы видели, Гхош положительно отзываясь о развитии просвещения, наук, технических знаний и других достижениях нового времени. Он высоко ценит идеалы французской буржуазной революции XVIII в. Он всячески подчеркивает экономические и политические преимущества стремительно развивающейся эпохи «рационализма» по сравнению с застойным «конвенционалистским» периодом истории. Словом, в столкновении феодализма и капитализма он всецело на стороне последнего.

В то же время Гхош выступает в эпоху, когда в связи с империалистической войной необычайно обострились свойственные капитализму противоречия, чрезвычайно возросли бедствия народных масс и их борьба против эксплуататорских классов как в империалистических, так и в колониальных странах. Правда, в странах Востока в отличие от империалистических держав Европы капитализм отнюдь не исчерпал своих прогрессивных возможностей, а национальная буржуазия имела перед собой ряд важных демократических и общенациональных задач. Но чтобы обеспечить себе поддержку масс, ей все больше приходилось отмежевываться от «варварского», «европейского» капитализма, выдвигая в противовес ему некий самобытный, национальный вариант по существу того же капитализма, замаскированный утопическими мечтаниями об изменении отношений между людьми посредством религиозно-моралистических средств. Таковы были про-

екты справедливого общества будущего у Гхоша, Тилака, Ганди.

Разумеется, такая критика буржуазной цивилизации носила весьма ограниченный характер: показывая последствия капитализма, она не вскрывала их подлинных *причин* и тем самым сеяла иллюзии о возможности избежать первых при сохранении последних. И все же порою эта критика помимо желания ее авторов перерастала в обвинительный документ всякому, а не только «европейскому» капитализму. Особенно интересным элементом ее было разоблачение империалистической внешней политики стран Запада, во многом сохранившее актуальность и по наши дни.

Основным недостатком современной европейской цивилизации Гхош считает так называемый *коммерциализм*, или культ наживы. По его словам: «Коммерциализм — вот современный, можно сказать, полностью определяющий характер современного общества социологический феномен» [50, стр. 261]. В восьмой главе «The Human Cycle» и в двадцать пятой главе «The Ideal of Human Unity» Гхош дает весьма яркое описание влияния «коммерциализма» на различные стороны жизни общества. По его мнению, внешняя и внутренняя политика государства, зараженного «коммерциализмом», превращается в служанку бизнеса и ставит своей целью лишь поощрение индустрии и торговли, обеспечение эксплуатации труда капиталом и т. д. Наука ценится лишь постольку, поскольку ее изобретения приносят прибыль. Искусство ставится на службу рекламе. Моральные ценности заменяются кодексом условных правил «респектабельного» поведения. Даже религия превращается в источник дохода. Цивилизация понимается как комфорт, а всеобщим идеалом, «суперменом», становится преуспевающий бизнесмен. Такова, по Гхошу, печальная картина победоносного утверждения «коммерциализма» в общественной жизни стран Запада.

Важнейшим признаком несостоятельности западной цивилизации, по мнению Гхоша, является отказ от выдвинутых ее же основоположниками идеалов. Победоносная французская революция некогда начертала на своих знаменах три лозунга: свобода, равенство, братство. Однако свобода была практически осуществлена как неограниченная свобода эгоистического самоутверждения

индивидов и групп. В результате мечты о равенстве были разбиты фактом образования новой социальной иерархии, отличающейся от средневековой лишь своим мобильным характером. В отношениях между людьми вместо принципа братства воцарился принцип борьбы всех против всех. Кроме индивидуальной конкуренции развилась и борьба между двумя классами, оттеснившими на задний план все остальные, эксплуататорами-капиталистами (вайшьи) и эксплуатируемыми-пролетариями (шудры), а также соответствующими партиями [50, стр. 262].

Нарушение принципов братства и равенства в свою очередь привело и к нарушению принципа свободы. Лозунги демократии стали прикрытием фактической несвободы масс, их подчинения господствующим классам. По мнению Гхоша, установление подлинно демократического строя возможно лишь при соблюдении трех условий: личного участия всех граждан в управлении государством, их эффективного контроля над государственным аппаратом и личной свободы членов общества (идеализируя общественный строй древнегреческих полисов, Гхош называет их образцом демократического устройства общества). Между тем участие граждан в управлении в условиях буржуазного парламентаризма сводится к тому, что они периодически избирают на разные государственные должности тех или иных членов экономически господствующей верхушки, не имея над ними никакого контроля в промежутках между выборами. По словам Гхоша, в странах Запада «демократия сводится к выражению общественного мнения, периодически проводимым выборам и праву народа не избирать повторно тех деятелей, которые ему не нравятся. Кормило власти в действительности находится в руках буржуазии... в руках бизнесменов, технических специалистов, помещиков, где еще существует этот класс, а также небольшого числа выскочек из рабочих, очень быстро приспособляющихся к политическому темпераменту и идеям правящих классов» [50, стр. 242—243]. Весьма иллюзорной, по Гхошу, оказывается и свобода индивидов в странах Запада. Правда, там существует свобода мысли и слова, и это, по его мнению, одно из важнейших завоеваний нового времени [50, стр. 292]. Но, по существу, правящая верхушка, используя государственный аппарат, всячески способствует унификации образа мысли и действий рядовых граждан. Образуется ряд ус-

ловных стандартов общественного поведения, преодолеть которые способны немногие. Таким образом, демократия становится формальной, или пассивной, все более лишаясь реальности [50, стр. 242].

Гхош подчеркивает также, что страны Запада отказываются ввести даже эту пассивную демократию в колониях. В свою очередь лишение демократических прав населения колоний ведет к отказу от элементарных свобод и в самих метрополиях [50, стр. 162].

Потерпев крах в попытке осуществить идеалы французской революции во внутренней жизни государств, буржуазная цивилизация Запада столкнулась, по Гхошу, с такой же неудачей и в отношениях между государствами. Именно об этом свидетельствует, по его мнению, весь опыт международных отношений нового времени, и в особенности события, связанные с первой мировой войной. Гхош считает эту войну ярким доказательством *кризиса* западной цивилизации [76, стр. 23]. Выступая против милитаризма и агрессии, он в то же время подчеркивает, что путь к миру не легок, ибо война не является случайным явлением в жизни человечества, а вытекает из коренных противоречий, существующих между современными государствами. В статьях, помещенных в «Арья» в годы первой мировой войны и вскоре после ее окончания, Гхош подвергает критике ряд наивно пацифистских, а иногда и, откровенно империалистических планов «установления мира».

Наиболее «глупым» он считает сваливание вины за развязывание войны лишь на Германию и ее союзников и надежды на устойчивый мир в результате разгрома немецких милитаристов [50, стр. 250]. Гхош подчеркивает, что в развязывании мировой войны виноваты все европейские державы, а Германия представляет собой лишь наиболее молодого, наиболее обделенного и поэтому наиболее инициативного из европейских хищников.

Гхош иронически отзывается также о пацифистских надеждах на устранение войн из-за их экономической невыгодности. По его мнению, особенность современной цивилизации Запада состоит в том, что «коммерциализм» приносит с собой «необходимость мира и неизбежность войны» [50, стр. 266]. В самом деле, война нарушает мирное, нормальное функционирование экономики воюющих стран, их торговли и т. д. Но война является необходи-

мым следствием «нормального» и «мирного» функционирования экономики тех же стран, следствием их погони за рынками сбыта товаров, колониями и т. д. Именно экономические интересы правящих классов, по мнению Гхоша, обуславливают войны в современный период. Он считает, что последней войной, вызванной политическими причинами, была франко-прусская война в конце прошлого века. Разумеется, это разграничение современных, экономически обусловленных, войн и прошлых, обусловленных политически, наивно и неверно. Но, подчеркивая экономическую подоплеку империалистических войн, Гхош в своих статьях порою глубоко и верно вскрывает истинные мотивы, скрывающиеся за пышной фразеологией, в которую облекали свои подлинные устремления правительства воюющих европейских держав.

По мнению Гхоша, первая мировая война разоблачила иллюзию того, что парламентарная демократия является надежной гарантией против войн, так как правительства, избранные демократическим путем, якобы должны отстаивать дорогое сердцам их избирателей дело мира. Мы уже видели, что он считает западноевропейские демократические институты удобной формой осуществления власти буржуазии. Стремясь к осуществлению своих корыстных внешнеполитических целей, последняя, по мнению Гхоша, подогревает националистические и шовинистические настроения как среди народных масс, так и среди избираемых ими представителей. В качестве ярчайшего примера успеха шовинистической пропаганды Гхош приводит предательство интересов мира руководством большинства социал-демократических партий II Интернационала [76, стр. 14].

Столь же несостоятельными, по его мнению, оказались и надежды на то, что война станет невозможной в силу развития науки, успехи которой должны сделать военные действия слишком дорогостоящими, а потери — слишком большими. Научные изобретения, как подчеркивает Гхош, лишь изменили характер современной войны, удлинив ее сроки, придав ей позиционный характер и т. д. Но они отнюдь не сделали ее невозможной [76, стр. 15—16].

Гхош считает также иллюзорными такие «средства» против войны, как арбитражные суды, контроль над вооружениями и т. д. [50, стр. 140—142]. Подчинение или не-

подчинение держав тем или иным решениям арбитражных судов, по его мнению, все еще покоится не столько на нормах международного права, сколько на реальном соотношении сил. Последнее же зачастую определяет и сами решения этих судов. Что касается ограничения вооружений и контроля над ними, то такие меры, по мнению Гхоша, отнюдь не могут предотвратить войну, так как история показывает, что увеличение размеров имеющих в распоряжении того или иного государства вооруженных сил может быть осуществлено весьма быстро. Действительно эффективным средством против войн могло бы быть лишь полное разоружение [50, стр. 138]. К сожалению, указывает Гхош, последнее все еще остается малореальным планом.

Гхош особенно подробно останавливается в своих статьях на планах установления прочного мира с помощью Лиги наций [76, стр. 49—91]. По его мнению, несмотря на все благие пожелания, высказанные в речах основателей Лиги, она отнюдь не стала подлинным орудием мира. Основными недостатками Лиги наций Гхош считает то, что доступ к ней закрыт для колониальных и зависимых народов, в ее состав входит лишь ограниченное число наций, да и те не являются ее равноправными членами. В этих условиях Лига наций фактически превратилась в орудие проведения политических планов нескольких империалистических держав. Лига с помощью системы мандатов узаконила угнетение колониальных народов. Лига узаконила несправедливое ущемление прав побежденных в первой мировой войне европейских держав, осуществленное с помощью Версальского договора. Лига заняла по отношению к революционной России позицию, напоминающую о временах пресловутого Священного союза. И наконец, она не смогла устранить конкуренцию между ведущими европейскими державами. По мнению Гхоша, Лига наций не смогла стать действенным орудием мира в силу существования четырех основных противоречий: между империалистическими и колониальными странами, странами капитализма и социалистической Россией, побежденными и победителями в первой мировой войне и, наконец, самими победителями.

Проблему эффективного объединения наций Гхош считает одной из важнейших проблем современности. Он подчеркивает, что развитие науки, усовершенствование

транспорта, расширение торговых связей создают все большие предпосылки для такого объединения [50, стр. 232]. Оно необходимо для экономического прогресса, а также для ликвидации войн [50, гл. XXIV—XXV]. Несовершенными попытками воплощения идеи всемирного содружества Гхош считает Лигу наций, а также различные планы типа Соединенных Штатов Европы. Гхош довольно удачно указывает конкретные социальные причины их недостатков, однако несовершенство всех этих планов он усматривает в соответствии со своей теорией двойного детерминизма в борьбе стремящейся к проявлению новой идеи и препятствующей этому косной «материи» исторического процесса, а также в борьбе идей нации и сверхнационального объединения. В таком виде предстают у него характерные для периода империализма две противоречивые тенденции во взаимоотношениях наций.

Подобным же образом и вся критика буржуазной цивилизации Запада осуществляется Гхошем с идеалистических позиций. Вскрывая противоречия капитализма, он в конечном счете сводит их к идеальным причинам. Так, утверждение в общественной жизни «коммерциализма», по его мнению, связано с распространением «односторонних» материалистических идей, экономическое неравенство людей и эксплуатация человека человеком в буржуазном обществе — с извращением идеи свободы, эксплуатация колониальных народов империалистическими странами — с извращением идеи самоутверждения наций и превращением ее в апологию великодержавного шовинизма и т. д. Иначе говоря, несовершенство социальных институтов и общественных отношений, по Гхошу, есть лишь следствие несовершенства тех или иных идей. Последние же несовершенны вследствие природы человеческого разума. Как мы уже видели, разум, по Гхошу, не способен на диалектическое сочетание противоположных начал, он действует по принципу метафизического упрощения реальности, противопоставления друг другу отдельных абстрагированных и абсолютизированных сторон действительности. Так, разрывая единство материи и духа, разум приходит в эпоху «коммерциализма» к отрицанию духовных ценностей: отрывая идею свободы от идеалов равенства и братства, он утверждает первую за счет последних. Так, например, противопоставляя националь-

ные и интернациональные интересы, он приходит к утверждению национального эгоизма. Абсолютизация же соответствующих идей ведет к их извращению и даже переходу в собственную противоположность. Так, абсолютизированная свобода практически оказывается несвободой для большинства населения, абсолютизированное национальное самоутверждение ведет к нарушению права на такое утверждение со стороны других наций и т. д.

Извращению идей, выдвигаемых разумом, способствует биологическая и материальная природа людей, порождающая в последних эгоистические и консервативные устремления. Таким образом, во всех противоречиях капиталистического общества оказывается повинной пресловутая природа человека, к которой Гхош обращается при решении буквально всех коренных философских и общественно-политических вопросов.

Дхармарадж — общество будущего. Критика социализма

Что же предлагается Гхошем в качестве альтернативы запутавшейся во внутренних противоречиях западной цивилизации? В его статьях в «Арья» нередко встречаются сопоставления идеализированных политических и социальных институтов древней Индии с соответствующими институтами стран Европы. Он, как мы видим, считает систему варн в ее первоначальном виде классическим образцом разделения труда, не связанного с эксплуатацией. Он усматривает непосредственную демократию в функционировании законодательных собраний (самити) некоторых древнеиндийских государств. Наконец, он всячески поддерживает «моральную и духовную» направленность древнеиндийской политической и экономической жизни.

В то же время Гхош считает, что простой возврат к прошлому невозможен, да и бесполезен. Переход человечества от «инфрарациональной» эпохи к «рациональной» неизбежен, и всякие попытки повернуть вспять этот процесс неминуемо должны в конечном счете окончиться провалом, даже если бы они и увенчались временным успехом. По мнению Гхоша, общественный идеал надо искать не в прошлом, а в будущем. Цивилизация эпохи «рационализма» должна перерасти в нечто исторически новое и превосходящее ее настолько же, насколько она пре-

восходит «инфрарациональную» эпоху. В последние годы издания «Арья» в мире уже существовала страна, перешедшая к практическому осуществлению действительной исторической альтернативы капитализму, к социалистическому преобразованию общества. И Гхош, выдвигая свой идеал, не мог пройти мимо этой реальной альтернативы капитализму. Более того, его учение о справедливом обществе будущего (дхармарадж) создается им фактически в противовес социализму.

Правда, в период издания «Арья» Гхош нередко отзывается о Советской России с сочувствием и симпатией. Он считает Октябрьскую революцию событием величайшего мирового значения, сравнивая ее с французской революцией XVIII в., а большевиков с якобинцами. Он с восхищением говорит о мужестве защитников молодой Советской республики, доказавших, по его мнению, в борьбе с интервентами невозможность подавления новых идей посредством грубой силы [76, стр. 100].

Гхош всячески подчеркивает значение русской революции для антиимпериалистической борьбы народов Востока. Русская революция, по его мнению, знаменует собой начало пробуждения этих народов. По его словам, «две силы, которым принадлежит будущее, социализм и возрождение Азии, имеют тенденцию к объединению, по крайней мере в моральном смысле... Большевицкая Россия вызывает брожение в Персии и оказывает моральную поддержку туркам и арабам» [76, стр. 106].

Гхош считает в этот период, что социализм имеет ряд преимуществ перед капитализмом. В частности, он может указать человечеству выход из цепи катаклизмов, неотделимых от «нормального» функционирования капиталистической экономики [76, стр. 98—99].

При всем том Гхош постоянно подчеркивает, что для него общественный строй, установившийся в России в результате Октябрьской революции, — всего лишь «несовершенный эксперимент». По его словам, «нельзя быть уверенным в том, что попытки построить общественную жизнь на новых началах приведут к созданию желательной или совершенной формы общества будущего, хотя, во всяком случае, они вполне определенно указывают на то, что нынешняя стадия цивилизации близится к концу и дух времени подготавливает новую стадию и новый строй» [76, стр. 101].

Гхош выступает против научного социализма, упрекая его в материализме и забвении духовных устремлений людей. «Социализм,— пишет Гхош,— способен осуществить большее равенство между людьми и более тесное содружество их в общественной жизни, но все это лишь материальные изменения. При этом могут быть упущены более необходимые вещи и довлеющее над человечеством ярмо механического мировоззрения может еще больше придавить к земле человеческий дух» [76, стр. 107].

Гхош считает, что социализм якобы не способен преодолеть «коммерциализм», свойственный буржуазному обществу. По его мнению, защитники социализма, подобно защитникам капитализма, придают слишком большое значение экономической стороне общественной жизни, сводя к этой последней все ее остальные стороны. Если при капитализме господствуют буржуа, то при социализме — пролетарии. Однако, пишет Гхош, поскольку оба класса — буржуазия и пролетариат — связаны с хозяйственной жизнью общества, социализм представляет собой лишь другой вариант «коммерциализма» [50, стр. 265—266].

В этой «критике» социализма проявляется поистине чудовищная путаница понятий. Во-первых, экономическая сторона жизни общества всегда была определяющей и господствующей по отношению к другим сторонам и научный социализм лишь вскрывает этот факт, а отнюдь не способствует его утверждению. Во-вторых, на всем протяжении истории политическое господство того или иного класса (а не только буржуазии) всегда было связано с экономическим господством. Сведение же всех ценностей к чистогану, присущее буржуазному обществу, вытекает не просто из факта такого господства, а из присущей капитализму специфической формы имущественных отношений между людьми. В-третьих, переход власти в руки пролетариата создает условия для ликвидации таких отношений, для материального и духовного освобождения людей от власти слепых экономических сил, для эмансипации человеческих побуждений и человеческой деятельности от корыстных расчетов.

По мнению Гхоша, социализм, подобно капитализму, не достигает осуществления великих идеалов свободы, равенства и братства. Настаивая на равенстве, он якобы приносит в жертву свободу (читай: буржуазную демо-

кратию). Братство, по мнению Гхоша, при социализме тоже немыслимо, так как пролетариат (шудры, по его терминологии) «угнетает» другие классы общества. При этом Гхош считает невозможным преодоление классовых различий в коммунистическом обществе, так как классы, по его теории, вечны. Само равенство осуществляется якобы при социализме весьма несовершенным образом, а именно как равенство составных частей государственного механизма, а не конкретных живых личностей. Если при капитализме люди противостоят друг другу как обособленные, преследующие эгоистические цели существа, то при социализме они связаны друг с другом, но лишь внешней, механической связью. Их внутреннее отчуждение друг от друга не преодолено.

В своей критике якобы присущего социализму «культу государства» Гхош исходит из неисторической трактовки последнего как надклассового института. Для Гхоша переход от буржуазного государства к социалистическому есть лишь усиление государства вследствие приобретения им новых функций. Гхош не видит или не хочет видеть, что при переходе от капитализма к социализму происходит коренное преобразование природы государства и, как указывал Ленин, превращение его в «не-государство» [8, стр. 42], если иметь в виду старый смысл этого слова. При социализме государство впервые начинает служить всему обществу, а не тому или иному правящему классу. Интересы государства из иллюзорно всеобщих становятся действительно всеобщими. Но именно потому, что государство перестает быть аппаратом эксплуатации и больше не противостоит массе трудящихся, оно не рассматривает последних в качестве винтиков, необходимых для достижения тех или иных чуждых им задач, а видит свои задачи в служении им. С другой стороны, граждане социалистического государства осознают всеобщие государственные интересы в качестве своих личных. Противопоставление личного и общественного характерно лишь для общества, основанного на частной собственности: «Именно потому, что индивиды преследуют *только* свой особый интерес, не совпадающий для них с их общим интересом — всеобщее же вообще является иллюзорной формой общности,— они считают этот общий интерес „чуждым“, „независимым“ от них» [5, стр. 33]. В противоположность такому обществу социализм основан не на

конкуренции, а на сотрудничестве индивидов, не на деградации общественной жизнедеятельности человека до уровня простого средства удовлетворения личных потребностей, а на превращении этой жизнедеятельности в личную потребность. Такое превращение невиданно обогащает духовный мир людей, возвращая им все богатство подлинно человеческого, общественного бытия, отторгнутого от них в мире частной собственности.

Гхош подвергает критике социализм и в связи с проблемой объединения человечества. Правда, осуждая империалистическую внешнюю политику и настаивая на справедливых принципах международного сотрудничества (равноправии, отсутствии дискриминации и т. д.), Гхош в период издания «Арья» связывает прогресс в деле сближения наций с успехами социализма [50, стр. 328—330]. И тем не менее социализм, как считает Гхош, не способен осуществить наилучшую форму общечеловеческого объединения. «Кульг государства» якобы подталкивает его к механическому соединению наций в одном всемирном государстве, с их последующей унификацией и слиянием в аморфное целое. Такому мировому государству Гхош противопоставляет федерацию равноправных национальных государств как форму ассоциации, удачно сочетающую единство человечества с разнообразием составляющих его наций [50, гл. XXII].

Между тем именно социализм, устраняя эксплуатацию более развитыми странами стран менее развитых, делает возможным осуществление содружества подлинно равноправных национальных государств. Последние в результате повсеместного торжества социализма отнюдь не обречены на то, чтобы стать «жертвой» некоего сверхгосударства. Социалистическим идеалом является не всемирное государство, а всемирное *общество*, возникающее в ходе параллельно протекающих процессов сближения наций и отмирания государства.

Следует сказать, что гхошевская критика социализма в связи с данным вопросом принимает впоследствии значительно более реакционный характер. В заключительной главе «The Human Cycle», добавленной при издании этой работы в 1950 г., Гхош, отказываясь от ряда своих прежних идей, утверждает, что распространение социализма не облегчает, а затрудняет создание всемирного объединения наций, ибо, во-первых, социа-

лизм якобы не может ныне победить во всемирном масштабе, а во-вторых, существует будто бы «конкуренция» различных национальных видов социализма. Надежды на прогресс по пути к всемирному объединению связываются им теперь с мирным сосуществованием в области идеологии и вытекающим отсюда взаимным «сближением» социализма и капитализма [49, стр. 386—387].

Уроки «неудачного» социалистического «эксперимента», по мнению Гхоша, должны заключаться в следующем. Человечеству необходимо осознать недостаточность рационалистического подхода к разрешению общественных проблем. Об этом якобы свидетельствует сопоставление капитализма и социализма. В основу капиталистического общества легла, по мнению Гхоша, абсолютизированная и тем самым извращенная идея свободы, в основу социализма — идея равенства (для полноты картины Гхош добавляет, что анархисты хотят сделать то же с идеей братства). Итак, нужен переход к супрарациональному сознанию.

Человечеству необходимо также, по мнению Гхоша, осознать невозможность построения идеального общества теми средствами, которыми осуществлялся прогресс в прошлом, т. е. посредством борьбы и насилия. Будущее общество должно быть построено посредством примирения классов. В этом пункте Гхош вполне сходится с Ганди.

Человечеству следует, наконец, как полагает Гхош, осознать необходимость изменения не внешних форм общественной жизни, а ее внутренней сущности посредством изменения природы индивидов. Последнее является, по его мнению, целью различных форм человеческой культуры: морали, искусства, религии, науки и философии. Однако все они апеллируют якобы лишь к отдельным сторонам человеческой природы и к тому же не основаны на принципе «высшего разума». Поэтому, по мнению Гхоша, они осуществляют преобразование человеческой природы лишь в очень незначительных масштабах, для коренного же ее преобразования необходимо внедрение так называемой интегральной йоги.

Что понимал Гхош под обществом будущего? Его взгляды по этому вопросу изложены прежде всего в работах «The Human Cycle» (стр. 318—322) и «The Life Divine» (т. II, стр. 818—878). По его мнению, в эконо-

мической жизни грядущего общества будут господствовать следующие принципы: обеспечение каждому человеку работы соответственно его наклонностям, обеспечение всем членам общества рационального отдыха и досуга для разностороннего развития, удовлетворение потребностей всех членов общества. В области политической жизни будет обеспечено уважение прав индивидов и преодолено всякое насилие. Будет создан мировой союз наций на добровольных началах. В области культурной жизни будет достигнуто приобщение всех членов общества к ценностям культуры.

Несомненно, все эти идеалы Гхоша являются гуманистическими, но это весьма ограниченный гуманизм. Гхош не указывает реальных путей достижения своих идеалов, он лишь высказывает различные добрые пожелания. В то же время он явно выступает за сохранение в обществе будущего основы основ капиталистического общества — частной собственности и денег [69, стр. 32], а также за сохранение классов, преобразованных и духовно ориентированных по образцу древнеиндийских варн*. Позиция Гхоша может быть охарактеризована словами «Манифеста Коммунистической партии», направленными в адрес консервативного, или буржуазного, социализма: «Буржуа-социалисты хотят сохранить условия существования современного общества, но без борьбы и опасностей, которые неизбежно из них вытекают. Они хотят сохранить современное общество, однако без тех элементов, которые его революционизируют и разлагают» [4, стр. 454].

Именно с критикой научного социализма и противопоставляемой последнему теорией дхармараджа связаны наиболее слабые и реакционные стороны философии Гхоша, ее метафизичность и иррационализм. В самом деле, построение дхармараджа, по мнению Гхоша, означало бы конец мировой эволюции, примирение всех противоположностей, некое идеально совершенное и неподвижное состояние. В качестве основной предпосылки для достижения подобного состояния у него выступает осознание людьми недостаточности подхода к решению

* Как видим, несмотря на свои категорические утверждения о невозможности возврата к инфрарациональной эпохе, Гхош предусматривает возрождение отдельных элементов этой эпохи.

общественных проблем с точки зрения лишь разума. В этих идеях Гхоша отражается глубокий кризис буржуазного сознания, неспособного противопоставить социализму какой-либо другой разумный общественный идеал и ищущего всяческих суррогатов последнего.

ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗАВЕРШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ (УЧЕНИЕ О ЙОГЕ)

Как мы видели, история человечества предстает у Гхоша в качестве высшей стадии мировой эволюции; высшей же стадией самой истории в свою очередь оказывается преобразование человеческой природы с помощью «интегральной йоги». Таким образом, учение о йоге, с одной стороны, теоретическое завершение всей философской системы Гхоша, с другой — ее практическое завершение, руководство к осуществлению ее высших идеалов.

В соответствии со своим «интегральным» подходом к наследию древнеиндийской философии Гхош пытается синтезировать в этом учении самые разнообразные методы йоги, выработанные на протяжении многовековой истории развития религиозно-философских направлений в Индии: карма-йогу, бхакти-йогу, джняна-йогу, хатха-йогу, раджа-йогу. Но новизна его учения выражается не только в таком синтезе. Сам Гхош усматривает попытки осуществления весьма сходного синтеза у тантристов, а в особенности в «Бхагавадгите».

Более важно другое. Гхош всячески подчеркивает, что в отличие от традиционных систем йоги проповедуемая им йога есть метод преобразования не отдельных индивидов, а *общества* через индивидов. Он указывает также, что такая йога не есть совокупность искусственных технических приемов, а представляет собой своеобразное завершение существующих в обыденной жизни процессов. По его словам, йога — это жизнь, жизнь — это йога [64, введение]. Точнее говоря, жизнь — это частичное, неполное, медленное усовершенствование человеческой природы, йога же — полное, всестороннее, быстрое («сконцентрированное во времени») усовершенствование последней.

Но что в жизни человека способствует совершенствованию различных сторон его природы? *Культура*, отвечает Гхош. И в этом смысле его учение о назначении культуры (равно как и ее несовершенстве в качестве средства преобразования человека) выступает как своеобразное введение в учение о йоге, обоснование необходимости последней, ее исторической значимости.

Культура как средство воспитания

По мнению Гхоша, цивилизованное общество отличается от общества варваров признанием ценностей высших, чем те, которые связаны с удовлетворением биологических потребностей [49, гл. VIII]. Но такое общество признает, конечно, и низшие, «жизненные» ценности — ведь иначе оно просто не смогло бы существовать. Поэтому жизнедеятельность его членов как бы распадается на практическую, или утилитарную, и теоретическую, или культурную. Последняя, по Гхошу, направлена на активное проявление различных сторон человеческой психики, реализацию ее внутренних возможностей, развитие «разумного (mental) начала» в человеке, в то время как с утилитарно-практической точки зрения это «разумное начало» со всеми его проявлениями — не более чем средство, оцениваемое в зависимости от его эффективности или неэффективности для достижения лежащих вне его самого целей [49, стр. 99].

Практическая деятельность цивилизованного общества постоянно видоизменяется под воздействием его культурной деятельности. Отчасти это проявляется в том, что «жизненные» потребности и способы их удовлетворения становятся более утонченными. Но гораздо более важно другое: практическая жизнь в той или иной мере подчиняется нормативным требованиям, вырабатываемым культурой, регулируется и упорядочивается предписаниями этики, эстетики, религии и т. д. Культура выступает, таким образом, с одной стороны, как результат деятельности, направленной на отыскание, сопоставление, формулировку идеалов, с другой — как своего рода духовная среда, опосредующая влияние этих идеалов на практическую жизнь. Поэтому культура, по мнению Гхоша, представляет собой внутреннее ядро цивилизации, ее сердце» [49, гл. IX].

Поскольку различные виды культуры, по Гхошу, соответствуют основным сторонам человеческой психики, то все они в той или иной мере наличествуют в любом из развитых цивилизованных обществ. При этом каждый из них способствует совершенствованию человека в каком-либо отношении, развивая его волю (мораль), чувственно-эмоциональное восприятие мира (искусство), разум (наука, философия) или открывая ему «духовные глубины» его существа (религия). В своей совокупности культура является, таким образом, универсальным средством воспитания людей. Однако, по мнению Гхоша, вполне гармонический синтез основных видов (или элементов) культуры практически никогда не был достигнут. В ходе истории в различных странах на первый план попеременно выдвигались искусство (Афины, Италия эпохи Возрождения), мораль (Спарта), религия (древние цивилизации Востока), наука (современная европейская цивилизация). Но выделение того или иного элемента культуры каждый раз вело к умалению другого элемента, к «одностороннему» развитию общества в целом и входящих в него отдельных людей. Такая «односторонность» приводила к упадку соответствующих цивилизаций, исчерпывающих свои внутренние возможности. Однако каждая из них вносила свой вклад в общий ход мировой истории и не погибала безрезультатно: в пестрой смене цивилизаций и культур различных народов неуклонно осуществлялся переход человечества от инфрарациональной к рациональной стадии и соответствующее усовершенствование человеческой природы.

Таковы общие контуры учения Гхоша о культуре. Нетрудно убедиться, что оно носит идеалистический и метафизический характер. Гхош исключает из области культуры материальные продукты человеческого труда, поскольку практическая деятельность людей якобы направлена лишь на удовлетворение «низших», жизненных нужд. Однако именно эта практическая, материально-производственная деятельность дала людям возможность преодолеть узкий горизонт биологических потребностей. Как указывал Маркс, человек в отличие от животного «производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее» [3,

стр. 566]. Именно труд сделал человека из биологического существа существом социальным, тем самым коренным образом преобразовав и обогатив его «природу». Именно труд предоставил человеку возможность неограниченно совершенствовать свои «сущностные силы», непрерывно «опредмечивая» и «распредмечивая» их: «не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства... человечность чувств,— возникают лишь благодаря наличию **соответствующего** предмета, благодаря *очеловеченной* природе» [3, стр. 593—594]. Труд был универсальным воспитателем человечества. Создание духовной культуры и возникновение соответствующих видов духовного производства стало возможным лишь благодаря тому, что уже в материальном производстве люди выступали в качестве существ, изменяющих мир также и по законам красоты, свободно противостоящих объектам своего труда и познающих эти объекты [3, стр. 566].

Разумеется, и после отделения умственного труда от физического материальное производство продолжало оставаться важнейшим источником культурных ценностей. Прогресс в области духовной культуры был тесно связан с прогрессом в области культуры материальной. Правда, эта связь была затемнена и извращена уродливой системой разделения труда, складывающейся в период господства частной собственности и достигающей особого развития при капитализме. Уже в период рабства физический труд был объявлен устами идеологов господствующего класса достойным лишь рабов и животных. Идеологи буржуазии никогда не были столь откровенны, но именно капитализму выпала незавидная честь практически довести процесс выхолащивания и унижения труда до крайних пределов. Превращая рабочего в придаток машины, раба частной трудовой функции, капитализм лишал его интереса к труду как к подлинно человеческой деятельности, заставляя смотреть на труд как на некую повинность, отбывать которую необходимо для удовлетворения элементарных биологических потребностей. В кривом зеркале религии и идеалистической философии все это отражалось в виде представлений о «проклятии труда», «низменном» характере всякой практической деятельности и т. д., представлений, дань которым отдает и Гхош.

Характеризуя культурную деятельность как своего рода устремление к разуму ради самого разума [49, стр. 99], Гхош тем самым стремится отмежеваться от утилитаристских и гедонистических воззрений на культуру. Он с тревогой говорит о появлении и утверждении в современном обществе «цивилизованного варвара», филистера, относящегося к культуре лишь в качестве своего рода потребителя. В сознании такого филистера результаты многовековой духовной работы человеческого разума откладываются лишь в виде поверхностно усвоенных готовых результатов, используемых им ради развлечения, достижения успеха и т. д. [49, стр. 104—105].

Это «цивилизованно-варварское» отношение к культуре не выдуманно Гхошем, оно действительно существует в буржуазном обществе. Но чем оно вызвано? Быть может, засильем практической деятельности, развертывающейся в ущерб деятельности теоретической? Отнюдь нет. Прежде всего его порождает отмечаемый в несколько иной связи самим Гхошем культ наживы, погоня за чистоганом, которая столь характерна для буржуазного общества и вытекает из его экономических основ. Кроме того, утилитарно-потребительское отношение к культуре может быть связано с отвращением к любому, в том числе и умственному труду, необходимому для духовного усвоения культуры. Оно может быть связано и с неумением усваивать культуру, с неразвитостью соответствующих способностей в человеке. Таким образом, развитию уродливо утилитаристского отношения к культуре способствует либо выключение из процесса общественного труда, либо участие в нем в такой форме, которая препятствует всестороннему развитию человеческой личности. Именно достигающее своего апогея при капитализме отделение «чистой культуры» от «жизненной» практической деятельности, иными словами, умственного труда от физического (наряду с уродливо дробной специализацией того и другого) привело к духовному искалечению миллионов людей, затруднило им доступ к культурным ценностям. Это-то обстоятельство и было умело использовано буржуазными дельцами, наводнившими рынок псевдокультурной продукцией, рассчитанной на неразвитый вкус.

Отвлекаясь от общественной практики как основы

культуры, Гхош вынужден подходить к ее истолкованию чисто *натуралистическим* образом. Культура, по его мнению, всего лишь «обнаруживает» некоторые потенциально существовавшие и до ее создания стороны «человеческой природы». Он, например, говорит о наличии у людей «от природы» особого этического и эстетического ума [49, стр. 100]. Соответственно и содержание различных видов культуры (например, этические и эстетические категории) теряет печать социально-исторической обусловленности, предстает в виде совокупности абстрактных, самодовлеющих, годных для всех времен духовных продуктов.

С натуралистических и неисторических позиций исходит Гхош и развивая теорию несовершенства всякой культуры. Борьба биологической (низшей) и духовной (высшей) природы человека и неспособность разума решить исход этой борьбы составляют основное содержание гхошевской критики культуры.

Как полагает Гхош, все виды культурной деятельности по-своему способствуют «очищению» человека от наиболее низменных свойств его «биологической природы», обузданию последней. Так, искусство пробуждает альтруистические эмоции любви, сострадания и т. д., научает воспринимать явления, изображаемые с помощью эстетических средств, неэгоистически [63, стр. 20—37]. Мораль ограничивает всесилие человеческих желаний, противопоставляет эгоистическому принципу погони за наслаждениями моральные идеалы [49, гл. X]. Наука (и философия) очищает человеческое мышление от пристрастности, необъективности и других эгоистических «привычек» [70, стр. 9—10]. И все же утонченные, видоизмененные, сдерживаемые всякого рода плотинами эгоистические чувства, желания и мысли продолжают существовать. Более того, они постоянно демонстрируют непрочность соответствующих плотин. В результате, например, моралисты, настаивающие на следовании неким абсолютным нормам морали, оказываются непрактичными утопистами [64, гл. VII].

При этом Гхош констатирует тот несомненный факт, что в жизни современного ему общества официальная мораль сплошь и рядом оказывается вуалью, стыдливо прикрывающей аморальную практику. Большая часть предписаний этой морали на словах признается всеми

респектабельными членами общества, а на деле всеми же нарушается. Это противоречие связано с характером социальных отношений при капитализме, с положением и функциями буржуазии как господствующего класса. Действующая по законам борьбы всех против всех, жертвующая даже элементарными нормами нравственности в угоду конкуренции, буржуазия в то же время вынуждена для сохранения своего господства скрывать свои социальные действия под благопристойной маской официальной нравственности, оправдывающей и прикрывающей их. Объективно противоречивое положение каждого отдельного представителя буржуазии, являющегося одновременно и конкурентом всех остальных представителей своего класса и их собратом, вынуждает его одновременно утверждать и отрицать нормы официальной морали. К тому же каждый буржуа, естественно, хотел бы добиться от другого выполнения таких норм, если дело касается его самого...

Подобным же образом, когда Гхош говорит, например, о противоречии между эстетическим идеалом красоты и безобразием действительной жизни или между научным идеалом «добросовестного», стремящегося к истине мышления и «недобросовестностью», характеризующей мышление людей в действительности, он, по существу, переводит на язык абстрактных формул некоторые проблемы современного ему общества. Именно для данного общества характерно превращение человеческого интеллекта в предмет купли-продажи, конкуренция между поставщиками этого товара и всевозможные ухищрения каждого из них для повышения собственной конкурентоспособности и понижения конкурентоспособности соперника. А это — великолепная основа для выработки многочисленных методов и навыков недобросовестного, но ведущего к «успеху» мышления.

Попраание истины, как и элементарных этических норм, и впрямь связано с эгоизмом, но он обусловлен отнюдь не биологическими, а социальными причинами. Биологизируя же последние, Гхош сводит проблему преодоления эгоизма к проблеме нахождения некоторого более «сильного», нежели разум, духовного начала, способного осуществить контроль над «стихийными» силами психики.

Другую «ограниченность» культуры Гхош усматри-

вает в трудностях, возникающих при попытках синтеза различных видов культурной деятельности, как в процессе исторического развития (о чем уже говорилось выше), так и в процессе развития индивидов.

В действительности различные виды культурной деятельности *сами по себе* отнюдь не находятся и не находились когда-либо в конфликте друг с другом (мы оставляем пока в стороне вопрос о религии). Приводя примеры конфликтов такого рода, Гхош подводит под свою абстрактную схему явления, обусловленные весьма различными причинами. Так, в отдельные эпохи социальные отношения были более благоприятными для развития одних видов культуры и менее благоприятными для развития других. Естественно, что с изменением этих отношений менялось и соотношение различных видов культуры по их степени развития, значимости и т. д. Кроме того, в ходе истории вступили в конфликт ценности старой и новой культуры, что было связано в первую очередь с изменением классовой структуры общества. В этой борьбе новые ценности иногда выдвигались и защищались с особой силой представителями той или иной отрасли культуры (искусства в период раннего итальянского Возрождения, науки в век Просвещения и т. д.). При этом идеи, выдвигаемые последними, вступали в конфликт отнюдь не только с относящимися к их сфере деятельности старыми культурными ценностями.

Все это при поверхностном рассмотрении и может показаться конкуренцией видов культуры «вообще». Что у Гхоша дело обстояло именно таким образом, можно убедиться из приводимых им примеров. Так, расцвет искусства в Афинах был связан, конечно, не с равнодушием афинян к моральным ценностям, а с благоприятной для художественного (а кстати говоря, также для философского и научного) творчества атмосферой, обусловленной расцветом рабовладельческой демократии. В свою очередь неразвитость искусства (равно как и философии и науки) в Спарте была обусловлена не «моральным ригоризмом», а ее социально-экономической и политической отсталостью. Конечно, господствующая в Спарте мораль с ее пренебрежением к ценности человеческой личности также вносила свою лепту в создание неблагоприятной для художественного и научного

творчества психологической атмосферы. Но это происходило отнюдь не в силу ее высокого (хотя и одностороннего) развития, не в силу ее «поучительных» общечеловеческих свойств, как полагал Гхош. Не только с «общечеловеческой» точки зрения, с которой он пытается ее рассматривать, но даже с точки зрения господствующего класса той эпохи — рабовладельцев, эта мораль была крайне примитивной, узкой и неразвитой, выражая интересы одной из наиболее отсталых прослоек этого класса. Во всяком случае, не мораль вообще, а разновидность определенного социального типа морали оказывается здесь неблагоприятной для искусства.

Точно так же, когда в начальный период Возрождения Италия становится колыбелью искусства, выступающего против ханжеского осуждения «грешной» человеческой плоти и реабилитирующего земного, посястороннего человека, то это, конечно, не очередное проявление «вечного» конфликта искусства и морали. Осуждению подлежит здесь только средневековая христианская мораль. Новая же, гуманистическая мораль не только не отрицается, а, напротив, утверждается творцами нового искусства.

Фиксируемое Гхошем противоречие между различными видами культурной деятельности в плане психологии личности также обусловлено не их абстрактной сущностью, а социально-историческими условиями, в рамках которых они имеют место. Так, современный капитализм неизбежно порождает такие психологические типы, как «ученый сухарь» или «бездумный художник», уродливым образом деформируя труд представителей соответствующих профессий. Односторонний специалист — жертва чрезмерного разделения труда — вынужден сплошь и рядом выполнять те или иные ограниченные функции, не сознавая конечного смысла своей работы. Его жизнедеятельность, выхолощенная таким образом, оказывается далекой от подлинного творчества и лишенной эстетического наслаждения, хотя она по-своему «эффективна». Но труд и психологические особенности подлинного ученого и подлинного художника не только не противоположны, но во многом удивительно близки. Искусство, например, по-своему незаменимо, когда речь идет о воспитании той творческой фан-

тазии, той способности воображения, без которой немислимо создание нового в науке. И быть может, не так уже парадоксально знаменитое высказывание Эйнштейна, который, отвечая на вопрос, кто более всего помог ему при создании теории относительности, назвал Достоевского. С другой стороны, подлинный художник настолько далек от «бездумности», что в той или иной форме ставит новые (в том числе и для науки) социальные и психологические проблемы.

Нетрудно убедиться, что вся нарисованная Гхошем картина «борьбы» видов культуры предстает у него в качестве еще одного аргумента, свидетельствующего о недостаточности развития разума как средства воспитания совершенного человека. В самом деле, он считает наиболее ярким историческим примером удачного синтеза культуры тот, который якобы был осуществлен в Индии на основе религии. Религия в данном случае, по мнению Гхоша, выступала в виде некоего связующего начала, придавая всем видам культуры одну и ту же ориентацию на «духовные» ценности. Художники, поэты, ученые и философы древней Индии якобы пытались лишь выразить различные аспекты этих ценностей, подойти к ним с различных сторон.

Уникальный характер такого синтеза (по мнению Гхоша, его не смогла осуществить ни одна другая религия — в особенности «неудачливым» оказалось в этом отношении христианство) основывался будто бы, во-первых, на дружественном союзе философии с религией в Индии, во-вторых, на особом характере индийской религии, в-третьих, на согласовании «духовных» и «земных» ценностей, которого удалось достичь в Индии. Посмотрим, насколько основательны эти утверждения.

Начнем с первого. «В индийской цивилизации философия и религия — философия, получившая динамизм от религии, религия, просвещенная философией, — играли ведущую роль, все остальное следовало за ними по мере сил», — пишет Гхош в «Основаниях индийской культуры» [46, стр. 59]. В другом месте этой же книги он отмечает в качестве наиболее характерной особенности индийской философии то, что она давала «систематизированную интеллектуальную теорию» истин, составляющих «душу» индийской религии. При этом он резко противопоставляет ее европейской философии как «ло-

гической гимнастике», «сплетению слов и мыслей» [46, стр. 87].

Конечно, значительное влияние друг на друга философии и религии в Индии несомненно. Об этом говорит уже само наличие здесь буддистской, джайнистской и ортодоксальной философских традиций. Несомненно и часто встречающееся переплетение религиозной и философской проблематики. Но, во-первых, во всем этом нет чего-то уникального: достаточно вспомнить, как обстояло дело в средневековой Европе; во-вторых, индийская философия при всей ее «близости» религии отнюдь не была лишь «рациональным переложением» религиозных интуиций. Важнейшие из ее проблем порождены не «духовным опытом» религии, а объективным процессом развития человеческого знания. Поэтому-то мы обнаруживаем немало общего в постановке и решении проблемы диалектики у Нагарджуны и элеатов или проблемы строения мира у греческих атомистов и вайшешики. При разработке таких проблем различные системы индийской философии нередко развивают материалистические идеи (что особенно ярко проявилось в санкхье, вайшешике, учении вайбхашиков), которые противоречат, по существу, всякой религии. Иногда этот конфликт оставался в какой-то мере «смягченным» или «скрытым» ввиду признания существования бога, иногда же выступал совершенно недвусмысленно (атеистическая санкхья).

Правда, во всех системах индийской философии (за исключением чарваков) рассматриваются традиционные «духовные» проблемы кармы, сансары, мокши. Но вряд ли можно признать их основными проблемами. По существу, специфическое решение их не столько обуславливает решение других проблем, сколько наоборот: конкретные концепции кармы, сансары, мокши обуславливаются решением онтологических, гносеологических и этических проблем. При этом данные концепции порою в значительной мере утрачивают религиозную специфику (концепция мокши как бессознательного состояния в вайшешике, кармы — как причинности в раннем буддизме и т. д.).

Нельзя, конечно, рассматривать указанные проблемы как нечто «постороннее» собственно философской проблематике, нечто вроде простой «примеси» или «теоло-

гического привеска» к ней. Однако чтобы понять специфику самих понятий «карма», «сансара», «мокша», а также характер и пределы их влияния в области философии, недостаточно просто описать их и констатировать факт их наличия в основных философских школах. Идейной предпосылкой этих понятий были представления о единстве человека и остальных частей природы, доходящие до смешения чисто человеческих и природных «качеств», «космологизации» человека и «антропологизации» космоса*.

Указанные представления сами по себе не являются религиозными, не принадлежат они всецело и к философии (Б. Хейманн прослеживает их влияние в самых разнообразных областях духовной культуры древней Индии); это скорее характерная часть социальной психологии того времени.

В философии влияние подобных представлений ярко сказывается, например, при поисках «первичной реальности» и при создании теорий эволюции мира в упанишадах. По существу, его можно проследить во всех (или почти всех) основных философских учениях древней Индии. Поэтому-то концепции кармы, сансары и мокши не предстают чем-то чужеродным и внешним в этих учениях, даже когда последние являются атеистическими.

Итак, попытку Гхоша вывести основное содержание или особенности индийской философии из религии нельзя считать удачной, а его представления о «гармонии» и «взаимодополнении» религии и философии в Индии не соответствуют истине. Да и не могут быть на деле «согласованы» без ущемления взаимных интересов религия и философия с их противоположными методами осмысления явлений действительности, опирающимися, с одной стороны, на разум, с другой — на слепую веру.

Как мы видели, противоречие между разумом и наукой, с одной стороны, и «инфрарациональными» предрассудками религии и ее «конвенционалистской» системой догматов — с другой, составляет одну из важнейших сторон созданной Гхошем схемы исторического цикла. Вместе с тем Гхош не совсем последовательно иллюстрирует это противоречие преимущественно примерами

* Это убедительно показано в интересном исследовании Б. Хейманн [93].

из истории христианства, полагая, что для Индии оно было менее характерно в силу особого «духовного» характера индийской религии. В одной из глав «The Life «Divine» Гхош рассматривает так называемые *элементы* подлинной религии, которыми у него являются «духовный опыт», «духовная мысль» и «оккультизм», т. е. интуитивное познание «высших сил», формулирование результатов этого познания и практическое их использование [59, т. II, гл. XXIV]. По его мнению, величайшую опасность для религии представляет разъединение, искажение и утрата этих элементов. Так якобы обстояло дело в Европе, где «оккультизм» выродился в магию, «духовная мысль» — в схоластику, а «духовный опыт» — в «чистую», самодовлеющую мистику. Затем первый и последний элементы религии выделились из нее, — и она свелась к схоластической теологии (дополняемой «безжизненным» ритуалом и «формальной» молитвой). При этом, лишившись такого источника новых интуиций, как «духовный опыт», религия как бы окаменела, стала нетерпимой и т. д. В Индии же, по мнению Гхоша, все три элемента религии всегда имелись налицо, хотя соотношение между ними менялось и они также были подвергнуты некоторым извращениям. Благодаря этому религия оставалась «живой» и терпимой как к другим верованиям, так и к разуму.

Учение об «элементах» религии в какой-то мере описывает ее действительные составные части: совокупность чувств и переживаний («духовный опыт»), теоретических положений («духовная мысль») и практических культовых действий («оккультизм»). Но интерпретация этих элементов в связи с попыткой различения «подлинных» и «выродившихся» религий основана на песке. Так, «чуждый магии оккультизм» представляет собой чистейший плод воображения. В действительности не оккультизм вырождался в магию, а магия давала начало любому, сколь угодно рафинированному оккультизму — вне религии или в ее пределах. Не лучше обстоит дело с «несхоластической теологией». Отрыв от реальных проблем, словесные тонкости и ухищрения, формализм мышления — все это проявляется отнюдь не в одной лишь христианской теологии; не составляет исключения и индуизм. Точно так же различные формы мистицизма в Индии, как и в Европе, никогда не были

лишены того стремления к «самодовлению», о котором говорит Гхош.

Различие между индуизмом и христианством как типами религии, между их судьбами, конечно, есть. Говоря о таких различиях между ними, которые проявились в «пластичности», «терпимости», «живучести» — с одной стороны, «закостенелости», «нетерпимости», «безжизненности» — с другой, Гхош подмечает действительные факты. В самом деле, индуистская религия в отличие от христианской была довольно расплывчатой и в этом смысле значительно более способной к ассимиляции иных верований, своеобразному «симбиозу» с ними. Не подлежит сомнению и тот факт, что в Индии времен Гхоша религия была более «жизнеспособна», чем в большинстве европейских стран.

Но вытекает ли все это из особой «духовности» индийской религии? Ни в коем случае. «Пластичность» и «терпимость» индуизма связаны с многонациональностью Индии, многообразием существовавших в ее пределах социальных отношений, ее политической раздробленностью в прошлом. Большая же «живучесть» индуизма в новое время опять-таки связана с конкретными социально-историческими условиями: большей живучестью феодальных отношений, более слабым распространением просвещения в Индии по сравнению с Европой.

Не следует преувеличивать исторические особенности индуизма. Так, самому Гхошу из опыта его политической деятельности было прекрасно известно, насколько неидиллический характер носило, например, отношение индуизма к исламу. Терпимость религии по отношению к науке, веры по отношению к разуму в Индии также была относительной. Ученых не посылали на костры и не заточали в темницы, но им навязывали лжепроблемы, мнимые решения подлинных проблем, равно как и ограничения сферы исследования (так, занятия анатомией осуждались как нечто «оскверняющее» человека).

Религия в Индии, как и в других странах, в конечном счете вела к умалению ценности познания постороннего мира. Правда, Гхош считает, что «земные» и «духовные» ценности в Индии были весьма удачно примирены и согласованы в период брахманизма, когда была создана система четырех варн, четырех аш-

рамов, четырех жизненных целей (кама, артха, дхарма, мокша). В результате возникла устойчивая иерархия ценностей, они оказались взаимосвязаны и в то же время им были выделены специфические «сферы влияния» (по временному и функциональному признаку). Однако сам же Гхош вынужден признать и то, что такое согласование было не более чем *компромиссом* (причем в пользу религии). Действительно, земные функции членов варн, земные дела и обязанности, связанные с первыми двумя ашрамами и тремя «низшими» жизненными целями, признавались лишь в качестве ступенек лестницы, ведущей к высшей духовной цели. Они имели, согласно брахманистской теории, лишь «подготовительное», «инструментальное» значение.

Компромиссы подобного рода в той или иной форме заключались всеми религиями. Кроме того, как признает сам Гхош, в более поздний исторический период данный компромисс был нарушен, что выразилось в уменьшении даже инструментального значения жизненных ценностей (в «супракосмическом» учении Шанкары).

Выдвигая положение об особом характере индийской религии и ее особой роли в области культуры, Гхош стремился дать отповедь европоцентристским теориям, всячески принижавшим индийскую культуру. Характерно, что «Основания индийской культуры» — работа, в которой Гхош наиболее настойчиво проводит вышеуказанную мысль, — представляет совокупность полемических статей, направленных против Арчера. Этот английский журналист специализировался на критике культуры Индии, пытаясь представить ее в качестве совокупности суеверий, обвиняя ее в проповеди жизнеотрицания, пассивности, эгоизма, пессимизма и т. д. При этом он опирался на идеи, выдвинутые его соотечественником — философом Гау [91].

По словам Гхоша, «мотив, обусловивший нападки господина Арчера, является, несомненно, политическим. Смысл всей его работы — в доказательстве того, что мир должен быть перестроен согласно канонам рационалистической и материалистической европейской цивилизации. В свете такой аргументации Индия, защищающая свою собственную цивилизацию, верная духовным устремлениям прошлого и принципам, лежавшим в их основе, явилась бы живым отрицанием таких

канонов, отвратительным пятном, портящим картину прекрасного, светлого, рационализированного мира. Она должна или полностью преобразоваться в духе усвоения основных начал европейской жизни, рационализма и материализма и заслужить свободу посредством такого преобразования, или остаться в подчинении у превосходящих ее в культурном отношении повелителей. Ее нынешние просвещенные и благородные учителя и тюремщики, представители христианско-атеистической Европы, должны держать в строгом повиновении, поучать и цивилизовать народ, состоящий из 200 миллионов религиозно настроенных дикарей» [46, стр. 10].

Характеристика европоцентризма как апологетики колониального угнетения и христианства как идеологического орудия такого угнетения дана здесь весьма ярко и верно. Иезуитским рассуждениям о дикости и аморальности «туземной» религии противопоставлены факты о еще большей дикости религии «цивилизованной». Но идеализация индийской религии, конечно, не была лучшим способом полемики с европоцентризмом. По-иному оценивая и интерпретируя религиозно-мистические идеи древности, воюя с европоцентристами в связи с их оценкой и интерпретацией этих идей, Гхош в то же время невольно разделял с ними мнение о том, что такие идеи есть главное в культурном наследии Индии. Это ослабляло, а отнюдь не усиливало его позиции.

В работах Гхоша немало интересных страниц об истории индийской философии, литературы, искусства, общественно-политической мысли; немало убедительных примеров, опровергающих домыслы европоцентризма. Так, в этике «Бхагавадгиты», а также Иша-упанишад Гхош прослеживает прямо противоположную квиетизму и эгоизму идею о необходимости социально-полезного действия, оптимистическое представление о возможности совершенствования человека и общества и т. д. Весьма далекими от проповеди пессимизма и квиетизма оказываются великолепные эпические произведения Индии — «Махабхарата» и «Рамаяна», в которых воплощены «титанические возможности человека» [46, стр. 331]. И разве «жизнеотрицание» побуждало индийских архитекторов воплощать в своих творениях «бесконечное разнообразие миров»?

Список таких примеров можно было бы продолжить. Но вопрос в том, существовали жизнеутверждающие идеи в индийской культуре благодаря религии или несмотря на нее? Было ли развитие искусства, философии, науки следствием плодотворного воздействия религии или оно осуществлялось хотя и под воздействием религии, но по своим собственным законам и в конечном счете вопреки религиозным догматам? Мы видели, что аргументы, приводимые Гхошем в пользу первой части этих альтернатив, несостоятельны. Более того, его же полупризнания о конфликте «духовных» и «земных» ценностей (при всех оговорках о скрытности, смягченности, компромиссном разрешении этого конфликта), если последовательно продумать их, неизбежно ведут к противоположному ответу.

Настаивая на особом характере индийской культуры, Гхош объявляет Индию квинтэссенцией азиатского образа жизни [46, стр. 6]. Этот последний он резко противопоставляет европейскому образу жизни. Гхош пишет о великом многовековом конфликте Европы и Азии — конфликте также и материальном, но в первую очередь культурном и духовном — и всячески подчеркивает превосходство Азии. Идет ли речь о происхождении древнегреческой философии [48], о средневековой христианской культуре или о современной культуре Запада [70, стр. 97—98], он неизменно выдвигает тезис о превосходстве азиатского культурного влияния. В то же время Европа изображается в качестве «плохой ученицы», которая никак не может осилить преподаваемый Азией урок и постоянно искажает азиатские идеи. Правда, кое-чему, как признает Гхош, и Европа смогла научить Азию: например, в области наук и их практического использования. И все же, по его мнению, в целом европейская культура ведет в тупик, а азиатская указывает выход из него; древняя мудрость Азии — последняя надежда человечества, запутавшегося в бесчисленных духовных конфликтах, на гармоничное и счастливое будущее... Иными словами, борясь с европоцентризмом, Гхош становится на позицию азиацентризма. В такой позиции 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. Она приво-

дила также по крайней мере к идейному противопоставлению прогрессивных революционных движений Востока и Запада (хотя сам же Гхош, как мы видели, признавал необходимость их практического союза).

Марксизм на основании его европейского происхождения объявлялся учением, чуждым «азиатскому духу». Уже во времена Гхоша азиатизм выступал в качестве средства, применяемого буржуазией для того, чтобы задержать развитие классового самосознания трудящихся масс, и эта его функция получила особое развитие в наше время.

Интегральная йога как путь к решению задач культуры

Учение Гхоша об особой роли религии в области культуры (наряду с критикой «светских» элементов культуры) непосредственно вело к его учению о йоге. В самом деле, если религия смогла — хотя и не вполне совершенным образом — осуществить культурный синтез, опираясь на духовный опыт, то попытка более совершенного синтеза должна опираться опять-таки на духовный опыт, только усовершенствованный, расширенный, «очищенный». Это, по мнению Гхоша, осуществимо с помощью интегральной йоги. Последняя выполняет непосильную как для светской культуры, так и для религии задачу *коренного* преобразования человеческой природы, обеспечивающего победу над эгоизмом, всестороннее развитие людей, гармонизацию их духовной жизни и ликвидацию внутренних конфликтов.

Что же понимает Гхош под интегральной йогой? В наиболее общей форме она определяется им как метод достижения единства человека с духовной первоосновой мира без бегства от мира или разрыва связи с ним [64, введение]. Разъясняя это, Гхош пишет, что элементами его йоги являются шуддхи (очищение), мукти (освобождение), сиддхи (совершенство) и бхукти (наслаждение). Иными словами, освобождения (в виде духовного единства с брахманом), по его мнению, еще недостаточно. Необходимо на основе такого духовного единства изменить всю обычную, низшую природу человека и вкушать плоды этого изменения.

В одной из глав «The Life Divine» он пишет о троя-

ком преобразовании человека в процессе йоги: «психическом», «духовном» и «супраментальном». Первое состоит в «прорыве» от эмпирического я к духовному, в подчинении основных сил и способностей нормального человеческого сознания духовному я. Второе — в восхождении духовного я к высшей сфере бытия. Третье — в нисхождении супраментального сознания в низшую сферу бытия и соответственном ее преобразовании [59. т. II, гл. XXV]. Нетрудно заметить, что эта схема тройкого преобразования и лежит в основе четырех элементов йоги.

Прорыв к духовному я от эмпирического сознания осуществляется путем очищения последнего. Такое очищение есть в то же время и освобождение от уз низшей материальной природы, от эгоизма, незнания и т. д. Оно есть также начало усовершенствования человека. Восхождение к супраментальному сознанию и нисхождение от него есть процесс достижения подлинного совершенства и наслаждения.

В соответствии со своей общей схемой Гхош подразделяет интегральную йогу на четыре части: карма-йогу, бхакти-йогу, джняна-йогу и йогу совершенства. Первые три части есть методы очищения воли, эмоций и ума, прорыва через них к духовному началу человека и подчинения их этому началу. Это также три пути к высшей духовной реальности, Пурушоттаме, богу. Четвертая часть, йога совершенства, представляет собой описание обретения человеком супраментального сознания, его психики на различных промежуточных стадиях по пути к последнему и т. д. Характерно, что обретение совершенства описывается Гхошем как процесс, целиком зависящий от бога, его милости или немилости, а не от личных усилий; человеку надо лишь «отойти в сторону» и предоставить действовать богу. Поэтому Гхош, в сущности, не прибавил какого-то нового метода йоги к трем традиционным, которые он использует. Он ограничился лишь своеобразной интерпретацией последних.

Гхош считает, что каждый следующий по пути интегральной йоги должен применять все три указанных метода, а не один из них. Если бы цель йоги состояла только в освобождении, разъясняет он, то достаточно было бы любого из этих методов, в зависимости от

индивидуальной склонности. Но поскольку цель ее есть совершенство, то все три метода незаменимы, ибо они, совершенствуя различные стороны человеческой психики, подготавливают ее к высшему и конечному совершенству.

Это не следует, однако, понимать так, будто все три метода для него полностью равноценны. Преобладающее значение имеет *карма-йога*, и Гхош неоднократно подчеркивает данное обстоятельство, усматривая здесь, кстати, одно из важнейших отличий своего понимания джняна- и бхакти-йоги от традиционных: «Я не джнянин, ибо у меня нет никакого знания, кроме того, что дано мне богом для выполнения его работы» [75, стр. 3]. «Я не бхакти, ибо я не отрекся от мира ради бога. Как я могу отречься от того, что он отбирает от меня насильно и насильно же отдает обратно? Это слишком трудно для меня... Бхакти не завершено, пока оно не стало действием» [75, стр. 69].

В данном отношении Гхош следует идеям «Бхагавадгиты», полемика же его с традиционным пониманием джняна- и бхакти-йоги есть прежде всего полемика с Шанкарой и Мадхвой, настаивавшими на первенстве указанных йогических методов.

Выступая против учения Шанкары о карма-йоге как низшем пути, Гхош полемизирует одновременно и с его мнением о допустимости лишь действия религиозного характера для практикующих карма-йогу. По словам Гхоша, карма-йогину «не следует проводить каких-то внешних различий (между действиями), не следует отказываться от какой-либо работы в мире...» [44, серия I, стр. 258]. Эта полемика не была чисто академической. Характерно, что Тилак, посвящающий немало страниц в своей «Гита-рахасье» критике (весьма сходной с гхошевской) взглядов Шанкары по данному вопросу, подчеркивал политическое значение такой критики. В предисловии к «Гита-рахасье» он писал: «С раннего детства мне неоднократно приходилось слышать о том, что истинная набожность и подлинно философский образ жизни несовместимы с легкомысленной суетой мирских дел... Невозможно одновременно служить миру и богу... Вопрос, который я поставил перед собой, следующий: требует ли моя религия ухода от практической жизни и отрешения от нее в качестве условия для

достижения идеального совершенства человеческой личности или по крайней мере для попыток в этом направлении» [117, ч. I, стр. XXIV]. Отстаивая мнение о совместимости «истинной набожности» с мирскими делами, Тилак стремился прежде всего дать религиозную санкцию той политической борьбе за независимость Индии, участником которой он был. Такую же цель преследовал и Гхош в своих ранних очерках, посвященных карма-йоге (до 1910 г.). В работах же, написанных в Пондишери, у Гхоша выдвигаются на первый план иные цели. Он стремится прежде всего доказать всеобщую применимость йоги, ее практичность, ее пригодность не только для личных, но и для общественных целей и т. д. Иными словами, ему нужна была своего рода *земная* санкция той рафинированной религии, которой, по сути, была его йога. Однако и в этом модифицированном виде положение о совместимости набожности и мирских дел не утратило полностью своего прежнего политического звучания. Так, когда Гхош в своих «Очерках о Гите» поясняет, что в число упомянутых мирских дел входят и насильственные действия, то связь данного утверждения с политической борьбой современной ему Индии вряд ли у кого-либо вызывала сомнение, хотя вопрос ставился и решался им теперь (в отличие от раннего периода его деятельности) в довольно абстрактной форме.

Поскольку сфера деятельности карма-йогинов не является ограниченной какими-либо искусственными рамками, то отличие их действий от действий иных людей, по Гхошу, следует искать не в каких-то внешних особенностях поступков, а в их внутренней значимости, в их мотивах. Главную особенность указанной деятельности он усматривает в отказе от заинтересованности в плодах действия, от личного интереса в любых его формах. В этой связи Гхош, подобно Тилаку, противопоставляет принципы «Бхагавадгиты» принципам английской буржуазной этики, и в особенности утилитаризма. Он решительно восстает против сведения всех побудительных мотивов человеческих действий к непосредственной или косвенной, разумной или неразумной выгоде, на котором настаивал основатель этой школы Иеремия Бентам.

С точки зрения Гхоша, деятельность людей прежде

всего предназначена для раскрытия их внутренней сущности: «Жизнь, несомненно, представляет собой не что иное, как творчество, как активное самовыражение человеческого духа, человеческих сил и способностей, человеческой воли к бытию и познанию, любви и созиданию, действию и завершению» [46, стр. 211]. Поэтому, как подчеркивает Гхош, отречение от «плодов действия» — первое требование, предъявляемое к карма-йогину, — не есть отречение от всякой деятельности, лишение ее разумного смысла. Напротив, именно оно предоставляет человеку полную возможность самовыражения, освобождая его от побочных по отношению к этой цели соображений.

Эта критика, несомненно, попадала в цель. Как писал Маркс, «под видом интереса рассуждающий буржуа всегда ставит нечто третье между собой и своей жизнедеятельностью — манера, возведенная в истинно классическую форму Бенхамом, у которого нос должен иметь какой-нибудь интерес, прежде чем он решится понять» [5, стр. 201]. Нельзя, конечно, упускать из виду принципиальное различие между позициями, с которых ведут такую критику Маркс и Гхош. Для Маркса практическая и прежде всего производственная деятельность — способ не только выражения, но и формирования «сущностных сил» человека; для Гхоша же она всего лишь более или менее совершенное воплощение заранее существующей духовной природы (свабхавы).

Если принцип личной выгоды не может служить достаточным основанием для объяснения совокупности человеческих действий вообще, то тем менее пригоден он, по мнению Гхоша, для обоснования нравственных норм:

«Благое, а не полезное должно быть моральным критерием и стандартом... Высказывания Гиты всегда безошибочны: следует предпочесть закон собственной природы, при всем его несовершенстве, закону чужой, опасному для нас, сколь бы более совершенным в каком-либо отношении он ни казался нашему разуму. Этическая сторона нашего существа, по природе своей, связана со стремлением к добру, а не со стремлением к пользе» [49, стр. 184].

То же самое относится и к гедонистическому принципу наслаждения, связанному с утилитаристским прин-

ципом пользы: «Действие морального закона направлено на подавление удовольствий. Оно является попыткой существенным образом ограничить человеческое стремление к наслаждениям» [49, стр. 114]. Гхош подчеркивает, что такое ограничение и подавление импульсов низшей природы необходимо, во-первых, для концентрации сил и энергии, обеспечивающей выполнение морально необходимого действия (тапас), во-вторых, для очищения от эгоизма, мешающего бескорыстному выполнению долга. Приятное чувство выполненного долга, а также духовное наслаждение (ананда), связанное с преодолением эгоизма, не являются, по Гхошу, подтверждением гедонистической теории, поскольку они выступают в качестве внутренней характеристики морального действия, а не его цели.

Гхош указывает на то, что с точки зрения обоих вышеуказанных принципов совершенно необъяснимы факты морального героизма, самопожертвования, добровольного принятия самых тяжелых страданий во имя справедливого дела. Но такое самопожертвование — лишь наиболее яркое раскрытие качеств, присущих моральному действию вообще.

Внутренняя несостоятельность утилитаристского принципа «наибольшей пользы для наибольшего числа людей», по мнению Гхоша, заключается как в неопределенности понятия «пользы», могущего быть истолкованным самым различным образом, в зависимости от соответствующих интересов индивидов и групп, так и в скрытом образом подразумеваемой в ней возможности любого рода несправедливых действий по отношению к меньшинству во имя большинства. В качестве примера такого рода действий он приводит многочисленные факты угнетения национальных меньшинств господствующими нациями. По его мнению, мы имеем в подобных случаях дело с коллективным эгоизмом, в моральном отношении не более состоятельным, чем эгоизм индивидуальный. В качестве основания подлинно моральных поступков и подлинно моральных идеалов, как полагает Гхош, всегда выступает — сознательно или бессознательно — не благо какой-либо общественной группы или даже «наибольшего числа» людей, а благо *всех* существ. На достижение такого блага (сарвабхутахита) должны быть направлены и действия кар-

ма-Йогинов (в соответствии с принципами «Бхагавадгиты») *.

Но каким образом человек может получить уверенность в том, что он способствует именно данной цели? Быть может, безоговорочно следуя моральным идеалам? По мнению Гхоша, в практической жизни это сплошь и рядом оказывается неосуществимым ввиду невозможности гармонически сочетать все идеалы друг с другом: «...абсолютная любовь, абсолютная справедливость, абсолютная добродетель в применении к современному человечеству, исполненному несовершенств и заблуждений, легко могут стать противоречащими друг другу принципами. Справедливость часто требует того, от чего в ужасе отвращается любовь... Абсолютная справедливость фактически сплошь и рядом превращается у людей в абсолютную несправедливость» [64, стр. 228]. Практическая жизнь людей протекает, по мнению Гхоша, в обстановке взаимопроникновения противоречивых сил и тенденций. В ней неразрывно переплетены добро и зло, и попытки непосредственного осуществления абсолютного добра заранее обречены на провал. Поэтому Гхош считает необходимым для оценки человеческих действий введение нового критерия, отличного от обычных требований морали.

Таким критерием, по его мнению, не могут быть и какие-либо внешние по отношению к духовному миру человеческой личности предписания: установившиеся обычаи, законы и т. д. Ведь именно против устарелых обычаев и законов бывает направлен пафос морального осуждения, служащего в этом случае делу прогресса. «Нередко задачей человека морали является борьба с обычаями общества, в котором он живет, их активное отвержение, разрыв с бытующими социальными нормами и утверждение новых норм» [49, стр. 185].

Как мы уже видели, прогресс, по мнению Гхоша, состоит во все более совершенном проявлении высшей природы мира (дайва пракрити) в низшей, в постепенном преобразовании последней в направлении к конеч-

* Ср. с «Бхагавадгитой» [18, т. V, ст. 25]. В данном отношении Гхош близок к Ганди [20, стр. 82], и это является выражением общего обоим непонимания непримиримости классовых интересов. У Гхоша, однако, как и в «Гите», это положение не связано с абсолютизацией принципа ненасилия.

ному «снятию» всех противоречий, их примирению. Поскольку же внутренняя природа индивидов (свабхава) совпадает с сущностью дайва пракрити, то возможно гармоническое движение как всего общества, так и составляющих его индивидов к указанной цели. Именно закон такого движения — Дхарма, как указывает Гхош, является высшим принципом карма-йоги. Гхош следующим образом определяет существо этого закона: «Дхарма — это не только принцип, которого мы придерживаемся в своих действиях, но и начало, которое соединяет воедино нашу внутреннюю и внешнюю деятельность. Прежде всего, она означает глубочайший закон нашей природы, который скрыто определяет все наши действия, и в этом смысле каждое существо, род, вид, индивидуум или группа имеют свою собственную Дхарму. Во-вторых, в нас заложено божественное начало, которое должно развиваться и активно обнаружить себя. Дхарма есть закон такого развития. В-третьих, Дхарма — это закон, посредством которого мы подчиняем наши мысли и действия, наши отношения с другими людьми делу быстреего продвижения человечества (включая и нас) к божественному идеалу» [44, серия I, стр. 250]. Гхош употребляет иногда слово «дхарма» и в значении внешних по отношению к индивиду обычаев и законов. В этом смысле он говорит об оставлении всех дхарм ради высшей Дхармы. Таким образом, получается следующая шкала принципов, регулирующих человеческое поведение: 1) эгоистический принцип пользы и наслаждения, 2) внешние по отношению к индивиду общественные предписания («дхармы» в низшем смысле слова), 3) моральные идеалы, 4) Дхарма [64, гл. VII].

В некоторых моментах этой — в общем-то довольно абстрактной — схемы можно проследить связь гхошевского учения о йоге с его былыми экстремистскими идеями. В свое время, отвечая на обвинение в «подстрекательстве к мятежу», в «нарушении порядка», Гхош в своих выступлениях постоянно подчеркивал моральное право участников освободительной борьбы на ниспровержение учреждений, создаваемых колониальными властями, и искусственно насаждаемых ими «англо-индийских» традиций. Сходный мотив звучит и в его приведенных выше словах о задачах «человека морали». В период своего непосредственного участия в освободи-

тельной борьбе Гхош активно выступал также против положения о неморальности насилия. Он указывал, что абстрактно понимаемые, возводимые в абсолют принципы морали могут быть использованы именно силами, попирающими справедливость: «...общим обычаем всех сколько-нибудь установившихся правительств и в особенности тех, чье правление покоится на угнетении и эксплуатации, является осуждение насильственных методов борьбы покоренных народов и национальностей в качестве преступных и аморальных... Но при определенных обстоятельствах борьба за гражданские права приобретает характер подлинного сражения, а мораль войны отлична от морали мирного периода. При таких обстоятельствах попытка отмежеваться от насилия и кровопролития есть слабость, заслуживающая столь же сурового осуждения, как и осуждение Шри-Кришной Арджуны, пытавшегося уйти от участия в гигантской братоубийственной битве на Курукшетре» [42, стр. 29—30].

И в период создания учения об интегральной йоге критика «абстрактного морализма» у Гхоша была непосредственно связана с утверждением моральной правомерности насилия. В этом вопросе Гхош занимает позицию, во многом противоположную позиции Ганди.

Расхождение их точек зрения весьма ярко проявляется в их подходе к трактовке «Бхагавадгиты» — произведения, в котором проблема морального отношения к насильственным действиям была, как известно, одной из центральных.

В то же время Гхош далеко не последователен при решении данной проблемы: он осуждает всякое применение насилия при построении совершенного «общества будущего». Теоретически это ограничение обосновывалось ссылками на «высшую природу» людей и ее отличие от «низшей природы», практически же оно было связано со стремлением ограничить определенными рамками освободительную борьбу масс (и тут позиции Гхоша и Ганди оказываются близки).

Но критика «абстрактного морализма» преследовала и иные цели. Это был еще один аргумент относительно недостаточности разума и необходимости перехода к *интуиции*, на этот раз уже не только в теоретическом, но и в практическом плане.

Однако сама эта критика весьма абстрактна. В действительности противоречия моральных принципов обусловливаются весьма различными историческими причинами, а отнюдь не конфликтом внутри разума, как такового. Причиной их может быть конфликт между различными классовыми типами морали, между различными интересами одного и того же класса и т. д. Рассмотрим хотя бы, как обстоит дело с противоположностью любви и справедливости, о которой говорит сам Гхош. В «Очерках о Гите» в качестве классического примера такого конфликта приводится описываемый в «Бхагавадгите» моральный конфликт Арджуны, вынужденного во имя справедливости преодолевать любовь к родственникам. Анализ поэмы показывает, однако, что речь идет о конфликте моральных принципов первобытной ганы и нарождающегося класса рабовладельцев.

С другой стороны, когда Гхош касается противоречия любви и ненасилия в морали Ганди со справедливостью, то за указанными моральными категориями скрываются уже различные интересы одного и того же класса — национальной буржуазии, стремящейся к освобождению от колониального гнета, но боящейся классовых потрясений, которые могли бы возникнуть в ходе освободительной борьбы.

Разумеется, могут быть и нравственные конфликты иного рода, связанные с трудностями моральной ориентации личности в конкретной действительности, с применением моральных принципов к тем или иным запутанным ситуациям. Наивно полагать, что с уничтожением классов исчезнут моральные проблемы вообще, а человеку надо будет только выучить определенную таблицу правил поведения и обязанностей и прилагать ее ко всем случаям жизни. В действительности никакая таблица не может охватить бесконечного многообразия отношений между людьми, предугадать все неожиданности, дать на все ответы и тем самым снять с человека бремя моральной ответственности и необходимости лично принимать решение. Означает ли это, что в таких случаях разум несостоятелен? Конечно, нет. Это означает лишь, что моральное воспитание предполагает кроме теоретического освоения морали ее практическое освоение — процесс, во многих отношениях более сложный, мучительный и противоречивый. Однако на всем про-

тяжении этого процесса человек руководствуется прежде всего именно разумом, взвешивая «за» и «против», сопоставляя прошлые ситуации с нынешней, учась на ошибках и т. д. Интуиция же выступает в качестве вспомогательного средства. Так, решения, требовавшие ранее раздумий, могут впоследствии в аналогичной ситуации приниматься без сознательного обдумывания, интуитивно. Может возникать и интуитивное решение в новых ситуациях. Но плодотворным его делает именно предшествовавшее размышление, а удостоверяет его правильность или ошибочность размышление последующее.

Интуитивно постигаемый закон поведения — Дхарма — предусматривает, по Гхошу, некую *единую тенденцию* развития индивида и общества, своего рода оптимальное сочетание устремлений обоих. Эта формула не лишена смысла. В самом деле, лишь в служении обществу индивид может обнаружить лучшим образом свои наиболее ценные индивидуальные качества. С другой стороны, лишь учитывая эти наиболее ценные индивидуальные качества, он может наилучшим образом служить обществу. Все дело в том, однако, что никакой предустановленной гармонии личного и общественного в божестве, духе и т. д. не существует. Взаимоотношения личности и общества зависят от конкретных форм общественного устройства. При капитализме, например, в условиях которого создавал свое учение Гхош, подавляющее большинство людей может включаться в общественную жизнь и служить общественным интересам, лишь так или иначе коверкая и калеча свою личность. Внутренний протест против этого, поиски более полной внутренней жизни могут проявляться двояким образом: либо посредством подчинения своих устремлений подлинно достойной человека цели (а в данной ситуации ею является прежде всего борьба за изменение бесчеловечной структуры общества), либо посредством бунта во имя личности против общества «вообще», бунта, в сущности, бесплодного, но психологически весьма понятного, в особенности у представителей таких слоев общества, как мелкая буржуазия и отчасти интеллигенция, склонных «отбиваться» от общества в одиночку ввиду разобщенности, вытекающей из самих условий их существования, отсутствия ясных пер-

спектив и т. д. Такой бунт может проявляться в весьма различных формах — от анархического нигилизма и пренебрежения по отношению к общественным интересам до утверждения, что совершенствование своей личности есть в то же время вклад в преобразование общества...

Подлинный смысл гхошевского учения о Дхарме можно оценить, лишь исходя из фактического, а не декларируемого соотношения различных аспектов указанного понятия.

В период активного личного участия в политической жизни Индии Гхош настаивал прежде всего на *социальном* аспекте Дхармы. Главным для него было тогда обеспечение независимого развития страны, и карма-йога выступала в качестве наиболее эффективного средства в борьбе за независимость. Психологическое усовершенствование йогов должно было быть направлено на выработку качеств, необходимых для указанной борьбы. Так, они должны быть воодушевлены верой в торжество своего дела, но этому отнюдь не способствуют многочисленные неудачи, неизбежные в единоборстве с более сильным поначалу противником: «Мелочные умы сосредоточивают свое внимание на деталях. Они мысленно говорят себе: „Здесь мы победили, а здесь потерпели поражение“, и если список поражений оказывается длинным и не уравновешенным перечнем сомнительных успехов, они разуверятся во всем и считают неизбежным крах своего дела» [51, стр. 18]. По мнению Гхоша, карма-йога, рекомендуя исполнять долг независимо от результатов действий, тем самым спасает следующих этому учению от подобного близорукого подхода. Она вселяет в сердце борющихся веру в успех их дела, поскольку они выступают в качестве исполнителей божественной воли, которая требует национально-го возрождения родины: «Мы верим, что бог с нами, и с этой верой мы победим» [51, стр. 2].

Другим, не менее важным по своему значению качеством борца за независимость должна быть готовность к жертвенному служению своему делу: «Работа, направленная на освобождение нации, — великая и священная жертва» [42, стр. 77]. По мнению Гхоша, к исполнению подобной работы идеально подходят карма-йогины, основным правилом деятельности которых яв-

ляется личное бескорыстие. Наконец, в борьбе нередко возникают положения, когда на карту ставится сама жизнь борцов: «Смелость — это третье, что необходимо иметь в виду, и она является лишь другим наименованием веры и бескорыстия. Если вы верите в бога, если вы верите в то, что бог направляет ваши действия, что бог выполняет все, а вы ничего, то где же причина для страха?.. Что могут сделать все суды и правительства в мире находящемуся внутри вас вечному, недоступному рождению и смерти духу, который не в силах разрубить сабля, сжечь огонь, потопить вода? Его нельзя заключить в тюрьму и его не сослать на галеры» [72, стр. 21—22].

В действительности, однако, обращение к религиозно-мистическим средствам для укрепления духа участников освободительного движения не только не увеличивало эффективности их действий, но и таило в себе опасность отхода от участия в борьбе. Это ярко видно на примере изменения позиции самого Гхоша. Если до эмиграции он считал практическую борьбу и духовное совершенствование двумя сторонами одного и того же процесса, то вскоре после отъезда в Пондишери он отстаивает уже несколько иную точку зрения: возможна эффективная духовная подготовка к решающей схватке, осуществляемая вне практики повседневной борьбы, в своего рода духовном уединении, в ожидании, когда «пробьет час» [107, стр. 167—168]. Но и эта позиция сохраняется им недолго. Духовное совершенствование все более выдвигается Гхошем на первый план само по себе. В «Очерках о Гите», например, он отмежевывается от сторонников истолкования этой поэмы как евангелия социального долга, первым из которых в новое время был Банким Чандра Чаттерджи [44, серия I, стр. 50]. Участие в той или иной общественной деятельности (в том числе и в освободительной борьбе) рассматривается теперь лишь как средство самоусовершенствования. Правда, не будучи подчинено ни одной из конкретных, временных общественных целей, самоусовершенствование йогина все же должно, как полагает Гхош, служить единой, всеобщей и окончательной общественной цели, а именно созданию идеального гностического общества. Но это достигается не столько направленностью действий йогина на выполнение определенного комплек-

са социальных задач, сколько его подчинением воле бога. Бог выступает у Гхоша в качестве «дирижера», координирующего сами по себе разрозненные усилия карма-йогинов и направляющего их к единой цели.

Чтобы надлежащим образом выполнить отведенную им роль, йогинам необходимо лишь следовать велениям собственной высшей природы, определяющим врожденные наклонности человека (описывая их, Гхош обращается к древнему учению о варнах). Бескорыстно выполняя действия, дающие возможность максимального обнаружения и развития своих лучших качеств, человек приближается к богу, и наоборот, пытаясь заняться не соответствующей таким качествам деятельностью, он удаляется от последнего.

Нетрудно убедиться, насколько формальным и неоднозначным оказывается гхошевское понимание Дхармы, явившееся результатом описанной эволюции его взглядов. В самом деле, следуя одной и той же наклонности или способности, можно служить весьма различным и даже противоположным общественным целям. Точно так же в зависимости от условий одна и та же наклонность может проявляться в разнообразных видах деятельности.

При всем том это понимание не было лишено определенного классового смысла. Как мы уже видели, Гхош всячески подчеркивает коренное отличие первоначальной системы варн от феодальной кастовой системы, осуждая свойственное последней разделение людей по наследственному признаку, их обособление друг от друга, унижение и ущемление в правах членов низших каст и т. д. Он сознает также, что и идеализируемая им докастовая система варн не подходит к современной действительности. По его мнению, нет необходимости юридически закреплять людей в пределах той или иной варны, да и вообще варны могут быть выделены в чистом виде лишь в качестве своего рода идеальных типов, а в реальной жизни между ними существует множество промежуточных ступеней [44, серия II, стр. 384]. Словом, модернизированное понимание варнадхармы было приведено Гхошем в соответствии с условиями жизни капиталистического общества и, по сути дела, апологетизировало разделение труда в той форме, в какой оно существует в последнем.

Описанное выше учение о шкале принципов, регулирующих человеческое поведение, имеет кардинальное значение для понимания не только карма-йоги, но и всей интегральной йоги. Различные ступени шкалы Гхоша представляют собой как бы ступени духовного очищения человека от эгоизма и эгоцентризма. От явного и неприкрытого личного эгоизма стадии желаяния человек переходит к эгоизму стадии групповых установлений. Наконец, от групповой позиции он переходит к позиции общечеловеческой на стадии этических норм. Переход же к Дхарме как бы снимает его ограниченность в качестве человека, как такового, как представителя рода человеческого. Аналогичные схемы легли в основу учения Гхоша о джняна- и бхакти-йоге.

Так, джняна-йога основывается, по его мнению, на очищении интеллектуальной деятельности человека от эгоистических и эгоцентрических тенденций. Гхош различает как бы несколько слоев в этой деятельности [64, стр. 765—768]. Низшим слоем является та ее разновидность, которая всецело исходит из ощущений и представляет собой их непосредственную обработку и систематизацию. Гхош обозначает соответствующую интеллектуальную функцию как «чувственный ум» (*sense-mind*) и отмечает, что последний больше всего подвержен не только всевозможным иллюзиям, но и внушениям, исходящим от личных желаний, эмоций и т. д. Более высокое положение занимает «ходячее понимание» (*current understanding*). Этот слой находится как бы посередине между «чувственным умом» и разумом. Здесь исходными данными являются уже не только ощущения, но и понятия, однако это не понятия «живые», включенные в систему умственных операций, а понятия «мертвые», вырванные из соответствующей им среды, превратившиеся в «разменную монету». Умственная деятельность, протекающая на уровне этого слоя, более всего подвержена уже влиянию не личного эгоизма, а групповых предубеждений и предрассудков, общепринятых мнений и т. д. Еще выше находится слой «прагматического разума» (или низшее буддхи). Здесь умственная деятельность осуществляется уже преимущественно по канонам логики, но остается подчинена практическим целям. Наконец, на стадии «чистого разума» (буддхи в собственном смысле слова) умствен-

ная деятельность становится вполне автономной как по своим средствам, так и по цели (познание, как таковое). Однако на этой стадии обнаруживается родовая ограниченность человека как мыслящего существа (*mental being*), его неспособность адекватно передать посредством абстрактных понятий многообразие аспектов реальности, приводящая к противопоставлению указанных понятий и возникновению неразрешимых антиномий (мы уже указывали в главе II на гносеологические истоки такой точки зрения). Выход, по Гхошу, заключается в переходе к интуиции, осуществляемом посредством внутреннего сосредоточения (техника которого разработана в традиционном учении о раджа-йоге) на различных аспектах духовной сущности человека, сопричастности его природы природе бога и т. д.

В третьей части своего основного труда о йоге Гхош излагает учение об эволюции религиозных *чувств*. По его мнению, вначале в своем отношении к богу человек руководствуется чувствами страха и интереса, пытается лестью и угождением расположить к себе бога, чтобы добиться корыстных личных целей. Постепенно его эмоции в отношении бога приобретают более специфический характер, превращаются в чувство преданности (*devotion*) в собственном смысле слова под влиянием сложившейся системы обрядов и церемоний. Наконец, чувства верующих приобретают моральную окраску, переплетаясь с представлениями о справедливости, добродетели и т. д. Однако и такая ориентация не является высшей — ограниченность и противоречивость моральных идеалов сказывается и на соответствующих моральных и религиозных чувствах.

В некоторых других произведениях Гхош говорит также об аналогичном очищении чувств, совершаемом не религией, а искусством. Благодаря искусству первоначальные грубые, полуживотные чувства человека становятся более утонченными, сдержанными, приводятся в соответствие с общепринятыми нормами приличного, подобающего и т. д. [63, стр. 24]. Еще большая степень очищения достигается по мере того, как человек поднимается до подлинного эстетического, незаинтересованного восприятия произведений искусства, выступая в процессе такого восприятия как представитель рода человеческого вообще, а не данный конкретный,

ограниченный индивид [63, стр. 33]. Однако катарсис, осуществляемый искусством, для Гхоша так же недостаточен, как и религиозно-этическое очищение чувств. Подобно тому как второе ограничено в силу несовершенства этических идеалов, первое ограничено в силу несовершенства идеалов эстетических. Эстетические системы классицизма и романтизма, реализма и символизма, по Гхошу, воплощают в себе конкурирующие эстетические идеалы, придавая главное значение изображению общего или индивидуального в действительности, ее внешних или внутренних сторон; их конфликт неразрешим с точки зрения разума, как такового [49, гл. XII, XIV]. В действительности противопоставление указанных систем может быть представлено как компрометация разума лишь в результате крайне абстрактного и неисторического их рассмотрения. Суммарная характеристика указанных эстетических направлений у Гхоша не выдерживает критики. Так, романтизм, конечно, уделял большее внимание изображению внутреннего мира личности по сравнению с классицизмом и в этом смысле воплощал «принцип индивидуальности». Но его понимание личности оказалось весьма абстрактным по сравнению с реализмом, который выступил против романтизма именно в защиту конкретного изображения людей, против изображения условного и тем самым недостаточно индивидуализированного. В этой ситуации романтизм воплощал в себе скорее «принцип общего»...

Несовершенство человеческих чувств, даже в их очищенном варианте, может быть устранено, по мнению Гхоша, лишь эмоциональным приобщением к богу, аналогичным вышеописанным волевому и познавательному приобщению. Отказываясь от личной, групповой и даже общечеловеческой ориентации чувств, человеку следует сделать предметом их бога, или духовную реальность, скрывающуюся за явлениями обыденной жизни, что должно привести к коренному преобразованию и гармонизации его эмоций.

Описывая результаты совместного применения методов карма-, джняна- и бхакти-йоги в четвертой части своего основного труда о йоге, Гхош прежде всего отмечает своеобразное «равновесие» духа, к которому они якобы приводят. Карма-йога, дисциплинируя волю, по-

зволяет выносить невыносимое, не убегая от превратностей судьбы, а идя им навстречу. Джняна-йога способствует духовному равновесию несколько иначе, посредством воспитания не терпеливости, а безразличия к указанным превратностям как к явлениям, относящимся к низшей сфере бытия. Бхакти-йога ведет к равновесию посредством подчинения эмоций воле бога. При этом, как подчеркивает Гхош, достигается не только отрицательное равновесие духа, т. е. невозмутимость, но и так называемое положительное равновесие его, т. е. снятие, преодоление полярности духовных явлений, которая представляет собой потенциальную угрозу невозмутимости. Желание и отвращение, истина и заблуждение, положительные и отрицательные эмоции — вот основные виды такой полярности. Избавление от указанных противоположностей равнозначно, по мысли Гхоша, окончательному преодолению эгоизма и эгоцентризма: йогина, избавившегося от них, характеризует полное отсутствие предвзятости. Покой, удовлетворенность, счастье — признаки духовного равновесия.

Другим важнейшим результатом интегральной йоги Гхош считает совершенствование всех составных частей человеческой природы. Это совершенствование описывается им в соответствии с его общей онтологической схемой, содержащейся в «The Life Divine». Оно состоит в обособлении каждой части человеческой природы от искажающего влияния других частей, в более тесном соединении компонентов человеческого существа с мировыми компонентами, в освещении сознанием глубин бессознательного, в развитии способностей, соответствующих высшим сферам бытия (*overmind*, *supermind*), и, наконец, в супраментальном преобразовании обычной человеческой природы. Крайне туманно описывая последнее, Гхош преимущественно останавливается на ликвидации так называемых ограниченностей различных элементов человеческой психики: так, супраментально преобразованные чувства должны якобы быть лишены иллюзий, доставлять знания как о внешних, так и о внутренних сторонах предметов. Соответственно супраментально преобразованный разум сочетает каким-то неведомым образом дискурсивность с наглядностью и т. д. ...

Среди всех этих полетов фантазии встречаются,

впрочем, и места, имеющие вполне определенный земной смысл. Это прежде всего относится к развиваемому Гхошем учению о так называемом *четверояком совершенствовании* души. Это учение непосредственно связано с уже упоминавшейся теорией четырех типов Дхармы. Согласно ему, бескорыстное выполнение Дхармы любого типа ведет к всестороннему усовершенствованию человеческой личности, приобретению ею достоинств, характерных для остальных типов. Так, бескорыстно выполняя Дхарму брахмана, т. е. стремясь к обретению и распространению знания, человек приобретает лучшие качества кшатрия (например, мужество) — в связи с необходимостью отстаивать истину, лучшие качества вайшьи — в связи с необходимостью сделать теоретические знания практически полезными, лучшие качества шудры — в связи с необходимостью служить людям, проповедуя истину. Аналогичные соображения применимы ко всем другим типам Дхармы. Даже шудра, бескорыстно выполняя свой долг, не может обойтись без знания, смелости, предприимчивости, т. е. качеств варн брахманов, кшатриев и вайшьев. Так, по мнению Гхоша, интегральная йога преодолевает ограниченность культуры как средства воспитания людей и создает нового, неэгоистического, всесторонне развитого человека.

В действительности она ведет к совершенно иным результатам. Субъективистски истолковывая Дхарму, признавая первенствующее значение «чистоты побуждений» по отношению к общественным целям, Гхош фактически обосновывает именно эгоцентристскую установку. Собственный духовный мир с его бесконечными конфликтами — подлинными и вымышленными — всецело поглощает внимание совершенствующегося в йоге индивида. Общественная же жизнь оказывается лишь аренной для йогических упражнений, чем-то таким, что само по себе лишено интереса, внешним, случайным. В отличие от обычного «мирского» совершенствования, например воспитания эстетического вкуса или способности к теоретическому мышлению, йогическое совершенствование основывается не на использовании ценностей, создаваемых людьми совместно; это процесс, происходящий «наедине с богом». Гхош постоянно подчеркивает невыразимый, сугубо индивидуальный характер упомянутого процесса, указывая, что все имеющиеся ра-

боты о йоге, в том числе и его собственная, носят характер скорее символических намеков, чем руководств в подлинном смысле слова.

Наконец, отвергая «полярность» обыденной жизни с характерным для нее потоком противоречивых желаний и эмоций, йогин неминуемо оказывается духовно отчужденным от остального человечества, волнуемого такими эмоциями и желаниями. В этом смысле росту совершенства в йоге прямо пропорционален рост отчужденности от реальных, земных людей, который лишь в чисто иллюзорном и спекулятивном плане «компенсируется» их незримым духовным сближением.

По существу, интегральная йога есть лишь смягченный вариант того аскетического ухода от жизни, против которого так выступал Гхош в «The Life Divine». Правда, интегральный йогин упражняется в совершенствовании не в пещере, а в сравнительно комфортабельной обстановке обычной жизни; правда, он не прибегает к крайностям умерщвления плоти, а лишь «обуздывает желания», но все же одно остается несомненным: йога не сближает с другими людьми, с обществом, а скорее отдаляет от них. Но ведь сам Гхош называл отдаление от жизни по духовным мотивам разновидностью эгоизма...

Столь же мнимым, как и устранение эгоизма интегрального йогина, оказывается и его всестороннее совершенствование. Вряд ли стоит надолго останавливаться на всяческих «способностях» и «совершенствах», развитие которых якобы связано с практикой йоги. Отметим только, что, говоря о них, Гхош попадает в ряд абсурдных противоречий и с данными науки, и с требованиями логики. Так, перевод в плоскость сознания всего бессознательного был бы равносильен отмене динамики возбуждения и торможения в коре головного мозга, в силу чего осуществление такой трансформации столь же нереально, как, скажем, создание вечного двигателя. Обретение чувствами способности познавать не только внешнюю сторону действительности, но и ее сущность означало бы утрату специфики чувств. Совершенно непонятно, какую функцию выполняли бы эти «супраментализированные» чувства при наличии разума, который в результате аналогичного преобразования в свою очередь должен утратить односторонность и по-

знавать то, что ранее было доступно лишь чувствам... Кстати сказать, описывая результаты «супраментализации» способностей человека, Гхош впадает в явное противоречие с собственным положением о необходимости придерживаться в философии рамок «опыта». Ведь «супраментализация», как признает сам Гхош, еще никогда не имела места и поэтому не может войти в состав чьего бы то ни было опыта... «Духовный эмпиризм» Гхоша лишний раз оказывается прикрытием чисто спекулятивной конструкции.

Не менее несостоятельной оказывается и более земная, практическая часть гхошевского учения о всестороннем совершенствовании йогоинов. Прежде всего в действительности человек отнюдь не обладает от рождения готовыми способностями и наклонностями: формирование таковых возможно лишь в обществе, и притом при наличии благоприятных условий, позволяющих ему проявить имеющиеся у него задатки. Именно таких условий капитализм не предоставляет подавляющему большинству людей, лишая их тем самым возможности выявить и осознать свое подлинное призвание — Дхарму, если воспользоваться терминологией Гхоша. При отсутствии же такого осознания бескорыстное следование Дхарме может означать практически лишь слепое подчинение той привычной функции, выполнение которой навязано человеку внешними обстоятельствами и с которой он не только внешне, но и внутренне сросся, став в большей или меньшей мере ее персонификацией — иными словами, не обретение, а еще большую утрату самого себя. Далее, если выполняемая человеком социальная функция является частичной по своему существу, то никакое бескорыстие не даст ему возможности всесторонне совершенствоваться при ее выполнении; в этом пункте весьма наглядно проявляется двусмысленность гхошевского учения о варнадхарме, вытекающая из неопределенности термина «варна» в его истолковании. С одной стороны, как мы уже указывали, он пытается модернизировать этот термин, говоря о варнах как примерных психологических типах, модифицирующихся в действительности благодаря более сложному профессиональному делению и т. д. С другой стороны, говоря о всестороннем развитии на основе выполнения варнадхармы, он незаметно подменяет современное

классовое и профессиональное деление идеализированным древним делением. Так, рассуждая о необходимости применения личной инициативы, знаний, смелости и т. д. в деятельности шудр, он мысленно исходит не из образа современного рабочего, а скорее из образа средневекового ремесленника, действительно обладавшего возможностью выявить некоторые личные черты в процессе своей деятельности, наложить личный отпечаток на продукт своего труда; точно так же его предприимчивый, смелый и просвещенный правитель-кшатрий — скорее «подретушированный» раджа древних времен, нежели современный чиновник, и т. д.

Гхош не только не указывает реальных путей преодоления социально обусловленной человеческой односторонности и ущербности, но и еще более усугубляет эту ущербность. Если частная собственность уродует и искажает желания и потребности людей, стандартизируя, огрубляя, обедняя их, то Гхош призывает вообще отказаться от всяких, в том числе и подлинно человеческих желаний. Точно так же, осуждая порожденные этой собственностью суррогаты мышления («ходячее понимание») и подлинно человеческих чувств, он призывает отказаться от мышления во имя интуиции и от реальных чувств во имя некоей абстрактной любви. Если обычный, традиционный, «грубый» аскетизм жертвует во имя фанатического порыва «чувственными», «внешними» благами, то рафинированный, осовремененный аскетизм Гхоша приносит в жертву духовный мир человека. И эта жертва не окупается, ибо, как мы убедились, замысел творца интегральной йоги полностью утопичен.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Оценивая значение философских работ Гхоша, и его последователи в Индии и буржуазные философы иных стран подчеркивают, что в созданной им системе осуществлен синтез важнейших идей индийской и западной философии, равно как и культурных ценностей, скрывающихся за этими идеями.

К этим оценкам, однако, следует отнести весьма критически. Прежде всего неверно изображать Гхоша в качестве духовного наследника *всей* индийской философии. В действительности он наследует лишь ее *идеалистические* традиции, игнорируя либо извращая традиции материалистические.

Пожалуй, в наибольшей степени Гхош использует идеи «Бхагавадгиты». Постоянно опираясь на «Гиту» в своем учении о йоге, он в то же время обращается к ней и в связи с обоснованием своей философской концепции в целом. По его мнению, ключ к правильному пониманию онтологических взглядов поэмы следует искать в ее учении о двух пракрити [18, гл. VII] и трех пурушах [18, гл. XV]. Согласно этому учению, высшей реальностью является Пурушоттама, представляющий собою единство противоположных начал: личного и безличного, непреходящего (акшара) и изменчивого (кшара), материального (пракрити) и духовного (брахман). Материальная природа (пракрити и ее производные) выступает в качестве несовершенного воплощения бесконечных творческих возможностей шакти (духовной энергии), порождающей временное бытие путем вневременного импульса (висарги) и дающей ему внутренний закон существования (свабхава) [18, гл. VII].

Таким образом, Гхош находит в «Гите» целый ряд точек соприкосновения с собственным онтологическим учением, в частности с идеями двух сфер бытия и инволюции мира.

Гхош весьма широко использует в своих произведе-

ниях идеи упанишад. Он принимает характерные для них концепции единого духовного начала, лежащего в основе человеческой личности и космоса, параллелизма четырех состояний субъективного (вишва, тайджаса, праджня, турия) и космического бытия (Вират, Хираньягарбха, Ишвара, Брахма), четвероякой природы человеческой психики (джаграт, свапна, сушупти, турия) и т. д.

При этом Гхош стремится примирить содержащиеся в различных упанишадах учения о всеохватывающем и всеисключающем брахмане, легшие впоследствии в основу теории реального (паринама-вада) и иллюзорного (виварта-вада) изменения первичной реальности. Он видит основу для такого примирения в онтологической концепции Иша-упанишады [53]. Гхош трактует ее знаменитые парадоксы об авидье и видье, самбхути и асамбхути как совпадение в абсолюте, (пурна-брахман) противоположных сторон (трансцендентное и имманентное, неизменное и изменчивое, вневременное и временное бытие) *.

Пытаясь свести все многообразные идеи упанишад к выражению единого и цельного философского учения, явившегося якобы результатом интуитивного постижения истины, Гхош произвольно истолковывает те места, где в качестве первичной реальности выдвигаются самые различные философские категории: материальные элементы, прана, время, пространство, небытие и т. д. Так, он считает, что признание в упанишадах в качестве первичной реальности небытия означает лишь невозможность адекватного выражения в словах природы брахмана [59, т. I, стр. 35]. Отождествление же с брахманом материальных элементов, праны, времени, пространства и т. д. говорит, по его мнению, лишь о реальности соответствующих категорий, отражающих определенные аспекты абсолюта [59, т. I, гл. II]. Гхош, разумеется, не признает наличия материалистических идей в упанишадах **.

Хотя при толковании важнейших источников индуист-

* Как видно, по мнению Гхоша, учение Иша-упанишады о пурна-брахмане совпадает с учением «Гиты» о Пурушоттаме.

** Присутствие ряда материалистических представлений в упанишадах доказано в трудах индийских и советских исследователей [16; 33].

ской религиозно-философской традиции Гхош во многом противопоставляет свою точку зрения взглядам Шанкары, в то же время он считает свое учение наиболее последовательным и логичным развитием основной монистической идеи адвайта-веданты. Новая интерпретация майи служит, по его мнению, более адекватному выражению этой идеи. Гхош претендует на то, что в его учении сочетаются рациональные стороны основных ведантических школ: адвайта-, вишишта-адвайта- и двайта-веданты.

С одной стороны (вслед за Рамакришной), он пытается представить эти учения в виде обобщения различных сторон йогического опыта, с другой — связывает их с тремя модификациями «супраментального сознания» [59, т. I, стр. 187—188].

Подобно Рамакришне, Гхош осуществляет свой ведантический синтез под сильным влиянием идей шакти-тантры. Один из наиболее выдающихся исследователей тантризма, Джон Вудрофф (Артур Авалон), включает в круг идей, общих всем шактистским тантрам, концепции бога как высшей личности (парахантар), двух аспектов божественного существования (космическое и акосмическое бытие), реального созидания мира, опирающегося на высшую природу бога в качестве формальной и материальной причины, чистого (шуддха сришти) и нечистого (ашуддха сришти) творения, изначальной мировой силы (адья-шакти) и модификации этой силы в мире (майя-шакти) [122, стр. 58]. Он подчеркивает также их полемическую направленность против майя-вады Шанкары, их апелляцию ко всем индийцам независимо от касты и пола*, наличие в них ряда характерных для санкхьи категорий (праkritи, пуруша, гуны).

Идеи Гхоша близки к указанным идеям тантр. Так, тантрической концепции парахантара соответствует его учение о Пурушоттаме, «чистое» и «нечистое» творения тантр могут быть сопоставлены с двумя сферами бытия в его онтологии, а проявления одного из аспектов nirгуна-брахмана (чит) в указанных сферах — с адья- и майя-шакти. Интересно, что три категории «чистого»

* Последнее обстоятельство было одной из основных причин обращения Рамакришны, а впоследствии Гхоша к идеям тантризма.

творения шакти-тантр (садакхья, ишвара и садвидья таттвы) предназначены для демонстрации постепенно-го разделения первоначально нераздельных субъективной и объективной сторон единой реальности. Той же цели служат и три подразделения «супраментального сознания» у Гхоша.

Гхошу близки также характерные для шакти-тантры идеи о божественном характере физической природы человека, сочетании бхукти (наслаждения) и мукти (освобождения), телесном бессмертии как одной из целей йоги и т. д. Характерно, что он разделяет представление о семи центрах «тонкого тела» человека (сукшма шарира), являющееся основой тантристской садханы. Он полагает, однако, что тантристы, придавая чрезмерное значение техническим упражнениям, игнорируют многосторонний характер человеческой личности и не понимают необходимости вовлечения в сферу йоги всех ее сторон.

Подобной же односторонностью, по его мнению, отличается и «восьмеричный путь» раджа-йоги Патанджали.

Гхош связывает недостатки этого учения с недостатками онтологической теории санкхьи, из положений которой во многом исходил автор «Йога-сутр». Он признает относительную ценность этих положений. В его собственной онтологии находят место все основные категории санкхьи (пуруша, пракрити и двадцать три эволюта последней), в ней признается существование трех гун.

По мнению Гхоша, дуалистическая трактовка пракрити и пуруши как двух полностью отличных друг от друга и по существу независимых принципов бытия представляет собою «прагматическую истину», отражающую определенную ступень духовного опыта йоги [59, т. II, стр. 66].

Вслед за Сарасвати, Вивеканандой и Тилаком Гхош стремится представить концепцию санкхьи как предвосхищение европейской науки по вопросу об эволюции [44, серия I, гл. VIII]. При этом, искажая суть обеих теорий, он видит сходство между ними в признании энергии первоосновой мира. Он трактует также в качестве нематериальных образований такие эволюты пракрити, как буддхи и ахамкара [59, т. I, стр. 104].

Гхош считает недостатками санкхьи прежде всего

признание дуализма пракрити и пуруши в качестве высшей истины бытия, признание пуруши пассивным в противовес деятельной пракрити, признание обусловленности всякой деятельности гунами. В его системе и пракрити и пуруша выступают как аспекты брахмана, а обусловленной гунами «слепой», «рабской» деятельности в качестве идеала противостоит не пассивность пуруши, а свободная от влияния гун деятельность Пурушоттамы.

Если концепция санкхьи подвергается идеалистической интерпретации, то материалистические идеи других древнеиндийских философских направлений — ньяи, вайшешики, вайбхашики и т. д. — вообще игнорируются Гхошем.

Нельзя признать удачной и попытку представить Гхоша в виде мыслителя, опирающегося на важнейшие философские достижения Запада, ибо его подход к этим достижениям, пожалуй, еще более односторонен, чем к достижениям индийской философской мысли.

Точное определение масштабов и характера влияний идей западноевропейской философии на мировоззрение Гхоша довольно затруднительно. В многочисленных трудах, изобилующих тысячами ссылок на различные источники индийской философской традиции, он почти никогда не ссылается прямо и недвусмысленно на концепции философов Запада. Такое обстоятельство не свидетельствует, однако, о его неосведомленности в этой области. Гхош сознательно избегает всяких ссылок на европейские источники, противопоставляя себя в этом отношении индийским либеральным писателям конца XIX в., цитировавшим при обсуждении любого вопроса европейских, и прежде всего английских авторов. Кроме того, как мы видели, исходя из своей теории противоположности западной и индийской цивилизаций, он в целом осуждает западную философию в качестве бесплодной и схоластической. В отличие, например, от С. Радхакришнана Гхош склонен считать, что в области философии индийцам почти нечему учиться у европейцев, хотя им есть чему поучиться у последних в области экономической и политической жизни, науки и т. д.

Как бы то ни было, его собственная философия, несомненно, связана с некоторыми западноевропейскими философскими концепциями. Чарльз Мур, например, на

наш взгляд, небезосновательно считает, что мировоззрение Гхоша складывалось под воздействием идей Гегеля [94, стр. 85]. В числе последних можно назвать идеи самоотчуждения духовного бытия в материальном и возвращения его — на высшей стадии — к истине в познании, особой роли человеческой истории в космическом процессе, скачка от необходимости к свободе как смысла истории, «народного духа» и духа исторических эпох (Zeitgeist), реализации абсолютной идеи путем развития форм общественного сознания (искусство, религия, философия) и т. д. В философии Гхоша видны и следы влияния гегелевской диалектики, в особенности учения о диалектическом отрицании, о спиральности развития, а также о взаимопроникновении противоположных друг другу категорий бытия.

Вместе с тем философские концепции Гегеля и Гхоша отличны друг от друга в ряде существенных пунктов. Первый абсолютизирует человеческое мышление, создавая учение о предсуществовании логических категорий, второй — подчеркивает сверхлогическую, невыразимую в понятиях природу абсолюта; первый критикует метафизическую ограниченность рассудочного познания, противопоставляя ему диалектический разум, второй — противопоставляет рассудку интуицию; первый считает своей задачей сделать философию научной, второй говорит о бесплодности чисто научного подхода к философским проблемам. Во всех этих отношениях философия Гхоша имеет известное сходство с воззрениями английских неогегельянцев конца XIX в. (Грин, Кэрд, Брэдли) *. Брэдли, в частности, противопоставляет гегелевской абсолютной идее свою концепцию абсолюта как высшего синтеза всех сторон человеческого опыта (разум, воля, эмоции), осуществляемого вне сферы отношений, доступной разуму. Он пытается представить диалектическую природу категорий познания в качестве доказательства несостоятельности последнего и необходимости апелляции к мистическому внутреннему опыту. В связи с этим, с его точки зрения, философия и естественные науки различаются как по методологии, так и по предмету исследования — первая имеет дело с «реальностью», последнее — с «видимостью».

* Это сходство отмечает Х. Чаудхури [83].

Влияние идей Брэдли на Гхоша довольно вероятно; следует, например, отметить сходство некоторых представлений последнего о природе «супраментального сознания» (множественность без раздельности, особое «духовное» время в отличие от физического и т. д.) с соответствующими воззрениями Брэдли о природе «реальности». Однако размеры этого влияния не следует преувеличивать. Во-первых, идеи сверхлогического абсолюта и мистической интуиции у Гхоша восходят к древнеиндийской философской традиции. Во-вторых, его точка зрения в ряде пунктов существенно отлична от позиций Брэдли. Так, он не пользуется методом «отрицательной диалектики» для доказательства нереальности мира. Как мы уже видели, опровержение тезиса о нереальности эмпирического мира является одной из основных целей философских трудов Гхоша. Противопоставляя, подобно Брэдли, философию конкретным наукам, подчеркивая ограниченность, узость, односторонность научного познания, Гхош, однако, в отличие от него нередко сам пытается обращаться к науке для подтверждения положений своей философии.

Характерно, что Гхош апеллирует к науке XX в. в противовес науке предшествующего столетия. Это связано с двумя обстоятельствами. Во-первых, он нередко отождествляет последнюю с утилитаризмом Милля, позитивизмом Спенсера и т. д., т. е. с идеологией, принятой на вооружение проанглийски настроенными индийскими либералами конца XIX в. Во-вторых, он связывает с наукой прошлого столетия материалистическое (отождествляемое им с механистическим), а с современной ему наукой начала XX в. — идеалистическое мировоззрение.

Вслед за многочисленными школами европейского идеализма, спекулировавшими на так называемом кризисе физики, Гхош превратно истолковывает великие научные открытия начала XX в.

Так, следуя за Оствальдом, он говорит о замене материалистического воззрения на мир энергетическим, сопоставляя последнее со своей концепцией шакти.

Подобным же образом он связывает свою теорию «трех миров» (материя, жизнь, сознание) с идеей основоположников учения об эмерджентной эволюции Александера и Ллойда Моргана о жизни и сознании

как особых видах бытия, не обусловленных материей [45, стр. 7]. Гхошу близки и некоторые другие аспекты концепции Александера, в том числе признание целью эволюции осуществление божественного начала, а ее движущей силой — творческое устремление духа («ни-зус»). В то же время Гхош не разделяет теории эмерджентного возникновения новых качеств; он не отрицает связи количественных изменений с качественными, хотя и мистифицирует ее. Он выступает также против учения Александера о пространственно-временной основе эволюции [59, т. II, стр. 4].

Гхош ссылается также на выводы «современной науки», обосновывая свою теорию подсознательного и его влияния на сознательную деятельность человека. При этом он имеет в виду, по-видимому, Фрейда, о влиянии которого свидетельствует, например, толкование Гхошем значимости снов, некоторые мысли о «сублимации» человеческих инстинктов, ликвидации противоречия между сознательной и бессознательной стороной человеческой психики и т. д.

Впрочем, влияния фрейдизма на Гхоша не следует преувеличивать. Проблема взаимоотношения сознательного и бессознательного ставилась в индийской философии задолго до Фрейда. Гхошу чужды фрейдовское преувеличение роли эроса, антиисторизм Фрейда, отрицание им прогресса, апология войн, эксплуатации и т. д. в качестве обязательных проявлений внутренней природы человеческой психики.

Нетрудно убедиться не только в том, что Гхош непосредственно использует идеи исключительно идеалистических школ европейской философии, но и в том, что в большинстве случаев это школы, представляющие собой современный иррационалистический вариант идеализма, продукт распада идеализма классического. Лишь из философии Гегеля Гхошу действительно удастся почерпнуть некоторые идеи, относящиеся к числу подлинных достижений европейской философии.

Идеалистические интерпретаторы интегральной веданты, пожалуй, еще больше расходятся с фактами, когда пытаются установить, какие же именно философские ценности Востока и Запада синтезировал Гхош. По мнению большинства из них, ему удалось «примирить» и взаимно «уравновесить» представления о эволюциони-

рующей вселенной и неизменном абсолюте, о ценности практической деятельности и устремлении к духовному совершенству, о пользе трезвого разума и мистической интуиции, о существовании как неповторимой в своем своеобразии личности, так и единой и безличной основы мира.

Однако антитезы, выраженные в форме таких и им подобных категорических утверждений и противопоставляющие философское наследие Запада и Востока, оказываются фальшивыми. Так, Гхош опирается на идеи индийской философии не только в своем учении об абсолюте, но и в своей концепции эволюции: он использует идеи санкхьи о развитии, идеи «Гиты» и упанишад о единстве и борьбе противоположностей. Точно так же, для того чтобы признать неповторимое своеобразие личности, Гхошу нет нужды обращаться к западной философии: такое своеобразие в какой-то мере признается, например, в вишишта-адвайте Рамануджи и т. д. Еще менее обоснованы представления о том, будто признание Гхошем ценности практической деятельности и разума само по себе уже свидетельствует об его обращении к западным философским традициям. В сущности, эти представления — не что иное, как дань европоцентризму, против которого столь ожесточенно — и во многом успешно — боролся Гхош.

Все это не значит, что идеи Гхоша о прогрессе, роли разума, личности и т. д. не выходили за рамки традиционных для индийской философии представлений. Так, для индийской космогонии характерно представление о замкнутом цикле эволюции вселенной, в котором начальная и конечная стадии совпадают. Конечный же этап мировой эволюции у Гхоша — супраментально преобразованная материя — не совпадает с начальным. Эволюция у него, в сущности, необратима; ее последняя стадия оказывается вечной. Подобным же образом расходятся с традиционными представлениями и взгляды Гхоша на прогресс общества. Согласно традиции, общество, как и вселенная, развивается циклически, причем в целом по нисходящей линии — первый этап цикла (сатьяюга) предельно совершенен, последний (калийюга) — предельно несовершенен. Развитие по восходящей линии допускается преимущественно в ограниченных масштабах — например, как прогресс в прибли-

жении к идеальной дхарме данной эпохи («Бхагавад-гита»). По Гхошу же, общество развивается в целом по восходящей линии; регресс оказывается частным явлением; как и в мировых масштабах, конечная стадия социальной эволюции — гностическое общество — не совпадает с начальной, а эволюция оказывается необратимой.

Немало нетрадиционного и в учении Гхоша о личности. Так, Гхош признает право личности самостоятельно решать вопрос о целесообразности или нецелесообразности любых общественных традиций и установлений и при этом стремится опереться на высказывания «Гиты». Но «Гита» отнюдь не столь радикальна. Оспаривая *отдельные* стороны социальной практики своего времени, она в то же время весьма далека от того, чтобы признавать право, за которое ратует Гхош; общественный порядок *в целом* представляется ей священным и не подлежит сомнению. Нетрадиционной, в сущности, является гхошевская идея о гармоническом развитии личности как главной цели общества.

Что касается роли разума, то, несомненно, нетрадиционна идея Гхоша о торжестве рационального начала в человеке над инфрарациональным как содержании целой исторически прогрессивной эпохи.

Идеи разума, преодолевающего средневековые суеверия и открывающего перед обществом новые перспективы, личности, освобожденной от феодальных пут, прогресса человечества, реализующего свою творческую мощь, действительно были выдвинуты в свое время передовыми буржуазными мыслителями Запада. Гхош, несомненно, испытал их влияние — отчасти через философию Гегеля, отчасти через философию индийских мыслителей XIX в., освоивших наследие прогрессивной европейской мысли.

Но в каком странном виде предстают у него данные идеи! Разум ниспровергает религиозные концепции лишь затем, чтобы расчистить путь более утонченной, «супрарациональной» религии. Личность освобождается от груза традиций лишь затем, чтобы «свободно» и «добровольно» признать необходимость утверждения этих традиций (варнадхарма), соответственно «очищенных» и рафинированных. Прогресс, реализующий творческие силы человека, являющийся его самоутверждением, кончается

признанием его абсолютной зависимости от бога, т. е. самоуничижением, после чего раз и навсегда заканчивается.

Иррационализм, мистика, метафизика — вот что оказывается последним словом философа, начавшего с признания рационализма, гуманизма, диалектики. Эти противоречия — яркое свидетельство бесперспективности предпринятых Гхошем попыток теоретически обосновать, исходя из идеалистического наследия прошлого, идеалы, якобы снимающие «односторонность» идеалов буржуазных и социалистических.

Идеи Гхоша относительно конкретных социальных проблем его времени столь же противоречивы, как и общеполитические положения.

Обоснование права наций на самоопределение и необходимости освобождения всех угнетенных народов в качестве неопременного условия прогресса в современную эпоху, защита принципа равноправия в международных отношениях, критика европоцентризма как теоретического обоснования колониализма, отстаивание правомерности применения насилия в освободительной борьбе — таковы лучшие стороны гхошевского социального учения.

Но проповедь мистики и религии не способствовала, а препятствовала успеху борьбы за национальное освобождение. Эта проповедь была непосредственно связана с осуждением «безбожного» европейского социализма, с азиатизмом и вытекающим из него противопоставлением освободительной борьбы народов Азии прогрессивному движению в странах Европы.

«Духовное совершенствование» путем йоги представлялось Гхошу тем посредствующим звеном, с помощью которого можно связать антиколониальную борьбу с проповедуемыми им идеалами. Однако в конечном счете проповедь интегральной йоги — вопреки первоначальным намерениям самого Гхоша — явилась поощрением к уходу от участия в указанной борьбе, маскируемым фразами о личном совершенствовании как условии всеобщего совершенства.

Гхошевская философия с ее мистицизмом оказалась не в состоянии выработать действенные практические рекомендации, для того чтобы направить национально-освободительное движение по руслу, необходимому для

национальной буржуазии. Такие рекомендации удалось, как известно, выработать Ганди.

Историческая роль философской системы Гхоша столь же противоречива, как и ее теоретическое содержание. В период издания «Арья» эта философия существенно воздействовала на формирование идеологии индийского национально-освободительного движения. Один из видных участников последнего, Субхас Чандра Боз, пишет об огромном влиянии, которое оказали на него в юности философские идеи Гхоша: «Сколь освежающим и воодушевляющим было чтение сочинений Ауробиндо, противостоящих тому осуждению действия и знания, которое характерно для позднего бенгальского вишнуизма! Для того чтобы сделать Ауробиндо идеальным наставником человечества, по моему мнению, было необходимо лишь его возвращение к деятельной жизни...» [80, стр. 74]. По словам Боза, Гхош и после эмиграции в Пондишери оставался для широких слоев революционной интеллигенции Бенгалии любимейшим и популярнейшим политическим деятелем. В народе ходили легенды, связывавшие политическое «спасение» страны с его возвращением из эмиграции. Патриотически настроенная молодежь изучала труды Гхоша в специально организованных кружках; из рук в руки передавались его письма, разъяснявшие идеи «Арья» и призывавшие к служению родине [80, стр. 71—73]. По-видимому, как Боз, так и некоторые другие революционные деятели — выходцы из Бенгала, выступавшие с критикой гандистской концепции ахимсы, испытали влияние идей Гхоша об оправданности насилия в справедливой борьбе.

После прекращения выпуска «Арья» и образования ашрама на первый план практически все более выступают реакционные стороны гхошевской системы. Характерно, что тот же Боз, оставшийся до конца жизни сторонником теоретического синтеза идей Гегеля и монистической веданты [80, стр. 141], осуществленного Гхошем, уже в 1928 г. с горечью говорит в своих выступлениях о «школе в Пондишери», сторонники которой на словах готовы признать пользу общественной деятельности, а по существу замыкаются в своем обособленном мире и зовут к тому же других [81, стр. 47].

Именно реакционные положения гхошевской фило-

софии всячески отстаиваются и рекламируются его нынешними последователями и приверженцами как в Индии, так и за ее пределами.

В странах Запада, с одной стороны, гхошевский мистицизм рассматривается как средство укрепления существующих религий, как «поразительное подтверждение» их истин, как «современное свидетельство» о чудесах, известных из священных книг иных времен... В этом смысле характерна работа Евы Олссон [102], сопоставляющей «истины» христианства с некоторыми положениями философии Гхоша. Олссон с восторгом пишет о близости христианской идеи «богочеловека» и гхошевской концепции аватаров, христианского учения о «царстве христовом» и гхошевского учения о «гностическом обществе» и т. д.

С другой стороны, усматривается возможность обоснования при помощи идей Гхоша некоей «религии вообще», не совпадающей полностью ни с одной из существующих религий, а дающей их «квинтэссенцию» [94, стр. 149—151]. При этом представляются привлекательными абстрактность гхошевского учения, отсутствие в нем многих из тех явных и грубых противоречий с данными естественных наук и истории, которые характерны для традиционных, «ограниченных» форм религии, психологизм этого учения, позволяющий спекулировать на «таинственных явлениях» в сравнительно мало изученной и в то же время близкой всем и важной для всех области, апелляция к собственному опыту каждого в отличие от ссылок на события незапамятных времен и т. д.

Последователи Гхоша в самой Индии в своих высказываниях также колеблются между двумя указанными точками зрения, рассматривая его учение то как наиболее совершенное воплощение «истин» индуизма, то как «раскрытие» эзотерической стороны всякой религии вообще. В сущности же для них учение Гхоша не совпадает ни с тем, ни с другим, представляя собой нечто вроде новой религии в миниатюре, с собственными догматами, чудесами и обрядами.

Впрочем, различные оттенки, проявляющиеся в подходе буржуазных идеологов к религиозно-мистическим идеям в философии Гхоша, не столь уж существенны, ибо все они на деле преследуют ту же цель, что и щедро

финансируемые монополиями «клерикальные партии и организации, эксплуатирующие религиозные чувства трудящихся, их суеверия и предрассудки» [12, стр. 53].

Ученики и последователи Гхоша в современной Индии, трактуя его идеи в качестве своего рода нового «откровения», обрекли себя на бесплодное повторение догм учителя, представляющих собой «истину в последней инстанции». Для них не может быть и речи о каком-то развитии или усовершенствовании философии Гхоша: самое большее можно говорить о ее применении к новым историческим условиям.

При этом они прежде всего пытаются применить к указанным условиям учение Гхоша о дхармарадже, или, пользуясь нынешней терминологией, о *третьем пути* развития современного общества.

Следует отметить, что это учение оказало влияние не только на прямых наследников философии Гхоша. Так, С. Радхакришнан, пытаясь теоретически обосновать ограниченность как капитализма, так и социализма, нередко использует аргументы, весьма сходные с гхошевскими. Капитализм, по его мнению, односторонне воплощает свободу, а социализм — равенство, и задача состоит в преодолении этих «односторонностей» на основе духовного братства [106, лекция III]. С этой целью необходимо от цивилизации, основанной на науке, перейти к цивилизации, основанной на религии. Идеальное общество есть завершение не только исторического процесса, но и космической эволюции, с помощью его достигается всеобщее освобождение, мокша [104, стр. 30]. Нетрудно убедиться в сходстве этих положений с соответствующими идеями Ауробиндо, сходстве, которое вряд ли можно полностью объяснить лишь параллельным ходом мысли.

Теория третьего пути у учеников Гхоша становится все более реакционной. Критика социализма носит резкий и безоговорочный характер, критика же капитализма, с самого начала не затрагивавшая основы основ последнего — частной собственности, все более и более смягчается.

Так, Д. Сетхна пишет о том, что якобы в США наряду со свободой в значительной мере осуществлено равенство (благодаря пресловутому «государству всеобщего благосостояния») и даже «известная степень

братства» [111, стр. 159]. Б. Гангули в статье «Демократия, социализм и веданта» [89] утверждает, будто «русский коммунизм», некогда бывший синтезом (т. е. высшим этапом) по сравнению с капитализмом, ныне представляет собой лишь тезис, США олицетворяют антитезис, а синтез обоих надо искать в странах Западной Европы, где у власти находятся социал-демократы (Швеция, Дания и т. д.). Итак, вместо туманного, неосуществимого, но все же не лишённого гуманизма гхошевского идеала предлагается нечто вполне определенное, реальное, но в то же время и чуждое всякого гуманизма. При этом Гангули подхватывает модную теорию о «сближении» капитализма и социализма в результате «демократизации» советской экономики и «социализации» экономики американской.

Вообще «применение» учения Гхоша к современной действительности на практике сплошь и рядом выливается в беспринципный эклектизм. Это учение «сочетается» с гандистским учением об ахимсе, с теорией сарвадайи в интерпретации Винобы Бхаве и т. д.

Способствуя распространению подобных утопических иллюзий, философия Гхоша в условиях современной Индии играет реакционную роль.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Маркс К., Будущие результаты британского владычества в Индии, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 9.
2. Маркс К., Письмо Н. Ф. Даниельсону от 19 февраля 1881, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 35.
3. Маркс К., Экономическо-философские рукописи 1844 г., — К. Маркс и Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956.
4. Маркс К. и Энгельс Ф., Манифест Коммунистической партии, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 4.
5. Маркс К. и Энгельс Ф., Немецкая идеология, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 3.
6. Энгельс Ф., Диалектика природы, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 20.
7. Ленин В. И., Горючий материал в мировой политике, — Полное собрание сочинений, т. 17.
8. Ленин В. И., Государство и революция, — Полное собрание сочинений, т. 33.
9. Ленин В. И., Материализм и эмпириокритицизм, — Полное собрание сочинений, т. 18.
10. Ленин В. И., Тезисы доклада о тактике РКП на III конгрессе Коммунистического Интернационала, — Полное собрание сочинений, т. 44.
11. Ленин В. И., Философские тетради, — Полное собрание сочинений, т. 29.
12. «Программа Коммунистической партии Советского Союза», М., 1961.
13. Абдурахманов Х. Х., Политика британского империализма в Индии в период подъема национально-освободительного движения в 1905—1918 гг., Л., 1954.
14. Аникеев Н. П., К вопросу о роли религиозно-мистической традиции индийской культуры в мировой культуре, — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 1.
15. Аникеев Н. П., Материализм и атеизм системы санкхья раннего средневековья, М., 1957.
16. Аникеев Н. П., Материалистические направления в древнеиндийской философии, М., 1957.
17. Бродов В. В., Интегральная веданта Ауробиндо Гхоша, — «Общественно-политическая и философская мысль Индии», М., 1963.
18. «Бхагавадгита», Ашхабад, 1960.
19. Датт П., Индия сегодня, М., 1949.
20. Датта Д., Философия Махатмы Ганди, М., 1959.
21. «История философии», т. II, М., 1957.
22. «История философии», т. IV, М., 1957.
23. Кабирадж Н., Национально-освободительное движение в Бенгалии, М., 1956.

24. Кедрова С. М., О социологической и философской мысли Индии второй половины XIX в., — «Вестник истории мировой культуры», 1959, № 5.
25. «Национально-освободительное движение в Индии и деятельность Б. Г. Тилака», М., 1958.
26. Неру Дж., Открытие Индии, М., 1956.
27. «Новая история Индии», М., 1961.
28. Павлов В. И., Формирование индийской буржуазии, М., 1958.
29. Паевская Е. В., Рам Мохан Рай — предшественник буржуазно-националистического движения в Бенгалии, — «Ученые записки Тихоокеанского института», т. 2, М.—Л., 1949.
30. «Рабиндранат Тагор» (сборник статей), М., 1961.
31. Радхакришнан С., История индийской философии, т. I, М., 1956.
32. Рейснер И., Очерки классовой борьбы в Индии, ч. I, М., 1932.
33. Чаттопадхьяя Д., Локаята даршана, М., 1961.
34. Sri Aurobindo, Baji Prabhou, Pondicherry, 1949.
35. Sri Aurobindo, Bankim Chandra Chatterjee, Pondicherry, 1954.
36. Sri Aurobindo, Bankim — Tilak — Dayananda, Calcutta, 1947.
37. Sri Aurobindo, Bases of Yoga, Pondicherry, 1952.
38. Sri Aurobindo, The Birth of the War-god, Pondicherry, 1952.
39. Sri Aurobindo, The Brain of India, Calcutta, 1948.
40. Sri Aurobindo, Chitrangada, Bombay, 1949.
41. Sri Aurobindo, Conversations of the Dead, Pondicherry, 1951.
42. Sri Aurobindo, The Doctrine of the Passive Resistance, Pondicherry, 1952.
43. Sri Aurobindo, Elements of Yoga, Pondicherry, 1956.
44. Sri Aurobindo, Essays on the Gita, ser. I—II, Calcutta, 1926—1928.
45. Sri Aurobindo, Evolution, Pondicherry, 1950.
46. Sri Aurobindo, The Foundations of Indian Culture, Pondicherry, 1959.
47. Sri Aurobindo, The Future Poetry, Pondicherry, 1953.
48. Sri Aurobindo, Heraclite, Paris, 1951.
49. Sri Aurobindo, The Human Cycle, Pondicherry, 1949.
50. Sri Aurobindo, The Ideal of Human Unity, Pondicherry, 1950.
51. Sri Aurobindo, The Ideal of the Karmayogin, Pondicherry, 1950.
52. Sri Aurobindo, Ideals and Progress, Pondicherry, 1951.
53. Sri Aurobindo, Isha Upanishad, Calcutta, 1921.
54. Sri Aurobindo, Katha Upanishad, Pondicherry, 1952.
55. Sri Aurobindo, La Kena Upanishad, Paris, 1943.
56. Sri Aurobindo, Last Poems, Pondicherry, 1952.
57. Sri Aurobindo, Letters, ser. I—IV, Bombay, 1951—1954.
58. Sri Aurobindo, Lights on Yoga, Pondicherry, 1953.

59. Sri Aurobindo, *The Life Divine*, vol. I—II, Calcutta, 1944—1947.
60. Sri Aurobindo, *Love and Death*, Pondicherry, 1948.
61. [Sri Aurobindo], *Messages of Sri Aurobindo and the Mother*, ser. I—II, Pondicherry, 1949—1952.
62. Sri Aurobindo, *More Lights on Yoga*, Pondicherry, 1953.
63. Sri Aurobindo, *The National Value of Art*, Pondicherry, 1953.
64. Sri Aurobindo, *On Yoga*, vol. I, Pondicherry, 1955.
65. Sri Aurobindo, *The Phantom Hour*, Pondicherry, 1951.
66. Sri Aurobindo, *Poems from Bengali*, Pondicherry, 1956.
67. Sri Aurobindo, *The Renaissance in India*, Pondicherry, 1951.
68. Sri Aurobindo, *Savitri*, Pondicherry, 1954.
69. [Sri Aurobindo], *Sayings of Sri Aurobindo and the Mother*, Madras, 1952.
70. Sri Aurobindo, *Science and Culture*, Pondicherry, 1951.
71. Sri Aurobindo, *Le Secret du Veda*, Paris, 1955.
72. Sri Aurobindo, *Speeches*, Pondicherry, 1952.
73. Sri Aurobindo, *A System of National Education*, Calcutta, 1948.
74. «Sri Aurobindo on Himself and on the Mother», Pondicherry, 1953.
75. Sri Aurobindo, *Thoughts and Aphorisms*, Pondicherry, 1958.
76. Sri Aurobindo, *War and Self-determination*, Pondicherry, 1957.
77. Sri Aurobindo, *Views and Reviews*, Madras, 1946.
78. Sri Aurobindo, *The Viziers of Bassora*, Pondicherry, 1959.
79. Sri Aurobindo, *The Yoga and Its Objects*, Pondicherry, 1952.
80. Bose S. C., *Netaji's Life and Writing. An Indian Pilgrim, or Autobiography of S. C. Bose*, Calcutta, 1948.
81. Bose S. C., *Selected Speeches*, Delhi, 1962.
82. Buch M. A., *The Development of Contemporary Indian Political Thought*, vol. I—III, Baroda, 1938.
83. Chaudhury H., *The Philosophy of Integralism*, Calcutta, 1954.
84. Chaudhury H., *Sri Aurobindo: the Prophet of Life Divine*, Calcutta, 1951.
85. «The Cultural Heritage of India», vol. IV, Calcutta, 1956.
86. Datta B., *Swami Vivekananda — Patriot Prophet*, Calcutta, 1954.
87. Desai M., *The Gospel of Selfless Action, or the Gita, according to Gandhi*, Ahmedabad, 1956.
88. Gandhi K., *Sri Aurobindo and the World Crisis*, Bombay, 1949.
89. Ganguli B., *Democracy, Socialism and Vedanta*, — «Advent» (Pondicherry), 1958, № 4.
90. «The Gospel of Sri Ramakrishna», New York, 1942.

91. Gough A., *The Philosophies of Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, London, 1903.
92. Gupta N. K., *Towards a New Society*, Bombay, 1946.
93. Heimann B., *Studien zur Eigenart Indischen Denkens*, Tübingen, 1930.
94. «The Integral Philosophy of Sri Aurobindo. A Commemorative Symposium», London, 1960.
95. Iyengar K. R. S., *Sri Aurobindo*, Calcutta, 1945.
96. Majumdar B., *History of Indian Political Thought*, vol. I, Calcutta, 1934.
97. Mitra S. K., *The Liberator Sri Aurobindo*, Calcutta, 1954.
98. Mitra S. K., *Sri Aurobindo and Indian Freedom*, Madras, 1948.
99. Mitra S. K., *Sri Aurobindo and the New World*, Pondicherry, 1957.
100. Monod-Herzen G., *Sri Aurobindo*, Paris, 1954.
101. Mukherjee H. and Mukherjee U., *Sri Aurobindo Political Thought*, Calcutta, 1958.
102. Olsson E., *The Philosophy of Sri Aurobindo in the Light of the Gospel*, Madras, 1959.
103. Pandit M., *Sri Aurobindo: Studies in the Light of His Thought*, Pondicherry, 1957.
104. «The Philosophy of S. Radhakrishnan. A Commemorative Symposium», New York, 1952.
105. Purani A. B., *The Life of Sri Aurobindo*, Pondicherry, 1960.
106. Radhakrishnan S., *East and West*, London, 1955.
107. Raj L., *Young India*, London, 1917.
108. Roy A., *The World Crisis*, London, 1917.
109. Saraswati D., *The Light of Truth (Satyārtha Prakasha)*, Allahabad, 1939.
110. Sastry T. V. K., *Sri Aurobindo: Lights on the Teaching*, Pondicherry, 1948.
111. Sethna D., *The Indian Spirit and the World Future*, Pondicherry, 1953.
112. Sharma R. N., *The Philosophy of Sri Aurobindo*, Lucknow, 1960.
113. Singh K., *Prophet of Indian Nationalism*, London, 1963.
114. Stokes E., *The English Utilitarians and India*, Oxford, 1959.
115. Tagor R., *Nationalism*, London, 1921.
116. Tagor R., *Sadhana*, London, 1911.
117. Tilak B. G., *Gita-Rahasya*, vol. I—II, Poona, 1935.
118. Varma V. P., *The Political Philosophy of Sri Aurobindo*, Bombay, 1960.
119. Vivekananda S., *Memoirs of European Travel*, — *The Complete Works of S. Vivekananda*, vol. VII, London, 1927.
120. «Wit and Wisdom of M. Gandhi», New Delhi, 1960.
121. Wolff O., *Indiens Beitrag zum neuen Menschenbild*, Hamburg, 1957.
122. Woodroffe J., *Sakti and Sakta*, Madras, 1959.
123. Zimmer H., *Philosophies of India*, New York, 1951.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Социальные и идейные истоки философии Ау- биндо Гхоша	9
Глава II. Учение об эволюции мира	64
Глава III. Учение об эволюции общества	99
Глава IV. Практическое завершение философии (учение о йоге)	133
Заключение	172
Список использованной литературы	187

Владислав Сергеевич Костюченко
ИНТЕГРАЛЬНАЯ ВЕДАНТА
(критический анализ философии
Ауробиндо Гхоша)

*Утверждено к печати
Ученым советом Института философии
Академии наук СССР*

Редактор *Я. Б. Гейшерик*
Технический редактор *Н. А. Суrowцова*
Корректор *А. И. Киселева*

•

Сдано в набор 22/XII 1969 г.
Подписано к печати 5/V 1970 г.
А-01477. Формат 84 × 108¹/₃₂. Бумага № 1.
Печ. л. 6,0. Усл. печ. л. 10,08. Уч.-изд. л. 10,36.
Тираж 3000 экз. Изд. № 2482.
Зак. № 1471. Цена 65 коп.

•

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»
Москва, Центр, Армянский пер., 2
3-я типография издательства «Наука»
Москва, К-45, Кисельный пер., 4

Цена 65 коп.